Carlos Astarita

akal

Revolución en el burgo

Movimientos comunales en la Edad Media. España y Europa

Diseño interior y cubierta: RAG

Motivo de cubierta: *Salterio de San Luis,* París, Biblioteca Nacional de Francia, Ms. lat. 10525 (*ca.* 1265), fº 39v. Representa un tema bíblico: Josué detiene el curso del sol y de la luna durante la derrota de los amorreos a manos de los israelitas (Josué 10, 12-13).

CREATIVE COMMONS

© Carlos Alberto Tomás Astarita, 2019

© Ediciones Akal, S. A., 2019
Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España
Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028
www.akal.com

ISBN: 978-84-460-2685-3
Depósito legal: M-7.186-2019

Impreso en España

CARLOS ASTARITA

REVOLUCIÓN EN EL BURGO

Movimientos comunales en la Edad Media. España y Europa

akal
ARGENTINA / ESPAÑA / MÉXICO

Planteo general

En esta obra se estudian las luchas de los burgueses medievales para alcanzar su organización. Es un presupuesto del tema discurrir sobre la situación política, social y económica, sobre los antecedentes, los protagonistas y su subjetividad.

Como todo escrito, este tiene una trama que, en este caso, se inspira en Hegel: el estudio del pasado se inicia en el presente. De esa orientación nació un libro sobre los orígenes medievales del capitalismo en dos direcciones: la producción embrionaria de valores de cambio y las premisas del Estado Moderno[1]. Esta última indagación ahora interesa.

En esa investigación se procuró resolver, desde un punto de vista histórico, la morfología del Estado Moderno dada por la separación entre vértice político y base económica. Esta escisión es una originalidad derivada del feudalismo porque, a diferencia de otras formaciones económicas y sociales, en la sociedad moderna occidental los dueños de los medios de producción no son los dueños del aparato de gestión y coacción, ya que delegan el gobierno en el burócrata. Este no es un burgués, pero reproduce las condiciones jurídicas e institucionales del mundo burgués y, si eventualmente así no lo hiciera, se generaría un antagonismo que solo resuelve el aniquilamiento político de alguna de las partes en pugna. Es lo que enseña Chile en los primeros años de la década de 1970.

La cuna de esa división dilucida su causa y zanja lo que la lógica del presente no resuelve. Dicho de otra manera, no hay nada en el capitalismo que requiera de esa forma de Estado, más allá de sus obvias ventajas ideológicas, en la medida en que el funcionario se presenta como un técnico neutral por encima de las clases. Tampoco fue esa forma un fruto de la planificación deliberada, ya que no brotó como objetivación de la conciencia de clase. En consecuen-

[1] Astarita, *Del feudalismo al capitalismo.*

cia, el único camino para resolver su establecimiento está en investigar su despliegue desde la Edad Media para descubrir el hecho, a primera vista paradójico, de que el feudalismo, que anula en su forma clásica cualquier separación entre sociedad política y base económica, ha sido la premisa para que esa dicotomía se engendrara. Esto significa que, con el Estado feudal, apareció el funcionario que se sometió al imperio de la ley defendiendo al príncipe, aun cuando este no abandonaba sus atributos de señor privado.

Se elaboró entonces desde el Medioevo la premisa del Estado Moderno. Sin la creación medieval de la fiscalidad, del funcionario y del patriciado, que con su señorío colectivo aseguraba la renta centralizada, todo esto en el cuadro de permanencia de los señores, no hubiera podido concretarse el acto esencial de las revoluciones burguesas que se precipitaron desde el siglo XVII: la expropiación de la nobleza de sus medios de coerción, medios que fueron transferidos al burócrata que había evolucionado en el protoabsolutismo y en el Estado absolutista.

En ese análisis los enfrentamientos de lo que Antonio Gramsci llamó sociedad civil no estuvieron expuestos, y es lo que ahora se estudiará con una investigación que no anula lo que se hizo, sino que lo complementa poniendo a prueba su consistencia categorial, aunque debe reconocerse que todo enriquecimiento modifica lo realizado. Dicho de otra manera, ahora cambia el objeto de análisis aunque no su sustancia. Para que se vea con mayor claridad, puede decirse que el examen estructural y funcional de la formación del Estado (que no necesariamente presupone al estructuralismo funcionalista) implica estudiar su conexión conflictiva con la sociedad civil. La observación nos deja ante el tema.

La sociedad civil tuvo su origen en la Edad Media, con lo cual no se anuncia ninguna novedad, desde el momento en que se sabe que, en los gremios medievales, estaban los precedentes de nuestros sindicatos de la misma manera que en la comuna urbana y en las comunidades de aldea estuvo la preconfiguración de nuestros municipios. En ciertas condiciones, una parte de la plebe (el patriciado y luego el «tercer estado») generaba una aceitada confluencia con el poder feudal (fue el caso de los concejos en la Extremadura Histórica castellanoleonesa). Por el contrario, en otras circunstancias ese nacimiento se produjo mediante conflictos que se desarrollaron en ciertos puntos del feudalismo central (concepto que responde a categorías de la historia económica y social): Sahagún,

Santiago de Compostela, Lugo, Vich, Colonia, Laon, Amiens, Roma, Vézelay, Cremona, St Albans, St Edmunds fueron localidades con luchas comunales.

Estamos, pues, ante un dilema: ¿análisis horizontal de las condiciones burgo por burgo para seguir con cada revuelta en particular? ¿O examen vertical en un lugar? Es una divergencia de los padres fundadores que se dividieron entre la comparación de Max Weber creando teoría por generalización de casos y el descenso a la profundidad de un caso de Karl Marx. La opción que aquí se adopta es la de Marx que, en el único país en el que el capitalismo presentaba sus atributos esenciales, desnudó su intimidad. Se atuvo a lo mismo que nos vamos a ceñir nosotros, a la premisa aristotélica de *universalia in re*, para decirlo con las palabras de un escolástico medieval, lema destinado a captar el conjunto de determinaciones que mediaron en una situación.

El lugar elegido para concentrar el análisis es el burgo y el dominio del monasterio de Sahagún (lo que implica observar condiciones generales del área) y, en cierto modo, se estudiará la lucha de ese burgo con las circunstancias que ayudan a explicarla. Desde ese centro, se harán comparaciones con las insurrecciones de otros lugares para acceder a una problemática unitaria que nos llevará a énfasis desiguales de acuerdo con los registros disponibles o de acuerdo con la realidad histórica. Por ejemplo, cuando hablemos de agitadores y propagandistas, la atención no estará tanto en Sahagún como en otros ámbitos donde ese perfil social se observa mejor. En consecuencia, no se desestima la comparación; solo se la desplaza del lugar medular (o único) que le dio la sociología histórica weberiana.

Cada tratamiento (caracterización del burgués, formas de lucha, etc.) tiene sus conceptos heredados que nos sitúan en las interpretaciones, y con ellas pasamos a la mencionada ilación entre pasado y presente, o sea, a la parte del pasado que es nuestro presente. Se previene desde ya que el apolítico ingenio posmoderno y elucubraciones afines como el giro lingüístico o el fin de la historia no tienen lugar en esta obra salvo la consideración crítica. Estimadas como obstinaciones ideológicas o accidentes de la fantasía, se las contempla como una curiosidad. En especial, acerca del posmoderno es imposible cualquier deferencia porque, cuando todo es relativo, se niega la inteligibilidad de lo real y se niega la historia. La situación no es nueva: Aristóteles decía que el escepticismo es el más temible

enemigo de la filosofía y a Sócrates lo desarmó la cínica indiferencia de Calicles cuando empezó a admitir cualquiera de sus proposiciones. Estas figuras nos sugieren que el posmodernismo, lejos de ser una moda que franqueó su cenit en la década de 1990, es una constante que no deja de reaparecer.

Interpretar el pasado comporta recurrir a disciplinas que nutren la reflexión. Con esto se devela un quehacer que se plasmará como una cadena de descripción y teoría, lo que implica un trabajo teórico que, como cualquier otro trabajo, tiene sus reglas. Con esta alternancia, se aspira a superar el positivismo sorteando la *doxa* del ensayo y, por consiguiente, el método del historiador con seguimiento de los hechos es el principio del análisis, aunque el problema no son los hechos sino el proceso en que alcanzaron su significado. No es lo único: referencias comparativas no solo entre distintas localizaciones geográficas sino también entre prácticas medievales y prácticas de las épocas moderna y contemporánea ayudan a ver y, con esto, asoma un procedimiento de la sociología. Inevitablemente, todos los alfabetos nos conciernen. Reaparecen Marx y Weber.

El primero otorga la inspiración metodológica aparte de ofrecernos penetrantes observaciones. El segundo sugiere apelar a la comparación amplia de tipos históricos con sus prácticas características, sugerencia que aquí se recoge, y es, además de un interlocutor que favorece el raciocinio, el arquitecto de algunas moradas confortables aun cuando desconfiemos del pedestal. Aprovechar esos pisos racionales es una orientación de Marx que a menudo desechan sus seguidores, aunque se sabe que Marx dijo no ser marxista. Aquí ejerceremos su ortodoxia para no renunciar a la más heterodoxa exploración.

Estas referencias nos transportan a Hegel y a Kant. Más lejos, a Platón y Aristóteles; es decir, a las dos posiciones que nacieron cuando el logos se aplicó al discernimiento del ser. Se está en lo cierto cuando se afirma que todos seguimos siendo aristotélicos o platónicos; hasta la forma de representar nuestras cavilaciones lo certifica. Si existen dos grandes genealogías, una dada por Platón, Kant y Weber y la otra por Aristóteles, Hegel y Marx, esta obra se alinea en el segundo grupo: análisis de totalidad, totalidad como esencia y aprehensión conceptual del desarrollo contradictorio del ser.

El título se eligió para honrar una obra que marca un hito en la historiografía argentina: *La Revolución burguesa en el mundo feu-*

dal de José Luis Romero. Los problemas que alumbra, la formación subjetiva de una clase social, inspiraron el análisis. También atrajo su método, construido en la confluencia de acción social y cambio. Sobre ese devenir reflexionó, y el profano que concibe nuestra disciplina como un arte de la memoria lo creyó filósofo de la historia. Es, en realidad, un modelo para el estudio de la historia.

Sobre nuestra disciplina cabe agregar que posiblemente el historiador profesional no sea quien frecuente estas páginas o no pase de ser su lector apresurado: el cultivo del *paper* se opone a la lectura prolongada. Además, el tema no está de moda. Esta conjetura fomentó un escrito accesible para el no iniciado, y la jerga técnica se redujo a ese mínimo que el argumento torna inevitable.

Si el académico no lee lo que no requiere su urgencia, otros leen por otras motivaciones. Por ejemplo, es posible que a esta obra se acerque el ciudadano que, en la historia y en el materialismo histórico, o sea, en el destilar teórico del devenir, busca un apoyo para moverse en el mundo actual. También es posible que al lector solo le importe saber, según expuso Sócrates. Se dice que, mientras preparaban la cicuta, aprendía un aria para flauta; «¿de qué te va a servir?», le preguntaron, y respondió: «para saberla antes de morir».

Para que el tedio no neutralice la curiosidad, la erudición se limitó a lo indispensable porque importa más lo esencial que el detalle. Sabiendo de colegas que hicieron su oficio del detalle, no es quimérico que un porvenir de esta elaboración esté en los márgenes de su contenido. Es un destino que el positivista permite experimentar.

Las anotaciones que acompañan al argumento no desmienten lo que se acaba de afirmar; solo reflejan el trabajo del historiador. Sabemos que el pasado le llega en textos y sobre ellos elabora. En consecuencia, lo que se leerá es una intervención sobre aquello que la anónima tradición llamó fuentes primarias y secundarias. Trabajar con ellas es preguntar a lo que se leyó, leer recuperando párrafos, transcribirlos, pensar sobre lo que se ha escrito y resignificarlo, ir de la crónica al artículo para volver a la crónica, combinar segmentos y finalizar escribiendo de otro modo y con otra explicación lo que ya se escribió. Las notas reflejan distanciadamente ese acontecer.

En fin, todo está preparado para facilitar el acceso a un campo especializado aunque, en esta salida hacia los suburbios de la in-

vestigación, no se desistió de la complejidad para evitar lo que la cultura de masas hizo rutina: temas de actualidad, sencillez, anécdotas y sinopsis escoltan al vértigo y complacen al mercado del entretenimiento.

El presente volumen abrevia un trabajo previo del cual se suprimió la proyección rural de las rebeliones. También se relegaron referencias y comentarios, exclusión que dejó subsistir una respetable extensión. No fue prevista: ha sido una imprudencia de la curiosidad porque un tema condujo a otro y, en ese transcurso, afloró la dificultad de controlar el todo como un conjunto de partes, porque cada una tiene su respiración y todas deben presentarse en su interdependencia. La sensación es la de un director de orquesta que convocó a demasiados intérpretes y procura evitar que algunos de sus mil músicos desentonen. A veces lo habrá conseguido y otras seguramente no lo logró; advertirlo será tarea del lector. Alivia decir que Gustav Mahler, quien alcanzó en una sinfonía la perfección de sus mil instrumentos, es una excepción, mientras que este autor no posee nada de excepcional.

Esta obra tiene deudas contraídas con colegas dedicados a la historia, la literatura y la filosofía de sociedades precapitalistas. Aludir a estos aportes tiene su significado cuando un ministro dice que esos estudios son innecesarios para el país. Su incultura nos recuerda que el desarrollo intelectual argentino es un constante enfrentamiento con la barbarie.

PRIMERA PARTE

CUESTIONES RECIBIDAS

1. La interpretación clásica

AUGUSTIN THIERRY Y CONTINUADORES

Bajo la influencia de François Guizot, Augustin Thierry (1795-1856) perteneció a una escuela constitucionalista que veía en los códigos modernos un logro burgués, y los sedujo a maestro y discípulo el modelo inglés con su Carta Magna. Como Guizot, se interesó por la trayectoria de la burguesía hasta su victoria final, si bien a diferencia de su mentor, que ha sido calificado como representante historiográfico del racionalismo experimental, se inscribió en una línea narrativa que se ajustó al material cronístico de las insurrecciones[1]. Como dijera Georges Lefebvre, Thierry y algunos más, influidos por el Romanticismo, pusieron en escena a hombres que han vivido y no a personajes eternos. Es una característica que advirtió José Luis Romero, que lo denominó discípulo de Walter Scott y de François-René de Chateaubriand[2]. No es indiferente añadir que se había iniciado en el periodismo y combatió en el Partido Liberal (en cuya ideología lo introdujo la lectura de Saint-Simon), lo que permite presumir sobre su preparación para seguir el desenlace vertiginoso de las luchas. Por supuesto que no estamos ante un simple narrador de hechos, aunque efectivamente los ha narrado, sino ante un intérprete del desenvolvimiento burgués. Fue un intérprete que escribió desde la perspectiva de las revoluciones de 1830 y 1848, lo que llevó a decir que su lectura «est plus passionnante encore pour la connaissance du XIXe siècle que pour celle du moyen âge»[3]. El comentario hecho sobre una partícula de verdad desfigura la verdad; sus escritos exigen otro análisis[4].

---

[1] Lefebvre, *El nacimiento de la historiografía,* pp. 190 y ss.

[2] Romero, «Estudio preliminar», pp. 8 y ss.

[3] Lestocquoy, *Aux origines de la bourgeoisie,* p. 1.

[4] Thierry, «Sur l'afranchissement», pp. 572-577; *id.,* «Sur la marche», pp. 167-183; *id., Consideraciones.*

Ante todo, su descripción tuvo como protagonistas a las masas, ya que por ellas las comunas del siglo XII consiguieron independencia, igualdad ante la ley, elección de las autoridades y fijación de las rentas. Estas medidas no se lograron por concesión de los reyes, que solo tuvieron una inacción más forzada que voluntaria. Se debieron, en cambio, a una población que no se sometió a la servidumbre que había dominado al campesino, y aquí reside una concepción que arraigó en la historiografía liberal posterior.

Este análisis lo organizó alrededor de la dicotomía entre la tradición romana, que se había conservado en las ciudades (de lo cual derivó una amplísima discusión historiográfica sobre la supervivencia o no supervivencia del municipio romano en la Alta Edad Media) y la tradición germana, dicotomía que a su vez desembocó en otras controversias sobre el origen del derecho medieval. En esta división, Thierry reprodujo la concepción sobre una época oscura signada por la servidumbre, periodo que se habría iniciado con los bárbaros, es decir, con el sojuzgamiento de una raza por otra. En ese contexto, la menos alterada de las tradiciones sería la que se conservó en el aislamiento de las ciudades, como observó en los habitantes de Reims que, en el siglo XII, recordaban el origen antiguo de su constitución. De aquí habría derivado la desigual resistencia al poder señorial, porque allí donde, como en el norte de la Galia, la herencia germana tuvo peso, aumentó el poder despótico. Ese condicionante (que, dicho en un lenguaje actual, sería en parte cultural y en parte congénito racial) no neutraliza la gravitación que el relato confiere a los burgueses. Recalquemos que, para Thierry, la cuestión radicaba en los habitantes de la ciudad que defendieron esa libertad con sus arqueros. Tras los muros que separaban del campo donde regía la desigualdad y la violencia, surgió una asociación igualitaria que daba forma al estado político de estos combatientes por sus derechos.

Esos precedentes contribuyeron para hacer de la urbe un baluarte casi indestructible de la libertad y, ya a finales del siglo XI, muchas ciudades del sur de la Galia reproducían hasta cierto punto formas del antiguo municipio romano. El ejemplo se extendió hacia el norte, donde en las ciudades se formaron asociaciones unidas por juramentos, y a ellas llegaron los campesinos que huían de la servidumbre para conjurarse con los vecinos y redimirse. Desde entonces, la urbe tomó el nombre de comuna sin esperar a que le otorgue esa condición una carta monárquica o señorial. Los señores

resistieron, hubo batallas y también transacciones y, en esa dialéctica, se hicieron las cartas de franquicia. Una cierta suma de dinero terminó por sellar el tratado de paz, y esto habría representado el coste final de la independencia.

En ese devenir hubo, para Thierry, un hecho sobre el cual conviene insistir y que fue la predisposición de los pobladores a defender su derecho a organizarse ya que, si no hubieran opuesto la guerra o por lo menos una fortificación defensiva a quienes le negaban esa potestad, no hubieran triunfado, concepto que reivindicaron historiadores posteriores de la escuela al punto de transformarlo en casi esencia del fenómeno[5]. La violencia de masas sobrevuela en este relato, destinada a reivindicaciones sustanciosas, porque esa nueva organización significaba para reyes y señores perder tributos regulares y gravámenes por casamiento, herencia o justicia. La cuestión se relacionaba entonces con las cargas feudales e implicaba una transformación del sistema legal. Por eso los ciudadanos pretendieron y lograron una constitución independiente y, en consecuencia, el establecimiento de las comunas en el norte de Francia puede ser considerado *une conspiration heureuse,* que era el nombre que los actores se daban a sí mismos, ya que los ciudadanos se llamaban conjurados.

La tendencia hacia estas asociaciones llegó a los lugares donde prevalecía la servidumbre, y aquí estamos ante otra concepción que iba a tener una larga vigencia y que identificaba a la ciudad como el principio transformador de un entorno arcaico. Con sus derechos legales, se convertía en la plataforma de toda innovación ya que, con esa libertad, la persona se consagraba a la industria y con esta se hacía poderosa, por lo cual la victoria jurídica abría la senda de la transformación económica y esta transformaba el todo social. Se imponía entonces una fuerza arrolladora al punto de que no faltaron los aristócratas que se vieron obligados a dar esa franquicia a las nuevas poblaciones y, aunque aquí debemos señalar un aspecto derivado de la matriz constitucionalista del autor, el centro argumental estaba en la acción social. Decía al respecto Thierry que las organizaciones municipales implantadas por los señores fueron las menos porque las más numerosas se establecieron por insurrecciones y, en ellas, la contribución de los reyes se limitó a mediar entre el señor y la comuna para detener la guerra. La organización propia

[5] Viollet, «Les communes françaises», p. 367: «la commune est la liberté organisée et fortifiée».

fue un logro de esa lucha, un triunfo de la enaltecida idea de libertad contra las injusticias, lo cual solo pudo concretarse en un ámbito históricamente preparado para ello como era la ciudad.

Algo más daría sentido a la descripción. Ese algo era una lógica del proceso jurídico que determinaba una inalterable raíz programática del ascenso burgués, visión que se transmitió a la historiografía liberal posterior. Esa agitación comunal del siglo XII presentaba similitudes con las revoluciones constitucionales de los siglos XVIII y XIX, en tanto estos movimientos tuvieron un carácter de universalidad y progreso ligado a la misma libertad por la que lucharon los medievales; concepto de libertad que implicaba el derecho de ir o venir, de vender y dejar en herencia, y que tuvo larga vigencia entre los historiadores. En los siglos XI y XII se buscaba la seguridad personal, y ese objetivo también se conectó con las conmociones burguesas posteriores que complementaron y ampliaron ese designio. Más allá de considerables diferencias (por ejemplo, en las revoluciones modernas, tuvieron más peso las ciudades de realengo), el meollo es que instituyó una continuidad categorial entre los dos ciclos revolucionarios, proceso en el que él mismo estaba comprometido, y ello no fue indiferente a que, por momentos, su prosa adquiriera un tono apologético que desagrada al sobrio historiador del siglo XXI, aunque no debería lamentarse que cada tanto las emociones nos zambullan en el océano político y en el compromiso.

Debe tenerse en cuenta también la similitud entre el discurso de Thierry y el de los humanistas del Renacimiento sobre las libertades urbanas del periodo. No es una proximidad que nos deba asombrar si se recuerda que historiadores como Jacob Burckhardt popularizaron una Edad Media oscura retomando un concepto que Petrarca plasmó en su poema «África», imagen que también cultivaron otros humanistas. En la comparación de Thierry con esos antecesores resalta en el siglo XV el canciller florentino Benedetto Accolti. En su diálogo *De praestantia virorum sui aevi* decía que, cuando los bárbaros fueron expulsados de Italia y cesó el dominio de los emperadores de Alemania, las ciudades empezaron a proclamar la libertad y a constituir sus Estados, orientación que fue entorpecida por el pontífice de Roma, aunque algunas de esas ciudades (como Florencia y Venecia) consiguieron sacudir la servidumbre y ensanchar sus límites[6].

---

[6] *Fuentes del Renacimiento italiano,* p. 60.

En esta apretada reseña se debe distinguir una forma de historia social (en la que participaba Guizot) que, como ha indicado Tulio Halperin Donghi, no surgió de la superación de la historia política y militar constituida como memoria de la clase gobernante, sino que nació de una mutación de la problemática política a partir de las revoluciones democráticas, no planteándose esa historia social como alternativa de la historia política sino como su profundización[7]. Ese nuevo estudio del pasado político entrañó una reescritura francesa en virtud de la cual se pasó a considerar (después de 1815) una Edad Media inestable que iniciaba la lucha de clases y se encaminó hacia la Revolución francesa, promulgándose en consecuencia una noción esencialmente moderna del periodo[8].

La temática de Thierry fue seguida por historiadores que se adhirieron a su enfoque[9], pero, sin desconocer su importancia, la comprensión liberal positivista del movimiento burgués de la Edad Media tuvo su más elevada expresión en Henri Pirenne (1862-1935)[10].

Dejando de lado el peso que tuvo en la historia de Bélgica, su influencia se constata por igual en quienes han seguido sus interpretaciones y en quienes las han criticado, dibujando esos dos grupos una oscilación pendular que ha seguido hasta hoy[11]. Formado en la rigurosidad hermenéutica del positivismo y en la explicación económica social y cultural en sentido amplio que se abrió paso en Alemania a finales del siglo XIX con Karl Lamprecht (que, en 1909, había fundado un instituto para esas investigaciones en Leipzig, veinte años antes de que apareciera el primer número de *Annales*), Pirenne representó una renovación de considerable impacto[12]. Sus esquemas, claros y coherentes (aunque a costa de simplificaciones), se contraponían al documentalismo positivista y también a

---

[7] Halperin Donghi, «La historia social en la encrucijada», pp. 81 y ss.

[8] Nichols, «Writing the New Middle Ages», p. 423.

[9] Chérest, «Étude historique sur Vézelay», pp. 209-525; Fouque, *Recherbes historiques*, pp. 28 y ss.; Bourquelot, «Observations sur l'établissement de la commune de Vézelay», pp. 447-463.

[10] Pirenne, *Las ciudades; id., Historia económica; id., La democracia urbana; id., Historia de Europa.*

[11] Cantor, *Inventing*, p. 128; Lyon, «Henri Pirenne», pp. 1231-1241.

[12] Enfoque crítico en Dhondt, «Henri Pirenne», pp. 81-129; una defensa en Lyon, «A reply», pp. 1-25. También Boone, «Les anciennes démocraties des Pays-Bas», pp. 188 y ss.

teorías estrambóticas, como la que proclamaba que el feudalismo se originó por la introducción del caballo en el arte militar. Su innovación encontró, pues, acogida en quienes deseaban salir del encierro entre el no pensar y el pensar extravagante aunque, para explicar su éxito, deben tenerse en cuenta también otros factores.

Gracias a la acomodada posición de su familia, Pirenne tuvo las mejores oportunidades para formarse y dispuso de relaciones que le permitieron primero ingresar y luego ascender en la carrera académica. Estos condicionamientos y los atributos personales deben considerarse porque, tanto por su posición social como por su conocimiento de idiomas y su talento para transmitir hipótesis audaces, adquirió una reputación prematuramente mitológica a la que contribuyó el *establishment* belga promoviéndolo a figura nacional (y fue, efectivamente, una referencia del nacionalismo liberal de su país), aureola que perpetuaron sus discípulos[13]. Por otro lado, su contribución más relevante en el medievalismo, su esquema sobre historia económica y social, fue enunciada cuando esta porción de la historiografía, en sus versiones más reflexivas, comenzaba a asomar con ayuda interdisciplinaria. Si Lamprecht, a quien Pirenne admiró, fue desacreditado por el Positivismo alemán con el argumento de todo positivista (supuesta falta de rigor en la lectura de documentos o asuntos de detalle), desde 1930 aparecían condiciones más favorables para una nueva forma de escribir historia. Lucien Febvre y Marc Bloch, con los *Annales,* fueron claves en este aspecto, y el autor belga se convirtió en un puente entre lo que se había generado en Alemania, con los ilustres antecedentes de Marx y Weber, por un lado, y Francia, por el otro. En este desarrollo influyó el anhelo de Lucien Febvre, Fernand Braudel y otros por lograr el predominio ecuménico de los *Annales* y que se concretó durante un periodo de la historiografía occidental. Este trayecto hacia la hegemonía se inició en la misma Francia unificando expresiones historiográficas significativas y, en esta conquista, pudo haber contribuido la gravitación de París, ciudad a la que se trasladó la revista después de haberse iniciado en Estrasburgo. También contribuyó el aire de novedad que inhalaron los patrocinadores de la escuela porque, con su concepto de la historia como ciencia social, atrajeron a nuevas camadas de especialistas y, en relación con el tema que nos interesa, abrieron una vía indirecta para que Pirenne permaneciera

[13] Prevenier, «Ceci n'est pas un historien», pp. 556 y ss.

vigente allí donde se estudiaba la época medieval o los orígenes del mundo burgués. Incluso Pirenne adquirió por este medio un certificado de moderno estudioso del pasado. Con estas condiciones, la matriz ideológica y científica de sus teorías sustentó elucidaciones del factor mercado que rebasaron al medievalismo. Intérpretes como Paul Sweezy, André Gunder Frank, Immanuel Wallerstein, Fernand Braudel y muchos otros hablan de la magnitud del enfoque (algunos de los mencionados recibieron más notoriedad de la que merecían)[14]. Esta influencia revive hoy en la ortodoxia neoclásica que confirma la actualidad de su interpretación. Recordémosla.

Hasta comienzos del siglo VIII, afirmó, hubo capitalismo en Europa porque, prolongándose la economía de la Antigüedad, circularon mercancías y dinero. Entonces ese régimen se desvaneció con la expansión musulmana, que interrumpió los lazos comerciales por el Mediterráneo, lo que habría originado una economía natural sin intercambio, de lo que surgió el concepto de que Carlomagno sería inconcebible sin Mahoma, tesis que rebajaba considerablemente la importancia de la germanización derivada de las invasiones[15]. El dominio con su tendencia autárquica y su economía natural fue, en consecuencia, la antítesis del intercambio monetario y mercantil que definiría al burgués. Recién en el último cuarto del siglo XI, cuando la organización árabe declinó y las naves volvieron a transitar, reaparecieron los mercaderes, en principio vagabundos, y con ellos el intercambio. Ese comercio necesitaba lo que el señor le negaba, independencia para comprar y vender, y ese dispositivo de oferta y demanda socavaría la economía de subsistencia hasta entonces predominante. Esa prerrogativa se debió ejercer en un ambiente particular al que no llegaban las restricciones que pesaban sobre los siervos: la ciudad. Sería esta el reducto de los hombres libres, con lo cual retomaba un aspecto de la tesis de Thierry. Ese burgués comercial de la primera instalación se dedicó a fabricar manufacturas para vender y, por eso, se hizo artesano y fue comerciante por derivación. Empezaba entonces su larga epopeya respirando un aire ciudadano que lo inmunizaba de la servidumbre *(Stadtluft macht frei)* habilitándolo para la operación que concretaba su ser social. Por ello, la definición inaugural del

---

[14] Análisis crítico de estas posiciones en Astarita, *Desarrollo desigual.*

[15] Prevenier, «Ceci n'est pas un historien», p. 559; Warland, «*L'Histoire de l'Europe* de Henri Pirenne».

burgués fue jurídica e institucional, en tanto la ciudad era un *îlot juridique,* es decir, *une veritable inmunité* habitada por *une classe juridique* opuesta a las jurisdicciones señoriales[16]. Si, en términos globales, se ve una filiación conceptual con Adam Smith, la connotación que se acaba de mencionar (que lleva a pensar en un historiador menos económico y más institucional de lo que se cree) empalma con el institucionalismo de Douglass North aplicado a los orígenes del capitalismo[17].

Esos actores de la Edad Media que, en calles y barrios, se consagraban a sus oficios crearon el burgo creándose a sí mismos y procuraron organizarse en asociaciones juradas de carácter territorial llamadas comunas. Fue un alumbramiento no siempre deseado por el señor que, a veces, pretendió ser el Herodes del niño y creó condiciones para el enfrentamiento. No obstante, el tráfico mercantil enriqueció a los mercaderes que Pirenne estudió en Flandes: Brujas, Gante o Ypres fueron lugares donde alcanzaron, en el siglo XIII, prosperidad e independencia, en contraposición al XV, en que defendieron sus privilegios oponiéndose al capitalismo. Si tomamos en cuenta ese desarrollo que culminaba hacia el año 1300, vemos que el bosquejo coincide con las dos edades que Marc Bloch confirió a la época medieval (establecía la separación hacia el año 1100)[18].

Este modelo dual de un principio activo (el comercio) disolviendo a otro sin movimiento (la economía natural), con el comerciante como operador revolucionario, explicó, para Pirenne, el periodo posterior al año 1050, impugnando así la interpretación de un origen militar y feudal de las comunas[19]. Consideraba que el comercio era algo más que circulación de mercancías: era capitalismo, y el capital mercantil pasó a ser la categoría organizadora de su representación histórica. Ello obedecía a un pensamiento inspirado en Adam Smith y, en artesanos y mercaderes, vio la génesis de las ciudades. La prueba, respondiendo a criterios de exégesis positivista, podía ser filológica y afirmó que, hasta principios del siglo XII, los términos *mercator* y *burgensis* eran sinónimos[20]. Concluyó en que el mercader había forjado el mundo burgués.

---

[16] Pirenne, *La democracia urbana,* pp. 119 y ss.

[17] Howell, «Pirenne», p. 300; North y Thomas, *El nacimiento;* Epstein, «Regions», pp. 2-50.

[18] Bloch, *La sociedad feudal,* I y II.

[19] Packard, «The Norman Communes», pp. 338-347.

[20] Pirenne, *La democracia urbana,* p. 39.

Otro criterio agregó al modelo[21]: no solo pensaba que el capital comercial se generó en el comercio, sino que también postuló que una persona dedicada exitosamente a una actividad económica era inepto para dedicarse a otras tareas, y de aquí devino la importancia que le otorgó al comerciante que llegaba desde afuera del sistema.

Contemplado en perspectiva, el capitalismo pasa a ser aquí la sustancia eterna que solo conoce eclipses de los que vuelve para demostrar que nunca abandona nuestra civilización, más allá de que cada periodo tendría una clase distinta de capitalistas[22]. Esa sustancia se encarna en el hombre de mercado y, con él, se desplaza por donde se le permite transitar erosionando a la economía natural. Sin embargo, en el Medioevo no suprimió de inmediato a las fuerzas tradicionales y los mercaderes debieron enfrentarlas con las comunas.

Sus demandas, aun cuando fueran modestas, quedaron atadas a una impronta revolucionaria. Asomó así la prehistoria de 1789, no solo porque, según la concepción entonces generalizada del historiador liberal, comenzaba a formarse el ciudadano con la supuesta liberación de los siervos, sino también porque el ascenso burgués no estuvo exento de luchas y fue en sí mismo conflicto, aun cuando no se haya expresado en las calles de la ciudad. El motín urbano fue un episodio importante, posiblemente el de mayor significado de todos los que jalonaron el desenvolvimiento del nuevo sujeto social aunque, en este tema, se le puede aplicar a Pirenne lo que Claude Debussy dijo sobre Richard Wagner para enfatizar que más bien agotó lo existente y no abrió la modernidad, de que fue un ocaso que algunos tomaron por aurora, ya que su concepción representa un estadio declinante de la tesis liberal clásica sobre el carácter radical de las luchas burguesas. En esta línea Pirenne mostraba, por ejemplo, el levantamiento de Cambrai de 1077[23]. Describió, aunque en dosis homeopáticas, cómo se imbricó la denuncia contra el prelado simoniaco con el movimiento por la democracia urbana y cómo se organizó la comuna jurada por todos, constituyendo un instrumento de liberación económica de las ciudades del norte de Francia y de la Alemania renana. Los burgueses enfren-

---

[21] Witt, «The Landlord and the Economic Revival», pp. 966 y ss.

[22] Pirenne, *La democracia urbana,* p. 28.

[23] Pirenne, *La democracia urbana,* pp. 94 y ss.

tando al abad o al obispo representaban esos comienzos, y sus luchas eran de la misma índole que las que protagonizaron la década transformadora de 1640 en Inglaterra o el 1789 francés, con lo cual diluyó toda diferencia entre pasado y presente, o bien esa diferencia la redujo a una magnitud cuantitativa, ya que el burgués entraba por la claraboya de la teoría en la inmortalidad conceptual. Nos es dado conjeturar que ese lazo con revoluciones posteriores que se repitieron por Europa y América debió de nutrir la idea de que el movimiento comunal habría sido un fenómeno histórico universal.

Subrayemos que, en las elaboraciones, las luchas no desaparecieron, pero disminuyeron su importancia si se compara con el lugar que les había dado Thierry, en la medida en que, para él, la cuestión central radicó en la circulación de mercancías y la organización jurídica que el burgués lograba con apoyo de las monarquías, punto de vista compartido por investigadores de diversos países[24]. La burguesía surgió así de una integración fluctuante de altruismo (con nuevas ideas de justicia) y crudos intereses materiales, en un proceso por el cual, si el mercado la creaba, el amparo jurídico e institucional contribuía a su desarrollo.

Adaptaciones nacionales

Este parámetro fijó el horizonte historiográfico europeo occidental[25]. Su vigencia supuso intérpretes locales y adaptaciones.

Carl Stephenson (1886-1954), que fue un notable medievalista norteamericano, adecuó el argumento a la historia inglesa. Sostuvo que, en el periodo anglosajón, el burgo era un microcosmos que no se diferenciaba del entorno agrario; allí casi no existía comercio y los burgueses constituían grupos rurales que solo se transformaron en comunidades urbanas después de la conquista normanda, cuando se generó el comercio[26]. Para el ámbito español, Luis García de Valdeavellano hacia 1950 y 1960 condensó estos criterios y, con ellos, abordó la génesis de la burguesía medieval. Esta habría llega-

---

[24] *Vid.* por ejemplo Di Corcia, «Bourg, Bourgeois», pp. 207-233.

[25] Esquema similar al de Pirenne en Hutchinson, «Oriental», pp. 413-432. En países socialistas la influencia de Pirenne fue menor. *Vid.* Kazhadan, «Soviet Studies», pp. 7 y ss.; Borgolte, *Sozialgeschichte,* pp. 2 y ss.

[26] Tait, *The Medieval English Borough,* p. 68, exposición de la tesis; el libro se consagró a su refutación.

do desde Francia, con lo cual adoptó una idea de su maestro Claudio Sánchez Albornoz sobre la debilidad de la burguesía hispánica, y esa burguesía de francos se afirmó con el mercado, con la organización legal y con la defensa de su situación[27].

Por lo demás, el paradigma asentó el entendimiento en límites rígidos, desde el momento en que la hipótesis de la revuelta burguesa como un momento de reproducción del feudalismo no tenía cabida. Se había internalizado una opinión compartida, manifestada en 1958 por los profesores estadounidenses John H. Mundy y Peter Riesenberg, cuando aseveraron que la sola formación de una comuna implicaba un acto revolucionario, y que el periodo que abarcaba desde finales del siglo X a principios del XIII «was the age of the rise of the town and its liberty», expresión en la que es necesario retener que la inseparable reunión de ciudad y libertad puntualiza una época de glosas sobre el tema[28]. Así entendió el movimiento comunal de Santiago de Compostela Luis Vázquez de Parga: como un alzamiento similar al que se dio en otras partes, y que la burguesía protagonizaba para lograr su autonomía política y económica[29]. En la misma sintonía, Jean Gautier-Dalché planteó que los burgueses españoles, al igual que sus congéneres de Francia, buscaban su plena autonomía suprimiendo el poder eclesiástico y procuraban que el derecho fuera consignado en una carta jurídica[30]. La tesis de una burguesía que, en la Edad Media, adelantaba el calendario fue tan aceptada que se la repitió aun contra las evidencias del burgo señorial[31].

Sin embargo, esa dialéctica de servidumbre feudal y libertad burguesa fue obstruida por el concepto jurídico del positivismo ya que, sin advertir que la servidumbre no era una pura declaración, el entendimiento de las rebeliones fue afectado por la exégesis formal. Gautier-Dalché, por ejemplo, afirmó que en el fuero de Sahagún se consideraba a los vasallos del abad como libres y, por consiguiente, estos no luchaban por la libertad personal[32]. La simple

---

27 García de Valdeavellano, *Orígenes de la burguesía en la España medieval;* Sánchez Albornoz, *España un enigma histórico;* Ammann, «Vom Städtwesen Spaniens», pp. 110 y ss.

28 Mundy y Riesenberg, *The Medieval Town,* p. 53.

29 Vázquez de Parga, «La revolución comunal en Compostela», pp. 683-703.

30 Gautier-Dalché, «Les mouvements urbains», pp. 54 y ss.

31 Cfr. Gutiérrez Nieto, «Tipología de los movimientos sociales», p. 30.

32 Gautier-Dalché, «Les mouvements urbains», p. 52.

posibilidad de moverse de un lado a otro (aunque fuera con condicionamientos y restricciones) justificaba ese concepto de libertad[33].

Antes de pasar a la crítica de Pirenne, notemos que la tesis de un origen francés del feudalismo y de las ciudades que, en su momento, compartieron diversos autores fue revivida a comienzos del nuevo milenio por Robert Bartlett en un libro que tuvo amplia repercusión[34].

VARIACIONES Y APERTURAS DE LA VISIÓN CLÁSICA

Determinados autores elaborando bajo los lineamientos de Pirenne se apartaron en pormenores de su propuesta. Entre ellos está la historiadora alemana Edith Ennen, quien consagró una ponderada obra a la ciudad medieval[35].

De entrada, y en puntos de importancia, se destacó por ampliar las perspectivas de Pirenne, empezando por la formación urbana[36]. Sobre este asunto no se redujo a un único carril, sino que vio tres secciones geográficas: por un lado, la septentrional (Escocia, Irlanda, norte de Alemania, Escandinavia, y zonas eslavas), donde, sin antecedentes romanos, la ciudad se desarrolló a partir del asentamiento eslavo (el *grod* defensivo militar) y normando (el *wik,* reducto de intercambios); por otro lado, la zona occidental al norte de los Alpes, en las cuencas del Rin y el Danubio, con mayor influencia romana y donde, junto a la *civitas* y al *castrum,* se extendía un suburbio de mercaderes y artesanos; y, por último, el área mediterránea heredera del Imperio romano en la que hubo continuidad urbana.

En lo que respecta a nuestro tema, siguió en parte las divisiones dadas por Pirenne entre un Medioevo precomunal en el que prevalecía el poder señorial y una segunda etapa, que se iniciaba en el siglo XI, de renacimiento comercial, división del trabajo y mercado[37]. En esta segunda etapa surgían movimientos que, a veces, se

---

[33] Ammann, «Vom Städtwesen Spaniens», p. 127. Es el concepto que también tenía Sánchez Albornoz.

[34] Bartlett, *La formación de Europa.*

[35] Ennen, *Die Europäische Stadt.*

[36] Ennen, «Les différents types», pp. 397-411; *id., Frühgeschichte der europäischen Stadt.*

[37] Ennen, *Die Europäische Stadt,* pp. 105 y ss., para nuestra cuestión.

transformaban en revolucionarios y, en ese caso, estuvieron destinados a conseguir paz y libertad. La primera era una necesidad del comercio, mientras que la segunda era una aspiración de los habitantes que compartía la Iglesia en tanto pretendía independizarse del poder laico. Fue también la época de la comuna y de la asociación en sus múltiples formas, en la medida en que, frente a los señores, no se plantaban individuos aislados. Sin embargo, advirtió que es falsa la opinión de que la comuna no tuvo antecedentes o que solo se constituyó en el transcurso de este último proceso. Sus precedentes estuvieron en las guildas de mercaderes y en el derecho que estos necesitaban, tanto como en funcionarios judiciales que eran nombrados por el señor a quien le debían fidelidad y asimismo en agrupaciones de vecinos.

Teniendo en cuenta que la paz era pedida por campesinos, por comerciantes y por la Iglesia, dio cuenta de una participación social más amplia que la contenida en la tesis de Pirenne. Ese movimiento de la paz, que apareció en los últimos años del siglo X en Aquitania, donde el poder central era débil y profunda la anarquía, se conectó con la promoción comunal, estableciendo así un precepto que sería retomado por otros historiadores. Efectivamente, en Francia se desarrollaron asociaciones juradas diocesanas y urbanas, volviéndose, en muchos casos, contra el obispo que dominaba la ciudad. Esto no significa que haya establecido una igualación entre la paz de Dios y las corporaciones de la ciudad, aunque destacó que eran similares los objetivos (la defensa de la paz) y los instrumentos (la acción colectiva cementada por el juramento). La misma polivalencia del movimiento eclesiástico y urbano se manifestó en la lucha por la libertad. En Francia, en el siglo XI, se trataba de separar el poder laico del eclesiástico, y esto se ligó a una religiosidad más profunda, evangélica, destinada a imitar a Cristo. En este tema estableció un parentesco entre los movimientos comunales, dirigidos contra los prelados que manejaban el poder temporal urbano, y las tensiones heréticas, aunque el problema no lo desarrolló y ni siquiera lo enunció apropiadamente en sus principales determinaciones.

Ennen señaló por otra parte que, en Alemania, las comunas se vincularon con la Querella de las Investiduras, es decir, con la lucha entre el pontífice y el emperador. En esa pugna las ciudades tomaron partido por uno o por otro, y amplias porciones de la población adoptaron la plataforma reformista fomentándose mo-

vimientos contra la simonía y contra los eclesiásticos. En ese transcurso aparecieron las conjuraciones y las protestas, algunas muy agudas, como la de Colonia de 1074 contra el arzobispo, que estuvo dirigida por los mercaderes. En esa inestabilidad, los vecinos seguían su propio derrotero, a veces de ayuda y a veces de confrontación; en ocasiones estuvieron a favor del imperio contra los obispos, en ocasiones se enfrentaron al emperador. En todo caso, convirtieron a su ciudad en un factor político, situación que ha sido reconocida por medievalistas posteriores.

Otro aspecto de interés en Ennen es acerca de los participantes de las luchas. Por un lado estaban los mercaderes, sector superior de las ciudades hacia el año 1100 (eran los *optimi, prudentiores, meliores*). Por otro estaban los vasallos de los aristócratas o del señor, situados en posición servil: eran los ministeriales que desarrollaron su propia conciencia de grupo y solían enfrentarse al obispo. De manera convencional, Ennen se limitó a mencionar a los sectores medios y bajos, y toda esta estratificación la vio a su vez contenida y modificada de manera constante por una fuerte movilidad ascendente. De manera adecuada con esta perspectiva, solo distinguió las luchas de la elite porque sus miembros eran quienes dirigían y conquistaban los réditos de la movilización, mientras que el pueblo bajo casi no entró en su visión y apenas lo mencionó para recordar que también participaba.

Destacó la igualdad jurídica de sus habitantes porque, con el ordenamiento urbano, las diferencias de estatutos legales fueron reemplazadas por la desemejanza económica. En esto se acercó más a Pirenne que a historiadores posteriores, que, por lo menos para determinadas ciudades, vieron esa igualación como resultado del *ban* señorial, es decir, como producto del derecho jurisdiccional. Aquí pareciera que Ennen reflexionó aspirando al sentido general aunque tuvo la mirada puesta en algunas de las grandes capitales del comercio y de las artesanías; ello justifica su afirmación de que la opresión del señor fue reemplazada por la del patriciado (término que aquí adoptamos)[38], lo que parece decir que la del señor fue suprimida. Como otros autores, destacó los sucesos que se desencadenaron en Flandes con el asesinato de Carlos el Bueno

[38] Le Goff, «Tentative de conclusions», p. 448, lo excluyó de su análisis. Aquí se lo usará como lo emplean muchos historiadores. Por ejemplo Trombetti Budriesi, «Gli statuti di Bologna», p. 492.

en 1127, cuando los más ricos de la ciudad dirigidos por los comerciantes se unieron por juramento para influir en el nombramiento del sucesor del conde, acción que los llevó a conquistar la autonomía. Esto contribuyó para que, en ese condado, nacieran un derecho y un Estado modernos. También en Francia el movimiento comunal tuvo su *revolutionären Charakter* ya que, si bien no se eliminaron los señores de la ciudad, esta obtuvo una mayor independencia. En todos los casos, esa conquista permitió implementar una política económica favorable a la burguesía urbana.

De acuerdo con estas consideraciones, el eje de la argumentación de Ennen gira en torno a las tesis de Pirenne aunque con algunas modificaciones. La exposición abunda en informaciones, en ciertos momentos nos interna en parcelas de tipo institucional, la conceptuación no satisface una inquietud realmente teórica y lo más sustancioso en lo que a reflexión se refiere lo tomó de Weber, aunque no como cosmovisión sino como instrumento para descifrar alguna situación concreta, como ser la peculiaridad organizativa de Venecia. Las luchas en sí mismas apenas fueron tratadas.

Una de las cuestiones críticas que se le presentó a la tesis de Pirenne estuvo en quienes la admitieron para las ciudades flamencas o alemanas pero no para las que ellos analizaban fuera de esas áreas. Ha sido la posición del profesor de la Universidad de Florencia (de origen ruso) Nicola Ottokar, que no creyó que la concepción de Pirenne pudiera aplicarse a la ciudad italiana y al surgimiento de su comuna[39].

Estos últimos autores nos sitúan en los inicios de la crítica al esquema básico.

[39] Ottokar, «Il problema della formazione», pp. 355-383.

2. Crítica y abandonos de la visión clásica

Objeciones y nuevas perspectivas

Como sucede a menudo en una disciplina de base empírica, el pequeño paradigma sobrevive precariamente ante el registro de hechos. De manera gradual, algunos historiadores acorralaron a la tesis de Pirenne con datos históricos y, desde la teoría, se explicaron cuestiones del marxismo que los marxistas ignoraban. Comencemos por la crítica teórica, aunque aclaremos que, en esta, se sumó información empírica.

En este plano la concepción de Pirenne, afín a la de Adam Smith, fue objetada desde el materialismo histórico una vez que se revisaron conceptos hasta entonces omitidos. Algunas de las cuestiones que los marxistas habían dejado de lado eran realmente elementales para el investigador que pretendía situarse en ese sistema doctrinal como, por ejemplo, que el capitalismo se basa en una específica relación de producción y por ello se diferencia del antiguo régimen comercial. El iniciador de este criterio, cuya novedad se debía al olvido de Marx, fue Maurice Dobb (1900-1976), redescubriendo afirmaciones contenidas en *Das Kapital* que afectaban a la interpretación clásica. De este tipo era la tesis sobre las corporaciones que impedían que el maestro artesano se transformara en capitalista, así como impedían que los comerciantes se apoderaran de la producción; por consiguiente, en las ciudades solo hubo un capitalismo esporádico e inacabado porque la era de este sistema comenzó recién en el siglo XVI y en el ámbito rural[1].

Indudablemente, sobre la transición, Dobb reajustó problemas de acuerdo con los conocimientos que en historia económica se habían alcanzado en la década de 1940.

---

[1] Marx, *Das Kapital,* I, pp. 378 y ss., «Der Kaufmann konnte alle Waren kaufen, nur nicht die Arbeit als Ware». *Id.,* p. 743.

Su conocido libro sobre el desarrollo del capitalismo se iniciaba con una crítica a los supuestos efectos revolucionarios del capital mercantil[2]. Reveló que el comercio por sí mismo no había tenido secuelas disolventes sobre el feudalismo e ilustró su argumento con Europa oriental durante la Época Moderna. Allí hubo un intercambio muy activo entre los cereales y las manufacturas de Occidente, pero ese tráfico llevó a lo que Engels denominó la segunda servidumbre en lugares como Polonia y Alemania Oriental. También lo ilustró con la zona de Londres, donde un mercado de importancia no eliminó al *manor* feudal. A su demonstración le agregó la teoría de Marx sobre la ganancia del capital mercantil en contextos precapitalistas: el propietario de capital dinero absorbía valor de la circulación a través del comercio de inequivalentes, y ese beneficio no lo alentaba a transformar lo que existía. Dobb derribaba así la ilusión de una burguesía comercial revolucionaria en el Medioevo, y las ciudades que fueron sus residencias distaron de ser focos de la transición. Tampoco lo fueron los artesanos, apresados por las limitaciones del gremio, que impedía aumentar las cuotas de producción y renovar las fuerzas productivas. Afirmó que el capitalismo nació en el ámbito rural con el sistema de cooperación que Marx había tratado.

En todo esto en que predominaron evoluciones económicas, cabe preguntar si las luchas sociales habían tenido algún papel en la transformación. La respuesta es afirmativa, pero esa lucha estaba encasillada en un rol definido por la evolución estructural. Veámosla.

Dobb interpretó la crisis del feudalismo como un resultado del mal funcionamiento del modo de producción, en tanto los gastos crecientes de la clase de poder y la imposibilidad de satisfacerlos por una supuesta inmovilidad técnica llevaron a que aumentara el nivel de explotación al punto de agotar a la fuerza de trabajo. En una alocución didáctica dijo que el resultado fue «to exhaust the goose that laid golden eggs for the castle», y la crisis se precipitó en el siglo XIV como fenómeno endógeno, como hundimiento del modo de producción, y no como fenómeno externo comercial. O, para mayor precisión, Dobb no negó esa influencia externa que Pirenne creyó venida desde afuera de Europa, sino que la situó como una causa secundaria. En esto retomó un aspecto con-

[2] Dobb, *Studies*.

ceptual genérico de Marx diciendo que «the dissolving influence» que pudo haber tenido el comercio sobre el viejo orden dependió del carácter de este sistema, de «its solidity and internal articulation». En esa declinación entraba a jugar la lucha de clases debido a que los señores podían reaccionar intensificando la servidumbre, o bien podían ceder ante la presión de los campesinos y liberar el camino al capitalismo. El primer caso lo habría ilustrado la historia de España (aunque esta fue más bien una deducción de hispanistas inspirados por Dobb); el segundo la de Inglaterra, ya que las reivindicaciones pedidas por los campesinos en 1381 terminaron por cumplirse a medio plazo[3].

Otro aspecto que preocupó a los historiadores fue el origen del patriciado. Para Pirenne, el comercio instituía una burguesía extraña y opuesta al señorío y, por eso, las investigaciones que ubicaron su origen en el dominio o en íntima ligazón con este conmovieron la estabilidad del patrón admitido[4]. Se abría una percepción amplia de lo que hasta entonces había estado confinado en presupuestos arraigados, en tanto el patriciado en los siglos XII y XIII implicó, en ciertos casos, que una parte de la clase dominante cambiara el énfasis de sus actividades orientándose al comercio; en otros, surgió de la diferenciación económica de las comunidades, o bien emergió de los agentes dominicales y, solo en algunas situaciones, se verificaba el mercader aventurero descrito por Pirenne. De esa diversidad de orígenes brotaba también la heterogeneidad del sector porque, desde un molinero o desde un recaudador de impuestos al caballero de una abadía o al aristócrata con tierras, pasando por el artesano exitoso, entraban en el origen del patriciado un amplio surtido de contexturas sociales. A todas las unía su ligazón con el feudalismo. Es lo que expresó Lewis Mumford en un influyente libro sobre la ciudad en la historia que apareció en 1961: dijo que el interés de los investigadores se había concentrado frecuentemente en la lucha de los burgueses contra los señores des-

---

[3] También Tawney, *The Agrarian Problem,* y Kominsky, «Peut-on considérer?», pp. 551-569.

[4] Hibbert, «The Origins», pp. 15-27; Lestocquoy, «Les origines du patriciat urbain», pp. 143-148; Lopez, «Of Towns and Trade», p. 48; Espinas, «Les origines du patriciat», pp. 148-153; Viollet, «Les communes françaises», pp. 375 y ss.; Hansay, «L'origine du patriciat à Liège au Moyen Âge», pp. 696-701; Lestocquoy, *Aux origines,* pp. 41 y ss.; Brooke, *Europa*, p. 117; Romero, *La revolución burguesa,* pp. 324 y ss., y p. 362.

cuidando el papel que desempeñó el propio feudalismo en el fomento de las ciudades[5]. Esta fundamentada opinión se combinó con otras similares expresadas en lengua inglesa que se referían a la ciudad y al mercado como cualidades que los aristócratas alentaron, idea que naturalmente se unió a la que rebajaba el valor sedicioso de los movimientos comunales[6].

Las rebeliones en el medievalismo marxista

La concepción de Dobb intervino para que la atención de los investigadores ingleses se concentrara en 1381 y, en especial, la del medievalista que integró el círculo hoy famoso del Communist Party Historians Group: Rodney Hilton. Con estos conceptos no existió revolución urbana burguesa en el feudalismo y sus investigaciones presentaron los primeros gritos por la libertad proferidos por los *yeomen* (campesinos ricos) a partir del siglo XIV[7]. Por lo demás, en libros y artículos de esa famosa escuela las revoluciones urbanas de los siglos XI y XII no figuraron, lo que no es un dato menor teniendo en cuenta la importancia que estos historiadores asignaron a las luchas sociales[8]. De manera significativa, en las acreditadas polémicas sobre la transición al capitalismo, la de Dobb con Sweezy y la que generó Brenner, la cuestión solo fue tocada de manera incidental para remarcar su nula significación en el proceso que se estudiaba.

Con todo, en ese vacío debe de notarse una excepción que ha sido planteada por Hilton y confirmada por otros especialistas porque, en la revolución antifeudal de 1381, los vecinos de St Albans y Bury St Edmunds, sometidos a señorío eclesiástico y que carecían de los derechos políticos que tenían otras ciudades, se rebelaron contra sus prelados[9]. Algo similar sucedió en Cambridge contra las prerrogativas de las autoridades universitarias que gozaban del

---

[5] Mumford, *La ciudad en la historia*, p. 189.

[6] Bark, *Orígenes;* Reynolds, *Kingdoms and Communities; id.*, «Government and Community», p. 97.

[7] Hilton, *Siervos liberados.*

[8] Los historiadores marxistas británicos se ocuparon de su país; *vid.* Pantaloni, «Fra scienza e poesia», p. 365.

[9] Hilton, *Siervos liberados,* pp. 261 y ss.; Whittle y Rigby, «England: Popular Politics», p. 72 y ss.

fuero clerical. El análisis de Hilton sobre estos sucesos sigue vigente. Por un lado, reeditó una cualidad de los marxistas británicos de describir interpretando y no ignoró las circunstancias económicas y sociales que llevaron a la revuelta. Por otro lado, distinguió los componentes de clase y de fracción de clase que convergieron en el movimiento. A su vez, evidenció que las luchas comunales no solo se dieron en su forma pura, sino que también pudieron mimetizarse con movimientos de otras características, como fue el levantamiento de 1381, que tuvo una connotación procapitalista.

Desde este centro de la historia social, pasemos ahora a la periferia.

En Argentina la influencia francesa se cruzó con la británica y esa mezcla se combinó con intereses políticos nacionales, aunque la tradición española tuvo su influjo a través de Sánchez Albornoz. De esa mezcla surgió un trabajo sobre las revoluciones burguesas de la España medieval elaborado con ayuda del materialismo histórico. Algunas cuestiones de orden general son de prioritaria consideración.

Entre medievalistas hispanos y latinoamericanos el influjo de Dobb no comenzó con la publicación de sus *Studies* (en 1946) sino con la tardía traducción al castellano de este libro (en 1971). Esa influencia condujo a la controversia sobre los modos de producción en América Latina, mención que sitúa en su contexto a la medievalista argentina Reyna Pastor de Togneri (Buenos Aires, 1931). Bajo el influjo de Dobb, Reyna Pastor cambió el planteo aseverando en un estudio de 1964, basado en las rebeliones de Sahagún y Santiago de Compostela, que no hubo una revolución burguesa en el siglo XII sino solo rebeliones que no alteraron el sistema[10]. Aquí se mezclaron remedo e ingenio.

Como había hecho García de Valdeavellano con Pirenne, Reyna Pastor adaptó a Dobb a la situación castellanoleonesa para afirmar que el burgués de la Edad Media, lejos de aspirar a la superación del feudalismo, vivió de ese sistema ganando en la diferencia de precios entre lo que compraba y lo que vendía. Desde un principio, habría averiguado que debía apropiarse de valor en circulación; para ello, necesitaba controlar el mercado y ese fue el objetivo de la rebelión comunal.

Sin embargo, la comprobación de esta teoría fue francamente inapropiada. Para García de Valdeavellano, la causa de la rebe-

[10] Pastor de Togneri, «Las primeras rebeliones burguesas», pp. 13-101.

lión era tan obvia que no necesitaba demostrarse, y omitió probar su punto de vista más allá de la evocación de textos legales, demostrativos, según su criterio, de las primeras libertades burguesas. Reyna Pastor, por su parte, apeló a larguísimas transcripciones de las crónicas, pero el lector recorre en vano esas páginas esperando que le señalen algún indicio sobre el control del mercado. El resultado decepciona porque, definitivamente, la tesis de Dobb fue una petición de principios, y es inevitable que esa lectura, antes de la investigación, haya condicionado el resultado del estudio. En un aspecto sustancial, este método es el de la sociología histórica, disciplina en la cual importa el modelo interpretativo y, una vez expuesto, se trata de constatarlo en la realidad histórica. En este caso, ese procedimiento se disimuló detrás de fuentes primarias.

De todos modos este juicio, que apunta contra el improductivo apriorismo teórico, no debe ocultar el aporte[11]. Por un lado, y librándose al imperio de una sociología que hacia 1960 obtenía en Buenos Aires rango académico, Reyna Pastor demarcó un espacio geográfico y temporal estableciendo el cuadro de los sucesos. No es una cuestión secundaria porque remite a la problemática de las coyunturas revolucionarias que tuvieron expresiones evidentes en la época capitalista entre 1917 y 1922 y entre finales de 1960 y principios de la década siguiente. En sociedades precapitalistas, se han indicado igualmente algunas de esas olas insurrectas, cuestión que invita a ver por igual parejos condicionamientos estructurales en distintos espacios junto a la difusión de noticias o rumores[12]. Por otro lado, con la aplicación de Dobb, el medievalismo de los hispanistas dispuso de un punto de vista que habilitaba otro rumbo. El saludo recargadamente entusiasta a ese artículo por parte de algún historiador español que se abría hacia una nueva historia se disculpa.

Si se observan las cosas cuidadosamente, no cuesta advertir que Pirenne sobrevivía en Reyna Pastor cuando afirmaba que la

---

[11] Es un principio de la crítica que suele olvidarse porque, como decía Schopenhauer, es más fácil descubrir en una obra sus errores puntuales que dar cuenta de la totalidad de su valor.

[12] García Mac Gaw, «De la tragedia a la farsa», los levantamientos de esclavos sicilianos (*ca.* 136-132 y 104-100 a.C.) estuvieron marcados por una concentración de resistencias en Minturnae y Sinuessa en el Lacio, Roma, Delos, el Ática, Nuceria (en Salerno) y Capua.

burguesía se originó por migración de los francos aunque, en realidad, ese esquema reaparecía por su fidelidad a Dobb ya que, para este, el comercio era tan ajeno al feudalismo como lo era para Pirenne. En consecuencia, ese mercado no perteneció, según Dobb, al feudalismo, y la declinación de este sistema se debió a sus contradicciones internas, es decir, a la economía rural. Reyna Pastor respetó estos conceptos por los que el mercado era expulsado conceptualmente del feudalismo, y el economista historiador que iluminaba su camino terminó por encandilarla sin dejarle ver los hechos. Comprendamos la cuestión examinándola de cerca.

El burgués de Sahagún y Santiago de Compostela, concluyó Reyna Pastor repitiendo lo que Dobb dijo sobre el mercader, se rebeló para lograr el control del mercado. El presupuesto era que los artesanos de esas villas eran capitalistas comerciales al mismo tiempo que aspiraban a serlo, lo que es un contrasentido porque, si se habían enriquecido con el comercio, ya tenían derechos de monopolio para volcar a su favor los términos de intercambio y, si luchaban para conseguir el monopolio, no se explica cómo se habían enriquecido con el comercio. A este desacierto se agregó el descuido de decir que el artesano era capitalista, concepto que también tenía García de Valdeavellano, algo comprensible en su marco conceptual smithiano. En Pastor de Togneri, es más difícil establecer dónde radicó la fuente del yerro. Tal vez no se percató de que Dobb diferenciaba la economía del artesano destinada a lograr valores de uso de la actividad del mercader orientada al valor de cambio. La cuestión aporta criterios para nuestras preocupaciones.

La no inclusión del artesano en la economía del beneficio fue explicada por Dobb por las regulaciones gremiales que mantenían al maestro en la condición de un capitalista potencial, como dijo, por otra parte, el padre de la teoría crítica en un texto que permaneció prolongadamente desconocido[13]. Por consiguiente, desde un punto de vista teórico, no habría fundamentos para los objetivos de control de mercado que Pastor adjudicó a los artesanos rebelados. Esta observación se ajusta a lo que han sistematizado algunos medievalistas y se cimentó en la igualación de los objetivos económicos de las dos grandes ramas de productores en dependencia

[13] Marx, *El Capital. Libro 1. Capítulo VI. Inédito.*

señorial, porque tanto campesinos como artesanos buscaban en las transacciones satisfacer su consumo[14]. Solo de manera marginal aparecía, por lo menos en este estadio del desarrollo, el valor de cambio como meta, y esa confluencia de intereses explica que las economías domésticas de ambos sectores convivieran de manera secular sin alterarse mutuamente, e incluso hubo muchas formas mixtas. Esto lleva a postular dos niveles diferenciados porque, mientras que el mercader establecía un comercio asimétrico con el campesino y con el artesano, estos dos productores establecían entre sí un tráfico de equivalentes[15].

La exposición de Reyna Pastor lleva a otros aspectos.

El primero es que un modelo apriorístico que se implantó sobre la realidad histórica solo permitió mirar las crónicas sin examinarlas, rasgo que instruye sobre que investigar no se reduce a ver documentos, como muestra Dobb, que eludió ese apriorismo basándose en fuentes secundarias. La cuestión se sitúa entonces en un andarivel que no es documentalista, porque sobrevuela en esto la mucho más profunda oposición metodológica entre Hegel y Marx por un lado, y, por otro lado, Kant y Weber, a lo que ya se aludió.

Un segundo aspecto es que la aprehensión de la teoría por parte de Reyna Pastor estuvo signada por las condiciones que imponía, a través de Pirenne, la doctrina del mercado. El espíritu de Adam Smith reaparecía en su cuadro sobre el principio de esa burguesía, teniendo aquí la palabra «principio» una doble connotación, porque era el comienzo (aceptaba que la burguesía llegó desde el exterior por los caminos del comercio) y era el fundamento mercantil lucrativo de toda persona que no era señor o campesino. El postulado derivaba de una presunción ya vista, y que fue central para Pirenne, consistente en ver al señorío como una economía natural no apta para crear circulación de mercancías. El resultado deja su enseñanza: Reyna Pastor estaba convencida de haber dado la vuelta a la interpretación tradicional, pero, en realidad, había logrado un paso mucho más pequeño de lo que creía. Es una moderación esperable cuando las cosas se examinan con distanciada serenidad, ya que los historiadores avan-

---

[14] Hilton, «Medieval Market Towns», pp. 3-23.

[15] Descimon, «Structures d'un marché», p. 1140; Hilton, «Feudalism and the Origins of Capitalism», p. 18.

zamos con jornadas más breves de lo que solemos presumir. Esto nos dice que elevar el método a la condición de llave que todo resuelve conduce al pensamiento repetitivo, o sea, a la fecundación del dogmático.

Una última consideración se refiere al nexo entre historia que se estudia e historia que se vive, porque Reyna Pastor posteriormente se orientó hacia aquello que la política de los setenta puso en primer plano: la transformación revolucionaria de la economía, cuestión que ya estaba entre líneas en su análisis del movimiento comunal. Estudió ese cambio analizando la transición del feudalismo al capitalismo en Castilla con la ayuda de Dobb (algo similar hicieron otros medievalistas de la periferia)[16]. Además se valió, como ya se dijo aquí, de ciencias vecinas a la historia: entre ellas, la sociología que en Buenos Aires había renovado Gino Germani. A este último le corresponde un pensamiento sobre el país de esa época que enmarca y explica la producción de Reyna Pastor: Argentina es un país moderno sin desarrollo. Era una forma de sintetizar el desnivel entre cultura y economía.

Otras deserciones de la visión clásica

En esa elaboración argentina sobre un tema hispánico, se estableció un parámetro distanciado de Pirenne similar al que se impuso en España en el último cuarto del siglo XX. En esos años los medievalistas ibéricos valoraron la economía rural en detrimento de los burgueses y, llevados por el viento de la modernidad, procuraron desligarse de las ideas de Sánchez Albornoz, conformadas por un enfoque liberal e institucionalista.

Cuando su concepción predominó, las monografías sobre nobles o campesinos reunieron una infinita gama de subconjuntos compaginados según preceptos jurídicos y, en *Cuadernos de Historia de España* (una publicación guía entre 1945 y 1975 fundada y dirigida por Sánchez Albornoz), pueden consultarse esos árboles sin bosque. Con la renovación posterior, y bajo la influencia del materialismo histórico, esa meticulosa taxonomía fue permutada por la más simple oposición entre señor y campesino, que se

[16] Franco Júnior y Da Motta Bastos, «L'histoire du Moyen Âge au Brésil», pp. 125-131.

concibió como la única antítesis generadora de un cambio estructural[17]. Esta idea estimuló los exámenes del problema agrario, y Julio Valdeón Baruque encauzó, en la década de 1970, ese giro hacia las luchas campesinas[18]. De este clima participó Carlos Estepa Díez, un historiador que a veces usó categorías del materialismo histórico; a él le debemos una pequeña contribución al estudio de las rebeliones de España distinguiendo cuestiones subestimadas por autores previos[19]. Por un lado, detectó el carácter agrario de esas ciudades; por otro, aventuró que se trataría de un movimiento antiseñorial de burgueses y campesinos. El relieve que otorgó a la impronta agraria del levantamiento burgués no pasó de ser una sugerencia con una justificación estrafalaria: dijo que la conexión entre ámbitos urbano y rural se explicaba por sí mismo, «aunque solo fuera debido a la convivencia». Advertir que la convivencia solo agudiza la hostilidad cuando los intereses son contrapuestos pertenece a la esfera de lo obvio; basta recordar la relación entre capital y trabajo. Expresado de otra manera, no mostró, sino que dio por sentado que, entre burgueses y campesinos, hubo afinidad de objetivos para enfrentar al señor. Dicho esto, pasemos a otro ámbito.

Dobb fue tomado en Francia en los años 1960 y 1970, según descubre un muestreo rápido de obras influyentes dedicadas al feudalismo y a la transición[20]. A esto se agregaron críticas al concepto de Pirenne de una economía sin intercambios en la Edad Media, así como se impugnó la sucesión de economía natural y economía monetaria[21]. Las objeciones se multiplicaron, y estudios como los de Pierre Toubert no dejaron dudas sobre que la primera

---

[17] Esta periodización sigue a la distancia al proceso político. Una causalidad maquinalmente política en Menjot, «L'historiographie» y Rucquoi, «Spanish Medieval History», pp. 123-143.

[18] Valdeón Baruque, *Conflictos sociales*.

[19] Estepa Díez, «Sobre las revueltas burguesas», pp. 291-307; *id., Estructura social*, pp. 86 y ss.

[20] Bois, *Crise du féodalisme;* Soboul, *Problèmes paysans;* Vilar, *La Catalogne*. Se debe tener en cuenta también la influencia indirecta. *Vid.* Ikni, «La question paysanne», pp. 190 y ss.; el historiador ruso Anatoli Ado desarrolló las tesis de Dobb aplicándolas al campesinado e influyó en los historiadores marxistas franceses que revisaron la concepción de Georges Lefebvre sobre el tema.

[21] Doehaerd, «Au temps de Charlemagne», pp. 268-280; Lombard, «Les bases», pp. 143-160; *id.*, «Mahomet et Charlemagne», pp. 188-199; *id., Espaces et réseaux;* Prevenier, «Ceci n'est pas un historien», p. 564.

economía dominical era compatible con circulación mercantil y espacios protourbanos[22].

Entretanto, los conflictos premodernos no tuvieron el lugar que se les dio en Inglaterra, rasgo que, en parte, se relacionó con peculiaridades nacionales. Los historiadores británicos sustentaron un espontáneo rechazo al positivismo *of the master narratives* de su país que los afirmó en la importancia de la lucha de clases sin molestarse por influencias externas, a pesar de declararse próximos a Bloch, Febvre y Braudel[23]. En Francia, por el contrario, la escuela de los *Annales* fascinó a muchos jóvenes que emprendían su camino desde el marxismo (fascinación que levantó las diatribas de *La Nouvelle Critique,* la *revue du marxisme militant* del Partido Comunista, cuyos *militants-soldats* denunciaron a esa escuela como «un repère d'historiens bourgeois»[24]) y, ante esos novatos, la jerarquía se grabó para permanecer inalterable: ayudados por un reclutamiento amplio (que permitió incorporar a las instituciones oficiales a marxistas como Jean Chesneaux o Pierre Vilar, evitando que se convirtieran en francotiradores (estrategia en la que Braudel desempeñó su rol), las cabezas de *Annales* (los llamados mandarines) iban a imponer las normas, a calificar o descalificar, a señalar el rumbo y la modalidad de trabajo. La cuestión se delimitó, por lo menos para quienes se consagraron al estudio de las épocas medieval y moderna[25]. Esa supremacía marcaba la aspiración al predominio de una escuela que se alimentó por sí misma para terminar ofreciendo un contenido notoriamente endógeno, por lo que puede ser definida como un grupo cultural cuyos miembros se unieron y siguen unidos por una forma de investigar y de escribir, a lo que se agrega el reconocimiento de padres fundadores, la inscripción en una familia de asimétricas alianzas y el poseer lugares de pertenencia[26]. En esa identidad cuenta la sensación de pertenecer al lugar que pocos alcanzan, espejismo que excita la animosidad de muchos excluidos (algunos siempre miraron a los

---

[22] Toubert, *Castillos, señores y campesinos; id.,* «La part du grand domaine».

[23] Hobsbawm, *Años interesantes,* p. 264; *vid.* también Pantaloni, «Fra scienza e poesia», pp. 365 y ss.

[24] Matonti, «Les "bricoleurs"», pp. 95-114; Rodinson, «Autocrítica», pp. 74 y ss.

[25] Vilar, «La figura de Fernand Braudel», p. 18; Halperin Donghi, *Son memorias,* p. 242; Bois, «Marxisme et histoire nouvelle», pp. 375-393; Banaji, «Modes of Production», p. 4.

[26] Concepto de grupo cultural en Williams, *Cultura y materialismo*, pp. 186 y ss.

Annales con hostilidad, como el catalán Josep Fontana, y otros dejaron ese paraíso para ser relegados como Ruggiero Romano; cualquiera fuera su origen, esos excluidos mostraron a su turno el resentimiento)[27].

Esas prácticas glosan una hegemonía que quiso ser tan ecuménica como la que lograron los ortodoxos de la ciencia económica y, si en esa escala planetaria sus éxitos fueron desiguales, la escuela logró, en cambio, subordinar a los mejores representantes del materialismo histórico francés como se ve en un recorrido a través de las décadas. En los treinta años que siguieron a la finalización de la Segunda Guerra Mundial, los temas rondaron en torno a la demografía, las migraciones, los polos de industrias, las transformaciones agrarias, las coyunturas, el despegue, las fronteras agrarias y los condicionamientos geográficos. Eran las obsesiones de la clase dominante en el capitalismo central y en el Tercer Mundo, y también eran los desvelos de la burocracia del socialismo con sus planes quinquenales. Historiadores marxistas como Vilar delimitaban una región para captar el movimiento de la sociedad siguiendo precios o rentas y veían, en esas series, la oportunidad para deslizarse hacia las relaciones sociales, las clases y las ideas, es decir, hacia lo que consideraban una historia total. Omitieron la actividad política confundiéndola con el relato de hechos y se esmeraron para identificarse con el grupo señero. En esa débil preocupación por las luchas, a diferencia de sus colegas ingleses, que trataron de descifrar el pronunciamiento de la multitud, las insurrecciones comunales casi no fueron tomadas en cuenta.

En ese alejamiento también intervino la inclinación por la historia agraria, en parte por el concepto braudeliano del lento movimiento de las estructuras, que se veía mejor aplicado a la economía rural, y en parte por la fascinación que produjo alguna admirable monografía regional, como la de Georges Duby[28]. A esto se agregó la gravitación de Jacques Le Goff que, en 1964, con un bello libro convocó a una historia de las mentalidades para un Medioevo teñido de primitivismo, pasando los burgueses a ocupar un lugar muy modesto en las preocupaciones del investigador francés[29]. Estas orientaciones eran, a su vez, impulsadas por la revaloración de la

---

[27] Fontana, *Historia;* Romano, *Braudel y nosotros.*

[28] Duby, *La Société.*

[29] Le Goff, *La civilización,* pp. 24 y 135.

historia rural y de antropología política de Marc Bloch, el único académico francés notable que murió en la Resistencia, heroísmo que contribuyó a su prestigio[30]. Con estas tracciones, la historia se convirtió en antropología histórica (algunos consideran que es una profundización de la historia de las mentalidades), lo cual armonizó con la idea de una muy larga Edad Media, con el interés por temas religiosos y con el menosprecio por la transformación política, línea de trabajo que se unió a la de historiadores que, desde mediados del siglo XX, restringieron los alcances de la lucha comunal[31]. Tanto los conflictos como las ideas que los envolvían se ignoraron junto con la negación de Pirenne y sus temas. Posiblemente, a mediados de la década de 1980, se alcanzó en Francia la máxima oposición al historiador belga, y Alain Derville representó ese rechazo con una particular significación porque se basó en las ciudades flamencas[32].

No obstante, algunos historiadores, tal vez cautivados por las crónicas, se dedicaron al tema y quedaron aprisionados por los hechos, como Alain Saint-Denis, que se ocupó del levantamiento de 1112 en Laon[33]. Señaló que el descontento de los comerciantes por las trabas que la dependencia señorial les opuso a sus negocios fue causa de la insurrección.

POSITIVISTAS ACTUALES

En otro plano, y ya fuera de Francia, representantes del positivismo tuvieron su curiosidad por las revueltas comunales, posiblemente atraídos por el detallismo de las crónicas. Entre ellos, Salvador Martínez se consagró a los movimientos hispánicos[34]. Su labor discurrió por la confrontación que provocaron los mozárabes desatando la revuelta comunal, aunque la descripción de la trama política insumió buena parte del relato.

Otros mostraron que el documentalista inmune a la historia como ciencia social es un trotamundos de todas las épocas para

---

[30] Cantor, *Inventing the Middle Ages,* pp. 120 y ss.

[31] Le Goff, *¿Realmente es necesario?;* Schneider, «Libertés, franchises, communes», p. 17.

[32] Derville, «Les origines des libertés», pp. 193-215.

[33] Saint-Denis, «Laon du XIe au XVe siècle», p. 78.

[34] Salvador Martínez, *La rebelión de los burgos.*

hacer interminable la lectura de cualquier texto. Richard Fletcher y Bernard Reilly, por ejemplo, auscultaron cada pormenor para mostrar a las rebeliones comunales de España en una vorágine de eventos militares o diplomáticos[35]. En su afán por conocer los hechos sin relegar datos, no caracterizaron el movimiento, como si la memoria les impidiera generalizar. Para este empirismo descomunal, cada revuelta, en su singularidad, no se hermana con otra en la mente del historiador salvo si hallara a una hipotética gemela univitelina (que, por supuesto, el positivista nunca localiza). Se nos descubre así el sublimado interés no solo por el acontecimiento sino por el pormenor de aquel que cree que ser riguroso es desintegrar el conjunto en menudencias. Este desusado arcaísmo ya fue criticado con referencia a nuestro tema cuando eruditos con comparable apego por no generalizar fueron censurados en la década de 1940, incluso por quienes hacían de la historia una cadena de vicisitudes[36].

No es menos chocante el criterio con el que Gautier-Dalché analizó el origen de las rebeliones hispanas preguntándose si se inspiraron en las de más allá de los Pirineos[37]. Su negativa respuesta se basó en una sobreevaluación lingüística, con lo cual el lenguaje fue la envoltura de la verdad incontestable. El término *comunia,* nos explica, no pasó a las lenguas vulgares del noroeste ibérico en las que hubo una palabra autóctona, *conceio* o concejo, para designar a la comunidad urbana. Aclaró que el término del cronista fue *germanitas,* que era una *conspiratio,* a la que nunca se la identificó (se entiende, textualmente) con una comunidad urbana. Esa palabra apareció en Santiago de Compostela y en Lugo designando un «partido» que aspiraba transformar el gobierno mediante una ampliación del *concilium* al conjunto de los habitantes y pretendía, al mismo tiempo, reducir el poder del señor. Agregó que, si bien estos movimientos fueron derrotados y se restableció la autoridad, de manera paulatina los *cives* se asociaron al gobierno urbano.

Vemos aquí a un autor que se ató a la letra del documento para renunciar a la imaginación científica, que no es abstracta sino determinada por ilaciones de causa. Su antediluviano proceder, que

---

[35] Fletcher, *The Episcopate; id., Saint James's Catapult;* Reilly, *The Kingdom of León-Castilla.*

[36] Vázquez de Parga, «La revolución comunal», p. 702.

[37] Gautier-Dalché, «Communes, libertés, franchises», pp. 83 y ss.

los fundadores de los *Annales* no se cansaron de maldecir, le impidió relacionar a los conspiradores con el concejo que, se sabe, estaba formado por las elites de las villas y no por el conjunto de los pobladores.

Una nota de color en esa propensión descriptiva la aportó Justiniano Rodríguez Fernández, quien, estudiando las juderías leonesas, revisó las conmociones del burgo de Sahagún hasta el siglo XIV[38]. Si bien se agradece que exima al lector de muchas minucias, asombra su compasivo remate: habló del «tablero trágico» (las insurrecciones) que llevó a una «muy triste historia».

PODER, GÉNESIS DE LA SOCIEDAD FEUDAL Y FUNCIONALISMO

María del Carmen Pallares y Ermelindo Portela, en el estudio que le dedicaron a Urraca, en cuyo reinado (de 1109 a 1126) se dieron las rebeliones de Sahagún y Santiago de Compostela, alegaron que esas revueltas fueron parte de las tensiones que originaba el poder en el feudalismo, y las elites urbanas que aspiraban a participar en la dirección de la sociedad se enfrentaron al obispo o al abad buscando aliarse con la monarquía[39]. Pretendían esas elites desplazar al señor mediante un juego de alianzas y desafíos que Pallares y Portela conceptuaron como «oposición de concurrencia». Retomaron así una consideración tradicional, aunque no en el sentido de los historiadores tradicionales que veían en esa alianza con el rey un antecedente del mundo moderno; por el contrario, juzgaron que esas revueltas concernieron a la instauración del feudalismo. Por consiguiente, no fueron revueltas antifeudales sino feudales, y coincidieron, de hecho, con investigadores que postularon una tardía instauración del feudalismo. Entre ellos figuraban Sánchez Albornoz y sus discípulos, que se basaron en las instituciones hispánicas[40], por un lado, y, por otro, historiadores sociales, que defendieron la tesis de la mutación feudal del año 1000.

---

[38] Rodríguez Fernández, *Las juderías,* pp. 230 y ss.

[39] Pallares y Portela, *La reina Urraca; id.,* «Revueltas feudales», pp. 313-334.

[40] El concepto fundamental en Sánchez Albornoz, *España un enigma;* Martínez Sopena, «El despliegue urbano en los reinos de León y Castilla», pp. 37 y ss., dijo que los conflictos urbanos se desarrollaron en el seno de grupos de poder y que los intereses de los vecinos pudieron coincidir con los de los grupos dominantes que, además, pudieron manejarlos.

En esta segunda dirección de trabajo, y con referencia al movimiento comunal hispánico, los intérpretes fueron Pierre Bonnassie y Reyna Pastor de Togneri, autora que, en este momento, nos sorprende con un cambio de interpretación[41]. El contexto de esta formulación fue la década de 1980-1990, cuando un medievalismo dicotómico simplificó la historia hablando a favor o en contra de la revolución feudal, y la trayectoria de algunos historiadores terminó siendo una antología de contradicciones. Reyna Pastor experimentó ese devenir.

Bosquejó un diseño para el noroeste español. Dijo que, desde el siglo XI, creció la dependencia del campesinado y, en la centuria siguiente, esa evolución se complementó con las relaciones feudales de vasallaje desencadenadas a partir de la derrota cristiana de Uclés (1108) por los almorávides y de la muerte de Alfonso VI (1109). En esa implementación de un sistema en dos tiempos (primero económico y después político e institucional), las rebeliones de los burgos leoneses habrían sido el paralelo de la crisis de los años 1020-1060 en los que Bonnassie vio el prolegómeno anárquico del feudalismo catalán.

En este punto, es imprescindible hacer un paréntesis sobre Bonnassie. Su visión acerca de la comuna incluía aspectos de la tesis clásica aunque, como ya se dijo, se enhebraba con la revolución feudal que vio transcurrir en Cataluña[42]. Allí se desencadenaron dos tipos de acciones: la de los *milites,* para imponer su poder sobre los campesinos, agresión que los llevó a chocar con la Iglesia, y la reacción defensiva de la Paz de Dios. El movimiento comunal habría tenido una cierta afinidad con esa Paz de Dios que Bonnassie interpretó como una forma de lucha de clases a partir de la alianza táctica entre monjes y campesinos que se reunían a cielo abierto para frenar la violencia de los guerreros. De la misma manera, la burguesía (a la que calificó como una nueva clase) se habría defendido del bandidaje señorial y de las exacciones que el castellano le imponía. Estas dificultades llevaron a las insurrecciones urbanas, y el movimiento comunal tuvo «una intensa tonalidad revolucionaria» que contenía el rechazo a la ideología dominante y a la jerarquía feudal.

---

[41] Bonnassie, «Du Rhône à la Galice», pp. 17-56; Pastor de Togneri, «Sobre la construcción», pp. 199-214.

[42] Bonnassie, *La Catalogne,* pp. 419 y ss.; *id., Vocabulario básico,* «Comuna», pp. 53 y ss.

Anotemos dos cuestiones sobre Bonnassie. La primera es que atribuyó una propiedad revolucionaria a estos movimientos sin inscribirlos en la disolución del feudalismo. La segunda: esa carga revolucionaria estuvo en los actos y en sus consecuencias. Esta dualidad está contenida en el estudio que Gordo Molina y Melo Carrasco le dedicaron a la reina Urraca porque, si bien aceptaron la interpretación de Pallares y Portela de que las insurrecciones buscaron integrar a nuevos sectores, no dejaron de indicar que minaban la autoridad señorial[43]. Este aspecto contradictorio de la interpretación no hace más que reflejar saludablemente las contradicciones de la realidad en estudio.

Otra vertiente de análisis tomó contacto con la antropología política, disciplina a la que apeló en la década de 1980 Dominique Barthélemy con referencia a la rebelión de Laon[44]. Consideró que esta disciplina era apropiada para entender formas de poder no estatales aunque, bien mirada, esta aproximación parece haber sido más una intención que un método consumado. La ciudad, dijo, era un polo de actividad política, de conflictos entre facciones feudales, y la elección del obispo movilizaba a los grandes del lugar. Se daban situaciones de extrema complejidad sobre las cuales al historiador le conviene descifrar la superposición de derechos, ya que el rey era, en teoría, el señor de la ciudad, donde poseía una residencia, aunque el obispo, mejor implantado localmente, le disputaba su influencia y tenía el señorío sobre unas veinte aldeas. Barthélemy le otorgó importancia a los *proceres* urbanos, homólogos de los *milites castri,* es decir, de los feudales de los castillos, *proceres* que detentaban derechos de realengo, ejercían un dominio colectivo y, por ello, podían conceder la comuna antes que el obispo. Por otra parte, estaban los *burguenses,* que adoptaban el título de *cives* y tenían mucho de común con los *proceres* contrastando con los campesinos, los clérigos y el «pueblo», mientras que los *cives* ricos se oponían a los señores a pesar de que algunos se asociaban con ellos para agredir a los *rustici.* En esos rangos, se generó el enfrentamiento, que fue básicamente entre los aristócratas y el segmento de los *cives* que le seguía en posición social. En la medida en que en este punto no hubo una oposición revolucionaria, los sucesos llevaron a una transformación solo parcial del sistema político,

---

[43] Gordo Molina y Melo Carrasco, *Urraca I,* pp. 118 y ss.

[44] Barthélemy, «Lectures de Guibert de Nogent», pp. 175-192.

y esos resultados quedaron expuestos en la carta de 1128, cuando burgueses y grandes juraron una justicia de paz que regulaba el mercado y un poder no arbitrario. Esto significa que los derechos básicos de los señores seguían existiendo.

La interpretación de Barthélemy de las luchas destinadas a frenar irregularidades y abusos del poder fue un aspecto central del relato político de las rebeliones que Thomas Bisson consideró en un extenso libro dedicado al siglo XII europeo[45]. Se ocupó del poder, es decir, del señorío personal, que no era, en su criterio, ni el gobierno ni el Estado y que se puede observar en todos sus atributos en la citada centuria cuando llegaba a su madurez el sistema social. Su libro puede ser leído, según él mismo aconsejó, como una reflexión en forma histórica a través de una secuencia de *thick descriptions* sobre distintas situaciones sin apelación a categorías analíticas modernas. El estudio alcanzó aspectos de la representación positivista, aunque con una extrema complejidad descriptiva, que muchas veces deriva en ramas anexas que dificultan seguir el hilo argumental. Este consiste en saber cómo la experiencia del poder se transformó en experiencia de gobierno y, especialmente, en los gobiernos de reyes y príncipes en los que aparecieron mecanismos parecidos a la Administración pública. Los caminos no siempre residieron en la violencia aunque hubo conflictos, y esto es lo que Bisson denominó crisis del siglo XII, un término que opuso a la idea convencional de los medievalistas que consideraron el periodo como una fase de prosperidad. El gobierno y el Estado serían la resolución de la crisis, aunque el origen de uno y otro, solo de manera incidental, podrían ser objeto de análisis, ya que los contemporáneos no tuvieron una comprensión de su diferencia con el señorío.

En esas luchas por el poder y el estatus que provocaba el señorío, y que fue acompañada por otras crisis que se desplegaron desde la segunda mitad del siglo XI (por ejemplo, en las monarquías y en la Iglesia), situó Bisson los levantamientos comunales, oponiéndose así a la interpretación de que fueron revueltas contra los señores en general, ya que más bien se habrían dirigido contra los malos señores o el mal señorío *(bad lordship)*. De esto se deduce la fórmula inconfesada de que había buenos señores que se ganaron el respeto de sus súbditos.

---

[45] Bisson, *The Crisis of the Twelfth Century*.

Ostracismo del tema

En los últimos tiempos el tema fue casi abandonado[46]. Ayuda a explicar este abandono el hecho de que la organización comunal fue lograda, en la mayor parte de los lugares, de manera pacífica. Prevalecieron los acuerdos y las concesiones que, en parte, estuvieron relacionados con estrategias de dominación, y los historiadores privilegiaron los antecedentes preparatorios del cambio (costumbres orales, instituciones de paz), así como la continuidad de las estructuras con las que se articularon las elites urbanas que lograron su gobierno. Se diferenciaron, así, de sus colegas del siglo XIX y de los de buena parte del siglo XX que, influidos por el clima insurgente de 1830 y 1848, de la Comuna parisina de 1871 y de las conmociones de 1917-1922, pasaron por alto esas evoluciones[47]. El criterio fue en parte cuantitativo porque, en la mayoría de los casos, no hubo violencia, y en parte cualitativo, al reconocerse que las transformaciones fueron menos profundas de lo que se había creído. Complementa ese descrédito del tema la ensambladura que los historiadores tradicionales instituyeron entre rebeliones e historia constitucional. Indudablemente, los burgueses erigieron las comunas con sus ordenamientos, y este fue un motivo más para dejar de lado el tema cuando la crítica al soporífero formulismo del jurista arrastró una problemática sustancial, y se creyó que desmarcarse de cualquier sospecha de institucionalismo era un asunto fundamental. El tema fue abandonado y, diciéndolo con una frase de Alejandra Pizarnik, el silencio se volvió mensaje.

Un reflejo de esta situación está en un libro de Ignacio Álvarez Borge[48]. Asoció las rebeliones comunales españolas del siglo XII con la inestabilidad política posterior a la muerte de Alfonso VI, aunque el lector no logra ver si esa circunstancia fue causa de la protesta o solo su condición de posibilidad; tampoco se preocupó por aclarar qué incidencias llevaron a que los rebeldes contaran con el apoyo de un sector del clero. La hibridez argumental la combinó con una mezcla de casos muy diferentes, para terminar escribiendo que los

---

[46] Fue gradual; en 1976, Dufourcq y Gautier-Dalché, *Histoire économique et sociale,* pp. 76 y ss., dedicaron una sección a las rebeliones urbanas leonesas con una visión tradicional.

[47] Foreville, «Du Domesday book à la grande charte», p. 163.

[48] Álvarez Borge, *La Plena Edad Media,* pp. 122 y ss.

conflictos indican que la sociedad urbana medieval era «desigual e injustamente jerarquizada» y, en ella, se dejaba sentir «con frecuencia la opresión señorial». La afirmación no es reprochable excepto por decir lo que nadie ignora sin explicar nada.

Otro ejemplo lo proporciona José María Monsalvo Antón. En una obra apoyada en bibliografía (lo cual tiene la virtud de exponer un estado del asunto), resolvió el tema como un episodio más de la Querella de las Investiduras, cuantitativamente de poco relieve («una veintena de casos») y de trascendencia secundaria en la historia económica y social[49]. No obstante, en una obra posterior, modificó parcialmente esta opinión[50].

Jérôme Baschet, en un libro sobre la civilización medieval, dedicó un apartado a las comunas y enjuició a los historiadores clásicos[51]. Objetó que hayan considerado a las comunas como el resultado de la lucha triunfante de la burguesía contra el orden feudal. Su razonamiento revela aspectos de la crítica de Dobb a Pirenne, sobre quien, además, impugnó que proyectara en la burguesía medieval una imagen del siglo XIX.

En esta línea se ubica Thierry Dutour, cuya síntesis de la ciudad medieval atravesó por nuestro tema. En verdad pasó por él muy rápido diciendo que la comuna fue una institución de paz y un medio de presión sobre el señor. En este punto, una frase define su concepto: «de ahí que a veces hubiera fricciones (como en Laon en 1112 donde el obispo fue asesinado, y en Colonia en la misma época)»[52]. Afirmar que el asesinato del señor es una fricción, no mencionar otras acciones del mismo contenido e ignorar cualquier consecuencia de esos sucesos es excluirlos del proceso histórico.

Un similar minimalismo presenta una síntesis sobre la ciudad medieval[53]. Sus autores justificaron su escaso interés por el tema diciendo que la emancipación urbana raras veces tuvo la forma de insurrección. El razonamiento es paradójico y discutible porque el carácter minoritario de las rebeliones aumenta su atractivo (Espar-

---

[49] Monsalvo Antón, *Las ciudades europeas,* pp. 135 y ss.

[50] Monsalvo Antón, *Los conflictos sociales en la Edad Media,* p. 76, sin dejar de tomar distancia con respecto a la interpretación clásica, aclaró que las revueltas urbanas no fueron del todo inocuas en el proceso de emancipación, ya que muchas demandas de los burgueses se incorporaron al derecho municipal.

[51] Baschet, *La civilización feudal,* pp. 157 y ss.; consideró en especial a Romero.

[52] Dutour, *La ciudad medieval,* p. 188.

[53] Boucheron, Menjot y Boone, *La ciudad medieval,* pp. 224 y ss.

taco sedujo a los historiadores porque hizo lo inusual). Menos fundada aún es la proposición de que esas pocas insurrecciones solo fueron un sueño de los románticos del siglo XIX. Saber cómo las insurrecciones escasas terminan en ensoñación es tan misterioso como la virginidad de María.

En la misma línea argumental, Jacques Heers reprobó a Pirenne y sus sucesores por constituir una corriente pseudofilosófica e ideológica que vio a los burgueses en antagonismo con los señores[54]. Alegó que los derechos urbanos no se arrancaron en general tras una revuelta, sino que se acordaron, afirmación que introduce en el texto el momento en el que la crítica se vuelve hipercrítica. Leemos ahora que los burgueses se aprovecharon de las disputas entre señores, con lo cual sus revueltas no habrían sido confrontativas (el argumento desconoce que siempre los subalternos usufructuaron disensos de los dominantes para rebelarse); también leemos que el municipio fue el simple resultado de una querella entre señores (con lo cual, el crítico indiferencia las fuerzas que lo aceptaban y que lo rechazaban); encontramos, a continuación, un reproche sobre el que nadie desacuerda diciendo que la ciudad no significó el paso de la servidumbre a la libertad; le adjudica a los historiadores tradicionales una afirmación casi inhallable en ellos de que solo vieron el carácter social de las revueltas dejando en la sombra el factor político, imputación que está en el mismo nivel que adjudicarles no haber visto que las ciudades pasaban a estar dominadas por aristocracias (a esta altura, uno se pregunta si el profesor Heers habrá leído a los autores que censura), y se terminan estos alegatos con la extravagante tesis de que el capital comercial no implicó el surgimiento de nuevas clases sociales porque los grandes mercaderes adquirían feudos. En este último punto, se advierte con una nitidez digna de mejor causa la fragilidad de un juez que aventuró un juicio sobre lo que conocía mal, porque el comerciante se articuló con el señor sin abandonar su identidad. Además, en esta censura, falta el largo plazo y la visión que evalúa el carácter revolucionario de revueltas que, en la coyuntura, no alteraron el feudalismo, sino que lo reforzaron.

Un último ejemplo lo brinda Chris Wickham en un libro sobre la Edad Media editado en 2016. El lector apenas encuentra allí una referencia a que, hacia el año 1100, las ciudades de Génova y Pisa

[54] Heers, *La invención de la Edad Media*, pp. 206 y ss.

eran gobernadas por una elite urbana, mientras que, un poco más tarde, lo fueron otras ciudades[55]. Esto es prácticamente todo lo que figura sobre las comunas; de las luchas o de la situación tensa de muchos lugares estas páginas enmudecen.

En este concierto se escucha, de vez en cuando, alguna voz discrepante como la de George Huppert. Escribió en 1986 que las revoluciones comunales marcaron un cambio decisivo en las ciudades[56]. Distinguir este desacuerdo no importa tanto por una continuidad clásica apenas audible (que, en cierta medida, no debiera resultar tan insólita porque se incluía prematuramente en el resurgir del factor mercado de la década de 1990) como por indicar el otro extremo, que también es necesario evitar.

---

[55] Wickham, *Medieval Europe,* pp. 108 y 130.

[56] Huppert, *After the Black Death.*

3. Antiguas renovaciones, balance y perspectivas

ROMERO, ENTRE LA VISIÓN CLÁSICA Y LA HISTORIA SOCIAL

Cuando el abandono del esquema clásico comenzaba a generalizarse, José Luis Romero (1909-1977) lo rescató para otras perspectivas porque, al igual que Leo Kofler (que veremos a continuación), situó a los movimientos comunales en la génesis del Estado moderno y de la sociedad civil. Se esforzó por mostrar que esos viejos combates del primer burgués no agotaron su potencial en la Edad Media.

Si bien se situó bajo el paraguas de Pirenne, su orientación es difícil de catalogar ya que se nos revela como un historiador distinto a quienes se han mencionado, en parte por una formación poco convencional y en parte por una ubicación profesional por mucho tiempo periférica. Lo cierto es que renovó la historiografía de Argentina y, en este país como en Francia e Inglaterra, el medievalismo, que (Hobsbawm *dixit*) pareciera ser más acorde con una historia conservadora, transformó la práctica académica de la disciplina[1].

Aun cuando Romero no describió extensamente las luchas burguesas, escapando en este punto al acontecimiento, se consagró a lo que vio como la inmensa novedad revolucionaria de las comunas. En este aspecto, su contacto con la visión de Thierry es evidente, aunque ella fue enriquecida por una renovada aprehensión de fenómenos socioculturales que no limitó al periodo de las comunas. Por el contrario, incursionó en la Temprana y la Alta Edad

[1] Romero, *La revolución burguesa;* Devoto, «En torno a la formación historiográfica», pp. 37-56; Hobsbawm, *Años interesantes,* p. 264; Grendi, «Paradojas de la historia», p. 57. Sobre el medievalismo en Argentina, Clemente Ricci, en los primeros años del siglo XX, introdujo el análisis documental riguroso, continuado desde 1942 por Claudio Sánchez Albornoz; en esos años, Romero iniciaba su trabajo en historia social del Medioevo, que continuaría Tulio Halperin Donghi, con su tesis de doctorado sobre los moriscos de Valencia.

Media, así como en la etapa posterior al ciclo revolucionario comunal. Estos análisis los desarrolló en su primera fase de medievalista, iniciada en 1938 o 1939 a partir de monografías sobre acreditadas personalidades del Medioevo, logrando ya, al cabo de la primera década de especialización, una visión general de la problemática que culminaría en su obra mayor, *La revolución burguesa en el mundo feudal,* publicada en 1967.

En el plano socioeconómico, no ofrece innovaciones porque retomó a Pirenne sin variaciones, aunque no encontramos aquí una definición rígida de la burguesía y, hasta cierto punto, el concepto se funde con otro más amplio, el del hombre nuevo. Ese sujeto nació de los nobles que ocupaban tierras en la expansión del sistema, de los ministeriales enriquecidos (eran servidores de la aristocracia) y de los burgueses en ocupaciones mercantiles; de la alianza entre ellos brotó el patriciado. Por lo tanto, ya este sector estaba configurado desde su génesis por sectores con actividades disruptivas, pero también por elementos que respondían al orden tradicional, aun cuando se adaptaban a ese medio urbano en el que pululaban artesanos, comerciantes y asalariados, y donde también eligieron establecerse franciscanos y dominicos.

Con este cuadro, se generó inconformismo social y de este derivaron conflictos a los que contribuyeron los herejes, en especial en áreas mercantilizadas. Las tensiones sociales se transformaron en políticas y en luchas por el poder que fueron agudas en ciudades dominadas por los obispos aunque, en muchas otras, los señores (particularmente los laicos) admitieron el gobierno del patriciado. Este último necesitaba del gobierno para moverse libremente, para tener seguridad en ferias y mercados o para reducir los impuestos. Allí donde alcanzaba ese objetivo, se alteraba la relación tradicional con el señor transformándose el orden vigente y, por esto, al dejar de lado la solicitación de franquicias y exigir la comuna, los movimientos se radicalizaban. No todos triunfaron; algunos solo lograron acuerdos transaccionales.

El enfoque económico y social de Romero sobre las clases era en realidad uno solo entre otros enfoques posibles, porque el burgués admitía complementarias aproximaciones políticas, ideológicas o culturales que llevaban a la inclusión en el grupo de individuos que no eran precisamente poseedores de capital dinero, como ciertos políticos de las ciudades italianas o algunos eruditos. Con este criterio sociopolítico y sociocultural, que se justifica al hablar

de sociedad civil o de gobierno urbano (temas principales de sus obras), resulta comprensible que haya visto en Boccaccio a un burgués aun cuando se había sustraído del mundo de los mercaderes en el que había nacido. Por esto se filtra, en su estudio, el ya mencionado término más laxo de hombres nuevos; sector que, en definitiva, estaba formado por quienes adoptaban el espíritu burgués. En esta adopción detectó un aspecto delicado de la investigación cultural: saber cómo ese espíritu que había nacido en el seno de la alta burguesía se derramó sobre otros grupos; situación que, en palabras de Gramsci, podemos captar como hegemonía y consenso, categorías que comenzaron a activarse en las urbes del Medioevo. Estas últimas fueron las grandes protagonistas de la transformación, idea coincidente con la de Thierry. Allí no solo se desplegó la economía monetaria con hasta entonces desconocidas formas de vida, sino que también se elaboraron inéditos hábitos políticos que se institucionalizaron y se transfirieron a reinos y señoríos (traspaso que los historiadores actuales suelen soslayar).

Es imperioso enfatizar que las conquistas burguesas se concretaron, según Romero, a costa de conflictos o, en todo caso, a través de enérgicas tensiones, poniendo en este tema un acento especial que remite, una vez más, a Thierry. Esto reafirma que, si bien recogió la tesis de Pirenne, no la aplicó en su totalidad como hizo García de Valdeavellano; más bien se instaló sobre ella o, para ser más precisos, se apoyó en su contenido económico para desplegar un diagnóstico social a través de conflictivas manifestaciones culturales que asimiló de textos narrativos. Para expresarlo con un desplazamiento semántico, Pirenne representó el marco de su cuadro; no proporcionó ni el dibujo ni la pintura. El modelo fue entonces asido solo de manera fugaz para desprenderse de él y liberar una maestría que se afirmó en la descripción de los procesos mediante cautelosas y sucesivas aproximaciones.

Si tomó a las crónicas como material de base (lo cual era inevitable por su tema), no se limitó a fotografiar los sucesos; al contrario, como un cineasta que sigue a los actores interrelacionando sus prácticas, mostró el devenir de una totalidad. Esta no emergía de una Gran Idea (como la libertad de mercado), sino de progresivos designios que los grupos se planteaban a medida que sus actividades chocaban con lo que existía y enfrentaban otras concepciones (por lo cual, la realidad que sucesivamente crearon podía ser inesperada), procedimiento que vincula a Romero con los

historiadores marxistas ingleses y más allá con Gramsci, que veía la realidad como el producto de una lucha entre voluntades racionales antagónicas[2].

De acuerdo con los criterios expuestos, las demandas de los burgueses no fueron enunciadas como un programa revolucionario fundado en una doctrina, sino que consistieron en soluciones viables para necesidades perentorias que derivaban de un modo particular de vivir en el cual la economía tuvo su influjo. Comenzó el burgués a pedir la libertad para desplazarse con sus mercaderías, para poder venderlas y disponer de sus bienes y, sobre esa situación, de hecho reflexionó hasta esbozar un sistema de ideales que desembocaron en la aspiración de la libertad como condición propia del hombre. Ese ideal fue entonces una construcción progresiva y, por consiguiente, al principio el actor histórico no se propuso destruir el ordenamiento existente porque solo aspiraba a ciertos privilegios o libertades. El sujeto no es, en esta descripción, un ser supremo omnisciente trascendiendo imperativamente lo dado sino un conjunto de personas que avanzaban en parte conscientemente y en parte a tientas, con aciertos y equivocaciones, con algunas batallas ganadas y otras tantas derrotas. En ese andar vacilante, esas personas redefinían su programa, de lo que resultaba que no había un solo gran futuro sino varios que se iban formulando de acuerdo con lo que sucedía. La acción, no desorganizada en caos pero tampoco geométricamente ordenada, sino vital y cambiante en el curso de un orden lógico general, es lo que predomina en el relato.

Con ese desfile de prácticas sociales, esta obra protagoniza nuestro estudio; con ella dialogaremos para mejorar el razonamiento aunque, de ninguna manera, esto significa que se acuerde con todo lo que Romero escribió.

Es posible que esta valoración sorprenda al medievalista que lo ignora o que tal vez conoce su nombre pero no sus libros. Este reparo obedece a que nunca alcanzó en la especialidad el reconocimiento que merece. En esto tenemos que considerar que la Academia, inducida por razones poco académicas, construye referencias no siempre sólidas, como muestra el investigador burocráticamente superior dotado con el más anodino de los ingenios. Cuentan aquí modas y posiciones, favoritismos y oportunidades.

---

[2] La formulación de Gramsci en Fontana, «El problema del sujeto histórico», pp. 65 y ss.

Al respecto, es rara la suerte que el azar le deparó a su obra. Si historiadores dedicados al pasado argentino y americano se renovaron con ella, y en especial con su subsidiaria parte no medieval, entre los medievalistas (salvo excepciones), casi se la ignoró. Este infortunio se explica posiblemente por el contexto en que se difundieron sus tesis.

Su obra mayor apareció en 1967, apenas cuatro años antes de que se publicaran en castellano los *Studies* de Dobb. El postulado de Dobb, lógica y fácticamente bien cimentado, desautorizaba el encuadre económico que Romero siguió tras los pasos de Pirenne. Desde entonces, y por un buen intervalo, Dobb deslumbró. Si a ello se suman los relevantes tratados de historia agraria que surgían en Francia, tendremos influencias lo suficientemente sugestivas como para que los medievalistas de España y América Latina abandonaran el tema del comercio y sus derivaciones. Tampoco interesó la historia sociocultural y, si bien en otros lugares se siguieron otros rumbos, factores como los señalados explican que el lector natural de Romero (el de habla castellana) no se haya concentrado en su obra. Se lamenta la distracción porque la sabiduría de muchos colegas se hubiera ampliado con páginas imperdibles.

Otros renovadores

Una variante de la concepción de Pirenne sin salir realmente de su órbita, y que se desliza hacia la problemática de la sociedad civil, se ve en el marxista austriaco alemán Leo Kofler (1907-1995). Sociólogo que incursionó en la sociología histórica y en la historia, además de apelar a otras disciplinas como la estética y la antropología, e influido por la Escuela de Fráncfort y por Lukács, produjo trabajos de densidad conceptual, a pesar de que, llamativamente, son desconocidos por los medievalistas. Su proposición sobre el desarrollo que llevó a la sociedad civil moderna es de interés[3].

Ante todo, notemos su rasgo heterodoxo: Kofler publicó su obra en 1948 en Alemania Oriental sin apelar a las citas canónicas que entonces descollaban en el estalinismo, y se basó en un «historiador burgués» como Pirenne para referirse a los inicios medieva-

[3] Kofler, *Zur Geschichte,* pp. 42 y ss. Sobre economía comercial y economía agraria, pp. 48 y ss. Este libro estaba en la biblioteca personal de Romero.

les de la burguesía. Se relaciona con estas características el hecho de que, después de la publicación del libro objeto de nuestra atención, haya emigrado a Occidente. Una forma de escribir, no aceptada por ninguna de las dos partes en que el mundo se dividió durante la Guerra Fría, que nos sitúa ante una obra poco convencional.

En este libro adoptaba Kofler la división establecida por Pirenne entre economía natural y economía monetaria y también admitía la trascendencia que le había otorgado al cierre comercial del Mediterráneo con la conquista árabe y su apertura posterior como origen de la burguesía. No obstante, amortiguó la tesis del historiador belga otorgando más peso a la división del trabajo entre ciudad y campo en el estadio inicial, lo que habría permitido la calificación laboral del artesano. Sin esa partición, decía, no se habrían desarrollado las ciudades y el comercio. Un pasaje teórico clave de su aceptación de Pirenne estuvo en que estableció una diferencia cualitativa entre la producción artesanal para mercados distantes y la local y, en este aspecto, el gran comercio representaría un salto hacia el capitalismo. No concibió, pues, el consumo señorial a través del mercado ni la correspondiente forma mercantil de la renta; en su opinión, la circulación de mercancías presuponía de por sí la producción de valor de cambio. Esta valoración del comercio nos pone frente a un entramado conceptual smithiano intervenido por la analítica marxista.

Sobre el movimiento social, Kofler presenta semejanzas y diferencias con Pirenne. Por un lado, dijo que los conflictos urbanos representaron una lucha muchas veces exitosa contra el autoritarismo feudal que se ejercía a través del emperador, los reyes, los señores o los obispos. Por ello, hacia el año 1100, se ingresó en la época en que los ciudadanos intentaron la emancipación con un nuevo régimen jurídico e institucional y, aun cuando no obtuvieron los mismos resultados en todas partes, lograron, en general, tener su propia administración, el derecho de mercado y el ejercicio jurisdiccional en su área. Estas franquicias, reconocía, fueron más difíciles de conseguir en las ciudades episcopales en las que, gradualmente, debieron de alcanzarse concesiones en lucha con los prelados. Por otro lado, Kofler le otorgó más gravitación a una segunda oposición: la que se dio entre el patriciado compuesto por la burguesía comercial, que se había apoderado del poder municipal, y los gremios de artesanos, cuestión que, por otra parte, Romero también trató en un libro que se publicó después de su

muerte[4]. El gran mercader, decía Kofler, apenas se interesó por el mercado local, ya que se concentraba en el tráfico de larga distancia del que obtenía una muy alta cuota de ganancia que le permitía aproximarse a la nobleza. De esto derivó que adoptara una concepción no revolucionaria, que se expresó en un racionalismo ideológico conservador *(Rationalismus ideologischen konservativen)* que fue característico de la burguesía renacentista y de los humanistas. Simultáneamente surgió entre esa oligarquía urbana y los trabajadores manuales una oposición de clase *(Klassengegensatz)*, que se superpuso a las luchas entre la vieja nobleza y los nuevos burgueses en ascenso. Pero, además, en el Renacimiento se desplegó un individualismo radical junto a la concentración del Estado, lo que significó desplazar la oposición medieval entre la dependencia colectiva de los individuos y la fragmentación de la sociedad, y esa situación de comienzos de la Época Moderna la comprendería Maquiavelo como una mezcla de democracia y absolutismo. En algunos casos con apoyo del rey y en otros sin ese apoyo, las ciudades obtuvieron una creciente autonomía opuesta al feudalismo, ya se tratara de las ciudades italianas del siglo XIII o de las flamencas del XIV y, en este punto, también se manifiesta una cercanía con las elaboraciones de Pirenne. Incluyó en esa proximidad el papel de las monarquías absolutas en las que vio un apoyo para los burgueses y resolvió el carácter feudal que esas formas estatales develaron en la Época Moderna diferenciando entre el absolutismo progresivo *(fortschrittlichen Absolutismus)* inicial, aunque no revolucionario, y el absolutismo reaccionario de los siglos XVII y XVIII. La amplia utilización de Pirenne por parte de Kofler sugiere alguna consideración suplementaria.

Hemos visto que Pirenne recibió la influencia de la historiografía alemana (y, por extensión, la influencia de otras ramas de esa cultura) a través de Lamprecht, pero, a su vez, influyó en historiadores germanos de la posguerra, y esto ayuda a comprender el encuadre de Kofler. En el terreno de nuestra incumbencia puede aludirse a Heinrich Sproemberg, una figura no menor en el panorama historiográfico de Alemania Oriental (sus aportes prepararon el camino de la escuela de medievalistas de Leipzig), que vinculó las tesis de Pirenne y de Lamprecht con el estudio de las herejías y de los movimientos comunales, es decir, con dos expresiones del mo-

[4] Romero, *Crisis y orden del mundo feudoburgués.*

vimiento que pretendían terminar con el monopolio espiritual de la Iglesia[5]. Este dato confirma las múltiples derivaciones de la obra de Pirenne en la historiografía marxista alemana en la que se instaló Kofler.

Concluimos en que Romero y Kofler se encaminaron hacia la génesis de la sociedad civil con un horizonte más determinado por la noche del 26 de agosto de 1789 *(Déclaration des droits de l'homme et du citoyen)* que por la del 4 (anulación de los derechos feudales). Pero esta orientación no se siguió. Algunos abandonaron el asunto como cuestión sin importancia y otros abandonaron su inteligencia para escribir obras sin importancia.

Hubo otra excepción que transformó las luchas comunales en sustancia y causa de un análisis refinado: es el momento de presentar al belga Jan Dhondt (1915-1972).

En un aspecto se acercó a Pirenne al postular que los movimientos del siglo XII inauguraban los tiempos modernos, aunque esa similitud es, en realidad, muy superficial, porque el capitalismo no era para Dhondt un fenómeno que renacía cíclicamente, como creyó Pirenne[6]. Hacia el año 1100, además de un movimiento comercial superior al que hubo previamente, y como reflejo de intereses comerciales, indicó Dhondt que las ciudades empezaron a disputarles a los barones el predominio político, aun cuando perduraban muchos rasgos del Medioevo. Con esto introdujo una problemática en la que no tuvo que ver la evolución económica y legal sino la acción política y el poder, enfoque del que, posiblemente, no haya sido ajena su formación marxista y su militancia en el Partido Comunista[7]. También debió de influir en su trabajo una concepción histórica muy amplia, cultivada con investigaciones que abarcaron desde el fin del Imperio romano a la época contemporánea. Cualesquiera sean las circunstancias que lo influyeron, lo cierto es que, si bien tuvo entre sus maestros al institucionalista François-Louis Ganshof, transitó atajos distanciados de toda ortodoxia. En especial debe prestarse atención a los conceptos que introdujo para el análisis de los combates políticos en los prepolíticos tiempos medievales, conceptos que se usarán en la presente investigación.

---

[5] Borgolte, *Sozialgeschichte des Mittelalters,* pp. 11 y ss.

[6] Dhondt, «"Solidarités" médiévales», pp. 529-560.

[7] Sobre su vida, formación y trabajos, Craeybeckx, «Jan Dhondt», pp. 1055-1060.

Estos tres últimos autores que se analizaron (Romero, Kofler y Dhondt) escribieron sobre la Edad Media sin dejar de mirar más allá del periodo, faceta que hoy los singulariza e incluso puede llevar a que se los vea como excéntricos. La especialización extrema del medievalista que hace una vida intelectual monográfica, la microhistoria cultivada por el que solo repara en lo que tiene frente a sus ojos, la moda antropológica de observar pequeñas conductas, la valoración de la estabilidad despreciando el cambio[8], la inspección monocular de «factores», la renuncia a visiones amplias en las que los hechos encuentran su recóndito sentido histórico inducen a ese distanciamiento de nombres como los indicados. Chris Wickham, que posiblemente es hoy el mejor conocedor de historia económica y social del Medioevo, cultiva un límite estrictamente medieval; merece analizarse[9].

Estima que las revoluciones comunales o la industria rural a domicilio no fueron fenómenos importantes en la Edad Media y, por ende, son temas que no trata en su historia general del periodo, lo que se vincula con su rechazo a lo que llama una visión teleológica. Esto supone prescindir de si esos eventos obraron en el nacimiento de la sociedad civil moderna y del modo de producción capitalista. Más allá de que aquí se contiene una saludable recomendación para evitar inferencias aventuradas, el juicio objeta una práctica habitual del historiador. Examinemos el asunto.

El manual filosófico nos informa que la aproximación teleológica significa interpretar los fenómenos según una concepción finalista, lo que implica que, en el concepto del objeto, está el concepto de fin, y se relaciona con penetrar en su sentido íntimo. Esta concepción fue recogida por Anaxágoras, Sócrates, Platón y Aristóteles, y la rechazaron Bacon, Descartes y Spinoza, mientras que Kant la trató como un principio regulador y no constitutivo ni explicativo de la ciencia. En la aproximación teleológica, el fin sería entonces hacia lo que tiende el ser en sus operaciones.

Se recuerdan estos rudimentos para subrayar que la operación que el historiador ha realizado tradicionalmente, si bien no es la

---

[8] Casey, «Historiografía inglesa», pp. 112 y ss.: incluso en la Inglaterra de la revolución política del siglo XVII y de la revolución económica del XVIII, se abrió paso la visión de la continuidad. En esto pesó la influencia de Laslett, *El mundo que hemos perdido* (primera edición en 1965 y edición definitiva en 1983).

[9] Wickham, *Medieval Europe*.

del finalismo teleológico por el cual hay en todo ser una intencionalidad dirigida a una meta, sí tiene una vaga proximidad con esa idea. De aquí proviene la equivocada identificación de esta noción idealista con la práctica del científico social que analiza el pasado. Esta confusión se explica: el historiador considera que cada hecho que estudia es parte de un proceso en el cual encuentra su sentido y, en consecuencia, ese proceso integra su interpretación. Pongamos un ejemplo.

En agosto de 1903 se celebró el segundo congreso del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia, que fue un pequeño acontecimiento de poco más de cuarenta delegados. Lo mismo hicieron en esos años iniciales del siglo XX muchos otros socialistas en el mundo, pero, mientras que la mayor parte de estas reuniones hoy solo las conoce el especialista, el segundo congreso del POSDR es conocido por toda persona algo informada en historia o en política. Lo que en su momento fue ignorado por todos los periodistas atrajo después la atención de todos los historiadores. La relevancia del suceso se manifestó obviamente en 1917, pero también en 1930, en 1956, en 1989 y continúa manifestándose en la era postsoviética. Los hechos ulteriores llevaron a ver el significado que tuvo la escisión entre mencheviques y bolcheviques, el programa agrario, el centralismo democrático o los revolucionarios profesionales. Este ejemplo que nadie desconoce revela que los historiadores usualmente descubren un hecho en sus consecuencias, y estas nos hablan de la potencialidad de lo que estaba contenido en acto (por ejemplo, las posibilidades del centralismo democrático se revelaron en Stalin y, en consecuencia, en lo que sobrevino después de 1953). Interpretar procesos por sus consecuencias fue una práctica usual del historiador, predecesor en esta técnica del lingüista que descubrió en el análisis sincrónico un recurso para la historia de la lengua.

Sobre esta base común, se elevan los que, provistos de una sabiduría amplísima, enriquecen su estudio del fenómeno descubriendo en un desenlace muy posterior lo que en el momento era casi imperceptible. Así, lo que se destaca en Romero (o en Marc Bloch cuando observaba el paisaje del presente para acceder a su configuración medieval) es haber extendido el volumen temporal de sus estudios hasta un punto en el que el develamiento de la permanencia sustancial se interpreta como apriorismo teleológico (y es la visión que elaboró Pirenne, cuestión que es menos

conocida)[10]. Para volver al ejemplo: la actualidad rusa contiene a ese congreso que la explica, aunque es, en verdad, difícil darse cuenta de esa vigencia si no se retiene cronológicamente la sustancia del proceso. Por el contrario, sobre acontecimientos separados por una inferior distancia temporal, este principio cognitivo es evidente; por ejemplo, nadie duda que conocer ese pequeño acontecimiento de 1903 es conocer 1917. Esto remite a que, en la *longue durée,* las mediaciones que se suceden con el devenir encubren el carácter heredado de ciertos desarrollos (y, cuando se ignoran esas mediaciones que enriquecen y disimulan la continuidad alterándola al mismo tiempo, se manifiesta la insuficiencia del estructuralista que considera las estructuras como médulas siempre iguales a sí mismas o sujetas a cambios muy lentos y casi imperceptibles). Es obvio que nada de esto significa que todos los sucesos a los que se aludió con la lacónica mención de fechas hayan sido un mero desarrollo de 1903 ni que en esta fecha se encuentre la causa de lo que sucedió después. Ese congreso fue solo una de las determinaciones de la historia posterior.

BALANCE PROVISIONAL

Los burgueses constituyen, para nuestro tema, un aspecto central que deriva de la incertidumbre en que nos dejaron los historiadores. En algunos casos se hizo hincapié en los mercaderes, en otros se los consideró un grupo más vasto que abarcaba a los artesanos y muchas veces se habló de la burguesía como si fuera una réplica del capitalismo moderno. Es entonces un tópico para resolver en cada caso, aunque es posible llegar *lato sensu* a una sistematización, lo cual tiene su importancia en la medida en que las condiciones de existencia de los grupos establecían una relación causal con las protestas.

Si en esto hay irresoluciones, decididamente se avanzó poco o nada en conocer al pueblo que se prolongaba más allá de los burgueses (aprendices, menestrales pobres, marginales, campesinos

[10] Warland, «*L'Histoire de l'Europe* de Henri Pirenne», para su historia de Europa, que escribió como prisionero de los alemanes durante la primera guerra, había previsto extenderse hasta los siglos XVII y XVIII y tenía apuntes sobre el siglo XIX. Poseía una cosmovisión amplia del movimiento histórico.

de las cercanías, etc.), en buena medida por la creciente importancia que se le ha concedido a las elites urbanas. Esa heterogénea concentración que escoltó a los vecinos principales en sus demandas convirtiéndose muchas veces en protagonista no fue una asignatura del medievalista.

Tampoco hubo una consideración especial para los líderes, más allá del interés que despertó Arnaldo de Brescia[11]. En la impersonalidad con que se vieron las luchas, no se reparó en la persona notable que permite relacionar pensamientos, acciones y estructuras en el plano individual y colectivo[12]. También fueron ignoradas las mujeres, y es posible que esta carencia se deba a que el interés de los historiadores por la cuestión femenina coincidió con su desinterés por las revoluciones burguesas. Otro asunto poco tratado fueron los nobles que enfrentaron a la Iglesia en su relación con la lucha comunal; la consideración que han merecido se circunscribió al conflicto interfeudal y, en ese ensimismamiento, pocas veces se consideró que su desafío eclesiológico originaba escenarios de comuna. Algo similar sobre descuido o falta de interés puede decirse acerca de los monjes que, oponiéndose a sus prelados, hicieron causa común con los burgueses. Al respecto cabe hablar de dos vacancias entroncadas. La primera se refiere a la correspondencia entre movimientos comunales y disidencia religiosa, aproximación que es bien visible para los inicios del siglo XII; la segunda se refiere a rebeldías del clero local ante el avance pontificio, reacción que, en ocasiones, se combinó con las luchas burguesas. En algunos aspectos esto se confundió con las herejías, en otros no. Salvo error de inventario, la excepción que sobre esto último permanece en la biblioteca de tema hispánico está en el libro ya citado de Salvador Martínez[13].

Reparar en estas cuestiones es reconocer que cada sector debió de tener sus motivos para protestar y, en consecuencia, habrían existido varios movimientos en el movimiento configurando una pluralidad que solo se ve con esfuerzo porque la sombra de los burgueses la ocultó parcialmente. Otro balance es acerca del nivel espacial y temporal del análisis, siendo el más frecuentado el que

---

[11] Frugoni, *Arnaldo da Brescia nelle fonti;* Merlo, «Il problema degli eretici», pp. 165-193.

[12] Boucheron, «Écrire autrement l'histoire politique», pp. 7-11.

[13] Salvador Martínez, *La rebelión de los burgos. Vid.* además que, por ejemplo, en un libro general sobre herejías como el de Frassetto, *Los herejes,* no se establece relación entre disidencia religiosa y movimiento comunal.

tomó los movimientos del siglo XII por región o ciudad, aunque todo se supeditó a las crónicas disponibles. Así, por ejemplo, se trataron los de Sahagún y Santiago de Compostela, mientras que no fueron casi examinados los de Lugo, Carrión y Burgos. La aprehensión de una protesta nos es dada por el cronista y, lamentablemente, fueron escasos los periodistas del pasado.

4. Problemas particulares

Sobre las mujeres medievales

En análisis que se multiplicaron desde 1980, leemos que la mujer del pueblo estaba supeditada al patriarcado. Su posición era desfavorable por las ideas de la Iglesia y por un autoritarismo masculino que se agregaba a la explotación del señor.

Inesperadamente, cuando no se dudaba del tema, llegó la revisión[1]. Thomas Deswarte, por ejemplo, objetó que se haya relegado a la mujer entre los siglos X y XII y que, en la última de estas centurias, hubiera una sexualidad sin amor al lado del amor cortés[2]. Le ofreció un baño de felicidad al tema alegando que, con la Reforma Gregoriana, y ante la tradición que presentaba a la mujer como la fuente de todos los males, intelectuales cristianos idearon la Nueva Eva, venero de salvación. Entre ellos, Hugo de Saint-Victor (*ca.* 1096-1141), inspirándose en Agustín, sostuvo que tanto el hombre como la mujer han sido culpables de la caída. También dijo que el placer sexual fue valorizado.

Esta tesis impone puntualizaciones críticas. 1) El recurso para presentar una situación favorable de la mujer medieval está en el relativismo gnoseológico que se logra comparando, por ejemplo, Occidente con el Oriente islámico. Se alcanza así una verdad que no desmiente que la mujer europea estaba penosamente subordinada al hombre. 2) A la maciza reprobación eclesiástica de una sexualidad que se veía corporizada ante todo en la mujer, oponer citas es renunciar al rigor científico, porque no es difícil localizar a autores para hacerlos participar de una demostración predefinida. Tampoco es sensato decir que las prohibiciones sobre la sexualidad no restringían el goce porque nunca se denunciaba el placer.

---

[1] Aludió a ello Linage Conde, *La vida cotidiana*, p. 85.
[2] Deswarte, «Une sexualité sans amour?», pp. 141-164.

La afirmación se asemeja al alegato del abogado y no al discernimiento del historiador que constata la impuesta prescindencia del sexo durante largos periodos del año. 3) Si se busca lo que es general, no es adecuado valorar un atributo aislado como la elevada posición de algunas damas del siglo XII, porque la Iglesia siguió custodiando la inferioridad femenina[3]. 4) Hablar de «la mujer» es hablar como hablaban los eclesiásticos, que aprehendían más en textos que en la realidad una silueta que la enclaustrada masculinidad del oblato y la castidad del adulto transformaban en misterio y aprensión. 5) Aquí interesan mujeres del pueblo no solo gobernadas a la distancia por una doctrina sino por «hombres buenos del común» imbuidos de costumbres como la corrección marital[4]. 6) Por último, no debe deducirse un paraíso del varón que afrontaba los emprendimientos más peligrosos, como la caza, la defensa del hogar o la guerra. Su supremacía tenía el coste de la actividad mortífera, circunstancia que se vinculó en todas las épocas con la necesidad de preservar a la productora de productores[5]. A su vez esa víctima era victimaria de sirvientes y aprendices, cuestión que dejaremos de lado para ver causas de su protesta.

CONCEJOS, COMUNAS Y COMUNIDADES

Una puntualización inicial sobre este tema se refiere a que los historiadores tradicionales consideraron que la organización propia fue un objetivo de los insurrectos y entrelazaron la descripción económica y las protestas de los burgueses con sus logros legales (cartas de franquicias), institucionales (concejos) y políticos (relaciones con la monarquía).

---

[3] De Cevins, «Une Église misogne?», pp. 497-510; Brundage, *La ley, el sexo.*

[4] Para un campesino que dirigía con violencia a los miembros de su casa, le resultaba indiferente saber si un teólogo había determinado que la culpa de la caída no era solo de Eva, sino también de Adán.

[5] Meillassoux, *Mujeres, graneros y capitales,* pp. 7 y ss.; Godelier, *La producción de grandes hombres,* pp. 27 y 67. Además, el tratante de esclavos para América prefirió a los varones jóvenes; el mismo criterio prevaleció para seleccionar la mano de obra de las minas de Potosí y la documentación medieval exhibe una mayor supervivencia de la mujer. Sobre esto último volveremos, aunque puede adelantarse Brooke, *Europa,* p. 127; un recuento inglés de matrimonios de clase alta del siglo XII, el *Complete Peerage,* muestra que era mucho más frecuente para las damas tener dos o más maridos que para los hombres tener dos o más mujeres. Los hombres morían a menudo por violencia.

Podemos introducirnos en el tema visitando, una vez más, a Romero.

Consideró que los movimientos urbanos se dirigieron contra los señores que no aceptaban a los burgueses y su organización y, aunque esos señores eran principalmente eclesiásticos, juzgó que la comuna afectó al viejo orden en su integridad imponiendo un cambio que la nobleza solo consintió por obligación[6]. Descartó en consecuencia la posibilidad de que las comunas hubieran participado en la reproducción del sistema y, por eso, la repulsa de los eclesiásticos la interpretó como la expresión general del asunto, ya que el cuestionamiento a la Iglesia objetaba todo el orden social, tesis que responde a la idea de que la Iglesia representaba a la clase dominante[7]. Es una filiación para revisar.

Otro hecho es que la génesis de la comuna urbana o de la comunidad campesina no estuvo anotada en la agenda de especialistas de ciertas áreas o con determinadas inclinaciones. En España, por ejemplo, contribuyó a ese desapego por lo institucional una tradición que se quería superar. Se expresó en Estepa Díez, que impugnó dos cuestiones en Jan Dhondt, a quien tomó como un prototipo del razonamiento tradicional[8]: la primera, que considerara que la finalidad de los movimientos urbanos medievales fuera la autonomía municipal; la segunda, que su análisis partiera del concepto institucional de comuna. La crítica de la crítica se impone.

Comencemos diciendo que el reproche asombra porque el reclamo de autonomía de gestión fue central entre 1100 y 1300, como revelan las crónicas mostrando que la *universitas civium* era *la* reivindicación de los movimientos. No es menos asombroso cuestionar a la comuna como institución. Ubicado en ese itinerario, Estepa Díez rechazó que las rebeliones españolas tuvieran como fin la organización de los burgueses y aseveró que esa independencia no los beneficiaba. Leer esto satura de perplejidad salvo que se revise el marco de estas desatinadas reflexiones.

La fecha del artículo, 1974, es reveladora. Se acercaba el final del franquismo, y los nuevos historiadores, alineándose en la historia económica y social, combatían la tendencia institucional de Sánchez Albornoz suprimiendo el tema. El combate nublaba la

---

[6] Romero, *La revolución burguesa,* pp. 355 y ss.

[7] Romero, *Crisis y orden,* p. 90.

[8] Estepa Díez, «Sobre las revueltas burguesas», pp. 291-307.

lucidez y ni siquiera contuvo el traspié el concepto que sobre el modo de producción feudal se empezaba a difundir en España ese mismo año. En esa teoría, que Valdeón Baruque adaptó al pasado castellanoleonés, se puso en un primer plano la influencia que el nivel político y legal tenía en las relaciones de producción[9]. Esta consideración era paralela a la idea inspirada en el estructuralismo althusseriano sobre dominación de niveles no económicos en sociedades precapitalistas y también era parcialmente análoga al concepto de soberanías políticas fragmentadas derivado de la analítica weberiana. Estos pensamientos estaban al alcance de cualquier investigador, pero la joven guardia, reconcentrada en su hostilidad al institucionalismo, sometió toda lectura al imperio de sus razones. No está de más advertir que esta subestimación hacia la autonomía municipal fue compartida por muchos especialistas que, de esa manera, desestimaron ponerse en la piel de los burgueses del pasado para preguntarse qué los llevó a las revueltas comunales. A ello se sumó la proposición (ampliamente aceptada entre los hispanistas) de que la comunidad había existido desde tiempos remotos[10]. En consecuencia, la aparición del concejo no era un verdadero problema para quienes desechaban la pregunta que se hacían los medievalistas de otros países, circunstancia que ayuda para comprender otra peculiaridad.

El criterio de Pirenne sobre la libertad de los burgos y de los burgueses tuvo su paralelo en el concepto de que el avance colonizador sobre nuevas tierras desde el siglo XI, ya fuera en el Flandes marítimo, en las tierras del este del Elba o en otras regiones, se favoreció porque el poder político otorgaba cartas de franquicias para que se instalaran poblaciones, y ello repercutió en las libertades campesinas[11]. Esa visión alimentó a la tesis tradicional sobre las comunas urbanas o, por lo menos, mantuvo la vigencia del tema. En España, por el contrario, el afán por desterrar el eslogan de Sánchez Albornoz sobre una Castilla de hombres libres impidió que se viera en la frontera lo que investigadores de otros lugares discernían sobre la colonización: áreas de comunidades autónomas[12].

---

[9] Valdeón Baruque, «Prólogo», pp. 9-19.

[10] Por ejemplo Mínguez Fernández, «Continuidad y ruptura», pp. 89-127.

[11] Lyon, «Medieval Real Estate», pp. 47-61.

[12] Valdeón Baruque, «Las oligarquías urbanas», pp. 507-521.

Esta postura tiene consecuencias para nuestro tema porque, si las comunidades se remontan a eras prehistóricas, los concejos del siglo XII solo continuaban o recuperaban formas inherentes a cualquier sociedad campesina. Las barreras señoriales debieron de ser contingencias transitorias, tal vez meras desviaciones de la regularidad.

Los hispanistas no estuvieron solos en su idea de que las comunidades representaban una asociación casi natural. Dejando de lado a quienes concibieron que el municipio medieval derivaba del municipio de la antigua Roma, tesis que se aplicó más bien a Italia pero que hoy no se sostiene, una voz tan destacada como la de Rodney Hilton defendió la misma concepción[13]. Pero a Hilton no lo acompañaron otros historiadores.

Otro aspecto es que se unieron reflexiones sobre concejos urbanos y rurales[14], y esta confluencia obedeció a que la distinción entre ciudad y campo ha sido muchas veces secundaria, afinidad que se reflejó en funcionarios comunes y en paralelismos normativos que respondían a similares condicionamientos. Es lo que muestra la Carta comunal de Senlis otorgada por Luis VII en 1173 o 1174. Para esta comuna de la Picardía, se dictaminaba que tanto aquellos que habitaban *in subburbio* [sic] como *in ipsa civitate* debían jurar defender la organización comunal que se tomaba de la que se había dado a Compiègne: «Juraverunt se perpetuo servaturos sub compendiensis communie forma». También se dictaminó que todos los habitantes de la ciudad o de su territorio circundante debían jurar la comuna[15]. Esto se vinculaba con semejanzas estructurales porque, en esa similitud y en sus reflejos legales, no se ve una liberación del campesino asimilada a las libertades urbanas, como creyó el historiador liberal atado al texto y a una concepción[16], sino una extensión del señorío. Corrobora esa identificación una génesis simultánea de ciudades y de aldeas, por lo menos en algunas áreas[17]. A su vez, hay una comprobación jurídica porque, como se ha di-

---

[13] Hilton, *Siervos liberados,* pp. 31 y ss.

[14] Por ejemplo Morsel, «Le prélèvement seigneurial est-il soluble dans le Weistümer?», pp. 155-210.

[15] «Carta comunal de Senlis».

[16] Es lo que sostenía a principios del siglo XX, por ejemplo, Viollet, «Les communes françaises au Moyen Âge», pp. 346 y ss., aun cuando veía esa supuesta liberación del campesino como un proceso tortuoso y difícil.

[17] Biddick, «People and Things», p. 6.

cho, el *jus merchatorum,* tan caro a Pirenne como derecho especial, es un fantasma ya que, si hubo una diferencia entre el derecho urbano y el rural, fue a largo plazo y no al inicio[18].

Sobre el surgimiento de la comunidad, el primer nombre que tener en cuenta es el de Georges Duby, que diferenció entre *seigneurie foncière,* que habría predominado hasta el siglo X, y *seigneurie banale,* que se instalaría desde el año 1000 en adelante[19]. La comunidad no podía establecerse, según Duby, cuando los hombres estaban separados entre libres y no libres y solo pudo crearse con el señorío banal, es decir, cuando el señor impuso obligaciones para todos los campesinos bajo su mando. En ese marco apareció la comunidad en el siglo XII por una doble acción: de los señores que unificaban el estatuto de sus dependientes y de los campesinos que, en su organización, tenían un recurso para defenderse. La proposición condensó así las dos tesis principales que se siguieron en publicaciones ulteriores (por iniciativa de los señores o de los campesinos), pero, con prescindencia de cuál fue el impulso, el surgimiento de la comunidad hacia el año 1100 pasó a ser el criterio dominante en el medievalismo. Con esta interpretación se concretaba, además, un giro copernicano con respecto a otra proposición tradicional sobre organizaciones de vasallos abriéndose paso en lucha con el señorío. En ese cambio subyació la premisa de que comunas o comunidades se inscribían en el feudalismo, y otros historiadores mostraron a los señores dando cartas de franquicia por su propia iniciativa[20].

Por su parte, Susan Reynolds sistematizó críticas a la visión que representó Hilton y aportó matices[21]. Expresó que hubo una idea tradicional sobre que las comunidades de los siglos XII y XIII derivaban de «la marca germánica» o de las comunidades rurales de época romana. Pero, más allá de ciertas formas anticipatorias, afirmó, las comunidades aparecieron entre los años 1050 y 1200, y su causa habría sido el crecimiento de la economía y de la población, lo cual llevó a graduar los recursos y a un uso más juicioso de la tierra. Desde entonces, la rotación de los cultivos o las pasturas requirieron cooperación y control.

---

[18] Derville, «Les origines des libertés», pp. 203 y ss.

[19] Duby, *La Société aux XIe et XIIe siècles; vid.* especialmente pp. 227 y ss.

[20] Charbonnier, «Les chartes urbaines», pp. 265-280.

[21] Reynolds, *Kingdoms and Communities,* pp. 108 y ss.

Rematan estas indicaciones historiográficas los aportes de Chris Wickham[22].

Su obra sobre la Temprana Edad Media abarca desde el norte de Europa al Mediterráneo, superando largamente en amplitud geográfica a otros autores. En esa área mostró que, entre los años 400 y 700, decayó la *villa* antigua, aunque no se impuso plenamente la lógica feudal, originándose una aldea sin modelo acabado de organización. Esa aldea informal fortalece la tesis de que las comunidades se formaron hacia el año 1100, cuestión que Wickham estudió en Toscana, en la región de las Sei Miglia dominada por Lucca.

En esa región, el nacimiento de la comunidad no se amoldó a las descripciones de los historiadores. No hubo prácticas cooperativas centrales ni sacudidas sociales. El poder señorial era débil y, por lo tanto, tampoco puede sostenerse que la comunidad surgió del señorío o como reacción contra este. Incluso en Moriano, donde era importante el patrimonio eclesiástico, la comunidad no se desarrolló bajo presión. Antes que una lógica feudal, predominaba en el área una red de clientes en correspondencia con la fragmentación de la tierra, con el subarriendo y con las elites de la ciudad. Subrayemos otra precisión: previamente al año 1100, los asentamientos aparecían más como redes sociales que como aldeas, y no existía organización colectiva de la producción.

Desde este caso, Wickham sondeó otras regiones e impugnó toda causa general. Las comunidades podían organizarse para explotar las tierras comunes o para pagar tributos; las instituyeron los señores para controlar a los campesinos o los campesinos para oponerse a los señores; podían ser el producto de sociedades unidas o divididas y derivar de identidades rurales preexistentes fuertes o débiles, autónomas o dependientes. Lo único reiterado fue un inicio en el siglo XII, aunque esto tampoco debió de ser absoluto, ya que, en el este de Inglaterra, en los Pirineos catalanes y en la zona cántabra, aparecieron de manera más precoz.

Aclaremos que, sobre el norte de España, Wickham se basó en especialistas, pero las pruebas que estos aportaron sobre comunidades en el siglo X son indirectas y poco fiables (por ejemplo, dijeron que las comunidades estaban representadas por los monasterios)[23]. En verdad Wickham almacenó en su ecléctica deducción

---

[22] Wickham, *Framing the Early Middle Ages; id., Community and Clientele.*

[23] Análisis crítico en Astarita, «Tesis sobre un origen gentilicio», pp. 99-127.

un cuadro enmarañado porque sabía que las interpretaciones se han multiplicado y que la más exigua revisión de la bibliografía especializada proporciona un arco iris de respuestas. Enumeremos.

Según los historiadores, la corporación plebeya surgió por el señorío banal; por la necesidad de administrar los comunales; por la lucha de clases; por crecimiento demográfico; por extensión de las corporaciones; por el mercado; por la cooperación aldeana; por espíritu asociativo; por fueros buenos para retener a campesinos ante disputas señoriales por la mano de obra; por la violencia de los *milites* que obligaba al agrupamiento en lugares de la Iglesia; por la Paz de Dios (el juramento establecía un principio de concordia entre diferentes grupos sociales, pacto que podía trasladarse a las ciudades); por la mutación señorial del hábitat; por el ordenamiento parroquial, que encima de establecer un santo patrón por lugar instituía la pertenencia territorial; por la iglesia con su cementerio («el muerto fijaba al vivo»); por una fraternidad (como la *ghilda mercatoria*) que atendía a necesidades colectivas y, en virtud de ella, «la ghilde des bourgeois est devenue la commune des burgeois»; por el comercio y el uso de moneda (que requirió franquicias); por ruptura de la familia extensa que llevó a otras formas de agrupamiento; por un proceso misceláneo en el que contribuyeron el señorío y la asociación de los habitantes del pueblo; por los gremios burgueses que se habían implantado en las ciudades; por imitación de las ciudades (la burguesía inspiraba); por un poder público débil; por concepciones populistas descendentes de gobierno, o por ninguna de estas causas si la nostalgia lleva a la tesis ya enunciada de que era una organización casi eterna[24]. Además, se han planteado particularidades. Se dijo, por ejemplo, que en Italia los titulares de dominios, condicionados por el crecimiento urbano, no resistieron a los campesinos, cuyas demandas de autonomía se acumularon entre 1175 y 1225, y aceptaron vender derechos de gobierno local[25].

---

[24] Cassandro, «Un bilancio storiografico» pp. 153-174; Fossier, *La infancia de Europa,* 1; Rösener, *Los campesinos;* Wickham, *Community and Clientele;* Pirenne, *La democracia urbana;* Racine, «Communes, libertés, franchises urbaines», p. 40; Derville, «Les origines des libertés», pp. 207 y ss.; Keene, «Towns and the Growth of Trade», p. 77; Ullmann, *Principios,* pp. 221 y ss., En vista de esto, no se justifica la afirmación de Sánchez León, «El poder de la comunidad», p. 334, de que los historiadores no abordaron qué factores llevaron a organizar las comunidades.

[25] Wickham, *Community and Clientele,* p. 216.

Como ya se adelantó, esto puede agruparse en dos categorías. Para algunos, se trató de una lucha desde abajo victoriosa; para otros, de una articulación funcional dirigida por el señor. Algunas de las causas inventariadas son más historiográficas que históricas. Por ejemplo, la comunidad campesina como imitación de la comuna urbana fue una imagen surgida de la supuesta pasividad rural en oposición al dinamismo burgués. Se alegó, corrigiendo la conjetura, de que, si hubo imitación, posiblemente el modelo haya estado en la campiña[26]. No obstante, cualquiera sea el orden cronológico, se impone jerarquizar.

La causa con más aceptación, o sea, la causa de las causas, hoy deriva de lo propuesto por Duby: la comunidad surgió con el señorío banal y este nació del encuadramiento de las poblaciones, del proceso denominado *l'encellulement*. Este tema, con una interpretación afín al estructuralismo y con ingredientes de la geografía histórica, tuvo una variante al atribuírsele a esa nueva organización una complexión derivada de decisiones utilitarias: el señor, necesitado de controles, agrupó a pobladores alrededor de su residencia y, de ese acto, emergió la comunidad con su carta de derechos. Los eclesiásticos promovieron su versión de ese agrupamiento del hábitat, cuando, para protegerse de los *milites,* establecieron las *sacraria,* «círculos de paz» alrededor de la iglesia[27].

Objeciones

Digamos, para empezar, que una congruencia de hechos no indica causa, ya que la población dispersa altomedieval habría sido característica de ciertas zonas, pero no en todos lados fue similar la residencia ni tampoco el hábitat disperso impidió la formación de comunidades[28]. A esta observación se agregan otras.

La uniformidad jurídica del señorío se logró de manera paulatina desde el año 800 aproximadamente (es decir, antes de que se formalizara en el escrito) y, con independencia de que hubo desfa-

---

[26] Hughes, «On Voluntary Associations», p. 334.

[27] Bonnassie, *Catalogne,* pp. 339 y ss.; Kennelly, «Sobre la paz», pp. 107-136; Poly, *La Provence,* pp. 183 y ss.

[28] Biddick, «People and Things», p. 4; Reynolds, «Government and Community», p. 100. Un caso elocuente de hábitat disperso con comunidades consolidades en González, «La Extremadura castellana», pp. 268 y ss.

ses cronológicos, la evolución revistió un carácter general. Por otra parte, y es la cuestión definitiva que sigue a esa objeción, un estudio como el de Wickham mostró que el señorío no fue el origen indefectible de comunidad. Algo similar surge de las fronteras del feudalismo. En la Extremadura Histórica castellanoleonesa, la comunidad apareció en una época relativamente temprana, sin injerencia del señor, como muestra el fuero latino de Sepúlveda de 1076, fecha en la que el rey (que era el *dominus villae*) se limitó a ratificar la organización existente[29]. Por su parte, el campesinado navarroaragonés, entre los siglos IX y XII, no padeció una dominación señorial fuerte y constituyó organizaciones informales o comunidades que ordenaban la explotación[30]. En los altos valles de los Pirineos occidentales franceses, en los Alpes y en el Macizo Central, también había control comunitario de las parroquias locales que nombraban al cura y fiscalizaban el diezmo[31]. Tampoco han faltado especulaciones acerca de que la crisis de autoridad llevó en el Languedoc de la tardía Edad Media a una búsqueda de protección en el padre patriarcal o en el hermano mayor, agrupándose los individuos en las *frérèches,* las cuales pueden ser contempladas como parentescos con funciones de comunidad[32].

Por último, hechos concretos permiten examinar críticamente la tesis sobre que la iglesia, el cementerio y la misa fueron causas de la comunidad. Empecemos diciendo que, en el mencionado concejo de Sepúlveda, se desconocía la autoridad eclesiástica[33]. En la parte septentrional de la península Ibérica, por el contrario, las iglesias proliferaban con anterioridad al año 1050 en lugares donde no se registran concejos[34]. Asimismo, fuera de España, la iglesia con su cementerio como foco del asentamiento surgió en el periodo carolingio, lo que implicó el abandono de los cementerios merovingios[35]. Además, el sistema parroquial español que

---

[29] Astarita, «Estudio sobre el concejo medieval de la Extremadura castellanoleonesa», pp. 355-413.

[30] Larrea, «La condición del campesinado», pp. 383-409.

[31] Cursente, «Franchises et prélèvement», pp. 115-132.

[32] Le Roy Ladurie, *Les Paysans de Languedoc,* I, pp. 30 y ss.

[33] *Fuero latino de Sepúlveda,* de 1076; prueba esto el título 16, que prevé la posibilidad del divorcio.

[34] Entre muchos casos, *Documentos de Sahagún,* n.º 10, año 909; n.º 421, año 1028; n.º 450, año 1037; n.º 452, año 1038; Quirós Castillo *et al.,* «Arqueología», p. 472.

[35] Innes, *State and Society,* p. 109.

se difundió después del año 1000 no significó un cambio absoluto, ya que el encuadramiento religioso anterior estuvo a cargo de los monasterios[36].

Los fueros buenos

La misma diversidad de explicaciones se encuentra sobre los fueros buenos o las cartas de franquicia que obtenían comunas urbanas y comunidades rurales cuando se organizaban. Esas cartas fueron interpretadas con un criterio liberador, es decir, como resultado de la lucha burguesa y campesina, o por lo menos de su presión, o bien como derivado de disputas entre integrantes del poder por captar mano de obra (un concepto que estuvo presente en Gramsci), lo cual se sintetiza en dos interpretaciones que se mezclaron según el caso o según el humor del historiador: una hizo hincapié en las luchas y otra en la negociación entre elites, siendo este último el punto de vista que se privilegia en la actualidad, aunque siempre está flotando un concepto de pugna, de tira y afloja[37]. Sobre la organización urbana, se repitió la dicotomía[38]. En verdad, estas apreciaciones contrapuestas reflejan la variedad de situaciones reales porque, por un lado, los señores concedieron cartas de franquicias, aunque no todos lo hicieron y, por otro lado, sus vasallos procuraron obtenerlas. El fondo común de estas dos versiones consiste en que el derecho comunitario surgía por presión, ya fuera porque los campesinos le arrancaban al señor atribuciones, ya porque este se veía obligado a concederlas por imposición del mercado laboral.

Estas interpretaciones son en realidad objetables, porque ni la lucha de clases tuvo desde el siglo XI una enérgica manifestación ni hubo libre movilidad del trabajador ni tampoco es imaginable que la clase feudal haya otorgado concesiones caritativas. Los testimonios nos recuerdan que prevaleció un descarnado uso de la coacción para fijar al campesino en la tierra, lo cual nos aleja de cual-

---

[36] Pérez, «El control de lo sagrado como instrumento de poder».

[37] Hilton, *Siervos liberados,* pp. 95 y ss. y 189 y ss.; Rösener, *Los campesinos,* pp. 175 y ss.; Pastor de Togneri, *Resistencias y luchas campesinas,* pp. 230 y ss.; Martínez Sopena, *La Tierra de Campos,* pp. 189 y ss.; Romero, *La revolución,* p. 419; Sivéry, *Terroirs et communautés,* p. 92.

[38] Charbonnier, «Les chartes urbaines», pp. 265-280.

quier mercado laboral[39]. En coincidencia con esto, los escritos que establecieron la condición del productor (como los sucesivos fueros de Sahagún) no reflejan ninguna liberalización.

Una explicación adicional propusieron historiadores del derecho. Según su punto de vista, la esencia del proceso radicó en las familias de fueros o de cartas que se iniciaban con un texto fundador que luego se copiaba en otras plazas. La importancia del centro madre fue muy variable, ya que podía tratarse de una localidad pequeña como Soest, cuyas prerrogativas fueron adoptadas por Colonia y Lübeck, o podían ser enclaves intermedios como Cuenca, cuyo fuero tuvo una gran expansión. Bajo la inspiración de esta idea, se glosó detallando paralelismos y divergencias entre redacciones. No obstante, a pesar de su valor para la investigación histórica, esa taxonomía no da cuenta de la historia, y aquí nos sorprende una reveladora afinidad entre un método muy tradicional y el moderno giro lingüístico. Esa semejanza ayuda a ver que nuestro problema no es la trama discursiva sino la estructura social que el texto reflejó o propulsó, lo que obliga a reparar en las condiciones de su redacción. Estas condiciones remiten a que la similitud entre distintos lugares permitió que la norma de una localidad pudiera trasladarse a otra, mientras que la disparidad forzaba a recrearla o impedía su aplicación. En suma, solo en una época en la que el trabajo del historiador era resucitar legislaciones para adjuntarlas a hechos políticos, pudo pensarse en que el estudio del pasado terminaba en el comentario escriturario.

Ante este panorama es tentador volver al adaptable refugio de la multiplicidad, aunque esa plétora impone recaudos que soslayen el caos, ya que el feudalismo como sistema se nos desvanece si nos atrapa un exceso empírico. Los casos no solo pertenecieron a tipologías estructurales y, en alguna de ellas, estuvieron las comunas que afloraron con la lucha, sino que también en ellos subyacía una racionalidad cuya manifestación más clara estuvo en la concentración del proceso hacia el año 1100. Es lo que inspira acceder a la lógica de un movimiento que se verificó como hecho general. Esto remite, por lo menos, a tres puntos metodológicos: 1) la cuestión

---

[39] Por ejemplo, *Documentos de la catedral de León,* n.º 829, año 1026: la «villa» Revelle, cerca de Sahagún, había pertenecido a la iglesia de León, hasta que el conde Diego Fernández la tomó y despobló llevando por la fuerza a sus pobladores a otras «villae» que habían sido de su abuelo. El conde fue obligado a devolver la «villa» apropiada a partir del reclamo que el obispo de León hizo ante el rey Alfonso V.

institucional retorna con todos sus derechos para conectarse con la historia económica y social; 2) en la medida en que las organizaciones horizontales han sido una cualidad de las clases y de los estamentos, su problemática debemos enlazarla con el sistema feudal y su tratamiento se inscribe en una palestra tan empírica como teórica; 3) esta entidad impone comparar entre regiones.

ANTICLERICALISMO Y DISIDENCIA

Entre las obras consagradas a los movimientos comunales merece considerarse la de Salvador Martínez, centrada en Sahagún y Santiago de Compostela[40]. Introdujo precisiones sociológicas que enlazó con las demandas políticas y, si bien su interpretación rozó a la tesis de Pirenne, mantuvo con ella una cierta separación. Afirmó que la burguesía de Sahagún de origen franco, oprimida por la falta de libertad y por las gabelas señoriales, se volcó hacia la rebelión para obtener el gobierno.

En este historiador se desplegaron dos dibujos sobre las revueltas. Uno atañe a las relaciones sociopolíticas y socioeconómicas; el otro se refiere a la cuestión religiosa y, cuando se accede a este plano, se revela que las consideraciones sociológicas estuvieron al servicio de la tesis principal referida a la organización del culto. La revuelta, dijo, no se generó principalmente por los burgueses llegados de Francia sino por los nativos que no aceptaban que los cluniacenses les impusieran un régimen feudal europeo desplazando las estructuras señoriales hispanas que les resultaban más beneficiosas. El bajo clero mozárabe habría rechazado la reforma litúrgica que impulsaban los cluniacenses y se alineó con los amotinados para atacar a monjes extranjeros y a una jerarquía afrancesada que se había convertido en símbolo de avasallamiento y destrucción de valores autóctonos.

El nacionalismo del argumento no es novedad, en tanto recupera palabras decimonónicas[41], pero, con prescindencia de ese arcaísmo, advierte sobre una omisión historiográfica: la Iglesia que asimilaba a los mozárabes imponiendo la ortodoxia ritual. El enfoque de Salvador Martínez invita a encastrar estas agitaciones en la

---

[40] Salvador Martínez, *La rebelión de los burgos.*

[41] Fernández Guerra y Orbe, *El fuero de Avilés;* Ruiz, «Review», pp. 837-839; Reglero de la Fuente, *Cluny en España*, pp. 63 y ss.

disidencia religiosa europea, inserción que ya se había sugerido, e incluso se llegó a decir que el norte de España fue, a causa del movimiento comunal, un punto nuclear del anticlericalismo[42]. Sin embargo, afirmaciones de este tipo fueron poco frecuentes entre los hispanistas, y esto impone revisar un tópico que rechaza esa disidencia en los alzamientos españoles, impresión que germinó en referencia a la escasez de discursos formalmente heréticos. Varios especialistas se deslizaron por ese andarivel[43].

Fuera del análisis sobre España, las elaboraciones presentan diferencias en este eje. Algunos autores discurrieron sobre las luchas comunales sin mencionar el anticlericalismo y las herejías. Otros captaron un despliegue en paralelo de la herejía, por una parte, y de las luchas comunales, por otra. Un tercer grupo estableció una relación íntima y causal entre los dos desarrollos[44]. Al respecto se han registrado situaciones significativas. En Metz, por ejemplo, ciudad afectada por el movimiento comunal, la herejía valdense había ganado a una parte de la población, y obras como los *Evangelios,* las epístolas de Pablo y *Moralia in Job* de Gregorio el Grande fueron traducidas y puestas a disposición de los fieles[45]. Inocencio III, en 1199, le ordenó al obispo y a los burgueses quemar esos escritos, lo cual no evitó que los valdenses continuaran en la ciudad. Otra correlación se vio en Colonia, que también fue conmovida por luchas comunales y donde los cátaros se mantenían hacia 1163[46]. En Vézelay el movimiento comunal no fue ajeno a la crítica contra los cluniacenses[47]. Se sabe, por otra parte, que el hereje Arnaldo de Brescia fue un agitador y dirigente de la revolución municipal romana del siglo XII[48]. Otro caso se dio con la relación entre la lucha de la comunidad de Piacenza contra las prerrogativas de la Iglesia y la secta herética surgida hacia 1177 bajo el liderazgo de Ugo Speroni,

---

[42] Sánchez Albornoz *España un enigma histórico,* 1, p. 359; Thomson, «Pre-Hussite Heresy», p. 23.

[43] Fernández Conde, «Movimientos de pobreza», pp. 293 y ss.; García Fernández, «Alonso de Mella y los herejes», pp. 82-115; Diago Hernando, «El factor religioso», pp. 91 y ss.

[44] Romero, *La revolución burguesa.*

[45] Parisse, «Metz dans l'Église impériale», p. 127.

[46] Lea, *Histoire de l'Inquisition,* 1, p. 249.

[47] Chérest, «Étude historique sur Vézelay», pp. 209-525.

[48] Frugoni, *Arnaldo da Brescia;* Gregorovius, *Storia della città di Roma,* II, p. 546. Arnaldo de Brescia fue «il primo eretico politico del medio evo».

un experto en jurisprudencia que llevó adelante las demandas del municipio[49]. Estas situaciones evocan a Gramsci cuando dijo que «in un certo senso può chiamarsi eretica quella civiltà comunale del Duecento», concepto que estaba ya vigente a principios del siglo XX en la obra de Gioacchino Volpe[50]. Fue compartido por historiadores de la República Democrática Alemana como Ernst Werner, quien consideraba que las disidencias religiosas medievales se inscribían en la lógica de la lucha de clases, aunque fue parcialmente objetado por Herbert Grundmann, que veía a la herejía como un movimiento que se nutrió de todos los sectores sociales[51]. El estudio ya clásico de Norman Cohn sobre el milenarismo popular confirma la vinculación entre movimientos burgueses y crítica anticlerical[52]. También se ha mostrado la relación entre los dulcinianos y el movimiento de emancipación comunal[53]. Una situación paralela fue planteada para el sur de Francia por los cátaros. Se ha postulado que esta herejía fue patrocinada por las oligarquías urbanas que defendían su independencia oponiéndose tanto a la intromisión del pontífice como a los caballeros del norte[54]. Inglaterra aporta otro ejemplo en 1429 en Lynn, donde fueron condenados como lolardos tres burgueses cuando los vecinos luchaban por sus derechos con el obispo, conflicto que se prolongó en el siglo XVI[55]. En la Alemania de principios de la Época Moderna, Lucien Febvre indicó que a los mercaderes les incomodaba por igual la condena de la Iglesia al préstamo como darle el diezmo a sacerdotes que no trabajaban y que no los precisaban como intermediarios con Dios[56]. Detectó así una oposición entre burgueses e Iglesia que confirma el apoyo que recibió Thomas Müntzer de los artesanos rebelados de Mühlhausen entre mediados de marzo y mediados de mayo de 1525[57].

Indudablemente, la crítica anticlerical ayudaba a las sublevaciones burguesas y estas contribuían a esa crítica.

---

[49] Da Milano, *L'eresia di Ugo Speroni.*

[50] Gramsci, *Gli intellettuali,* p. 36; Volpe, «Chiesa e Stato», pp. 207 y ss.

[51] Borgolte, *Sozialgeschichte des Mittelalters,* pp. 23 y ss.

[52] Cohn, *En pos del milenio,* pp. 49 y ss., 96 y ss. y 246.

[53] Pierce, «Autonomy, Dissent and the Crusade against Fra Dolcino», pp. 195-213.

[54] Mitre y Granda, *Las grandes herejías,* pp. 127 y ss.; Labal, *Los cátaros,* p. 105; Biget, *Hérésie et inquisition;* Théry, «L'hérésie des bons hommes», pp. 84 y ss.

[55] Jurkowski, «Lollardy and Social Status», p. 129.

[56] Febvre, *Martín Lutero,* pp. 105 y ss.

[57] Bloch, *Thomas Müntzer,* pp. 79 y ss.

El antisemitismo casi no tuvo cabida en el análisis de las rebeliones urbanas, falencia comprendida en la debilidad de los estudios sobre el judaísmo posbíblico tardíamente desarrollados[58]. Con respecto a la cuestión comunal, todos los especialistas conocen el brote antisemita que surgió en territorio leonés a partir del alzamiento de los burgueses del siglo XII, pero no lo trataron en conexión con lo que sucedía en el burgo o suprimieron su peculiaridad. Es posible que Juan Ignacio Gutiérrez Nieto haya expresado una valoración compartida por otros historiadores al despachar ligeramente el asunto. Consideró que ese ataque a los judíos fue una manifestación del antagonismo campo ciudad y justificó la deducción alegando que se veía al judío como el representante del ruano, diluyendo en lo genérico la peculiaridad[59]. Otro autor dijo algo similar[60]. Por su parte, urbes como Worms, Colonia o Metz fueron lugares de revolución burguesa y de agresiones contra los judíos.

Pero, si el movimiento comunal no llevó al analista al antisemitismo, el antisemitismo lo llevó a la burguesía y sus comunas. Esto se ve en un ensayo de Abraham Léon (1918-1944)[61]. Los medievalistas casi no lo mencionan. Posiblemente influyó en ese desdén o en esa ignorancia la postura marginal de este autor, ya que fue un trotskista polaco que vivió en Bélgica, murió en Auschwitz y no revistió en las filas profesionales de la historia desconociendo la venerada erudición. Aun así, propuso una explicación muy penetrante diciendo que el antisemitismo medieval surgió como fenómeno social (y no solo religioso) del enfrentamiento entre dos fracciones de la burguesía mercantil: la judía (que era desplazada a la usura) y la cristiana (que tomaba posiciones en el comercio). El punto de partida de esta pequeña gran tesis estuvo en esa dialéctica de Marx que todo da vuelta para asentar las problemáticas sobre un fondo materialista[62]. De ella Léon rescató que, en lugar de buscar la cuestión del judío en su religión, debe buscarse la cuestión

---

[58] Langmuir, «Majority History and Post-Biblical Jews», pp. 344 y ss.

[59] Gutiérrez Nieto, «Tipología de los movimientos», pp. 44-45.

[60] Martínez Liébana, *Los judíos de Sahagún,* p. 43.

[61] Léon, *La conception matérialiste.*

[62] Aquí materia es el conjunto de condiciones objetivas que actúan sobre la subjetividad. Es una categoría filosófica que se diferencia del concepto científico de materia. *Vid.* Althusser, *Lénine et la philosophie.*

de su religión en el judío real, es decir, en su rol económico y social en la historia. Con esta premisa subvirtió el relato idealista sobre que el antijudaísmo popular solo derivó de la Iglesia.

Dirk Van Arkel, por su parte, encuadró el antisemitismo en el ascenso del feudalismo y de las ciudades[63]. Tomó distancia de Léon, por considerar que exageró la interpretación económica, aunque admitió el papel del préstamo en el aislamiento de los judíos. Afirmó que, a partir del siglo XI, se dio la *terrorization* de los judíos, que se separaron socialmente de los gentiles (distanciamiento que se manifestaba en las juderías o en los símbolos deshonrosos) y que derivó de una especialización que puso fin a las relaciones amistosas que antes había entre observantes de ambas religiones. Esa distancia social no fue lo mismo que ausencia de interacción, ya que hubo una pequeña interacción discriminatoria, estereotipada o etiquetada *(labeled interaction),* con lo cual el contacto preservó el prejuicio. En esto intervino, junto al desarrollo del feudalismo, la división social del trabajo, el desplazamiento de los judíos del comercio con Oriente que fue monopolizado por los italianos, su ocupación en el crédito o la recaudación y la estigmatización clerical. Una asociación similar ha postulado Gavin Langmuir[64].

Los citados autores, que se han caracterizado por interpretar en un océano de detallistas, compartieron llegar al tema descartando el modelo corriente que explicó el odio racial religioso exclusivamente por la propaganda de la Iglesia. Digamos desde ya que la insuficiencia de ese modelo se revela ante los hechos, porque la propaganda cristiana contra los judíos fue constante, pero el antisemitismo popular solo apareció en el siglo XI, habiendo antes convivencia entre las dos poblaciones religiosas[65].

Otra explicación que ha tenido una aceptable recepción en los últimos años, basada en la impugnación del estructuralismo, no se sostiene ante la evidencia histórica[66].

---

[63] Van Arkel, *The Drawing.*

[64] Langmuir, *Toward a Definition of Antisemitism.*

[65] Chélini, *L'Aube du moyen âge*, pp. 118 y ss.; Cohn, *En pos del milenio*, pp. 80 y ss.; De Mateo Herrerías, «Estudio de la convivencia judeocristiana», pp. 315-325. Hubo situaciones similares a lo largo de la historia. En Dinamarca no solo la coexistencia sino la integración entre judíos y cristianos se manifestó en la Segunda Guerra Mundial, cuando la comunidad judía fue protegida de los nazis por la población.

[66] Nirenberg, *Comunidades de violencia*, tomó en consideración el antisemitismo de los pobres ambulantes de 1320 para concluir en que (p. 74) «veían a los judíos

En vista de esto, destaquemos por ahora que el antisemitismo medieval se conectó con la reorganización económica de sectores superiores de las ciudades y con su identidad ideológica y estamental. No es casual entonces que, en una ciudad como Auxerre, la solución del problema comunal, que se dio de manera más o menos sincrónica con una nueva forma de tributación, haya estado asociada a normas sobre préstamos judíos[67].

La cuestión religiosa

La tesis de Salvador Martínez importa ahora menos por su enunciado que por señalar la ausencia en muchas memorias de tema hispánico de la dimensión religiosa en la lucha comunal. Por el contrario, al atravesar la frontera española, se encuentran exploraciones sustantivas sobre el tema y, en esta materia, una vez más Romero es una referencia al asentar los levantamientos en el cuadro de las convulsiones heterodoxas.

Antes de seguir adelante, debe hacerse una aclaración sobre el concepto de anticlericalismo en tanto en esa corriente participaron clérigos, y no faltó el que, basándose en esa participación, objetó el empleo de dicho concepto para estos movimientos medievales. Sobre esto debe tenerse en cuenta que la persona que estudiaba en la escuela monástica o catedralicia entraba en la categoría de *clericus* en la medida en que pertenecía al mundo de la Iglesia aunque, por haber recibido las órdenes menores, no administraba los sacramentos y tenía un compromiso con la institución inferior al sacerdote.

Afrontemos entonces el alcance de la palabra «anticlericalismo».

Designa, en primer lugar, a un movimiento que objetó la compenetración del clero con la política secular, significado que deriva del clericalismo como práctica de introducir a la religión o a los religiosos en un gobierno, lo que presupone que participaban de esta orientación crítica clérigos que solo deseaban consagrarse a la

---

como agentes fiscales del Estado»; irritados por la exacción fiscal, habrían perseguido a los judíos en tanto eran recaudadores. Ante esto debe decirse que ese sector no tributaba debido a su pobreza. El objetivo de este libro es mostrar que no hubo una mentalidad antisemita de larga duración como dijeron los historiadores «estructuralistas», y el autor procuró obtener argumentos para esa demostración. No se subordinó a los hechos sino a su hipótesis.

[67] Chardon, *Histoire de la ville d'Auxerre,* p. 164.

fe. También se pretende designar con el concepto a una rama de ese gran movimiento que argumentó contra toda intermediación sacerdotal en el camino hacia Dios y que, por lo tanto, estaba formada por personas que buscaban un nexo individual y directo con la divinidad. Por esta razón, sería de mayor rigurosidad referirse a tendencias antisacerdotales, pero, como el hábito nos gobierna, usaremos la palabra «anticlericalismo». Por último, este término se refiere a la crítica general del clero (crítica que derramó, por ejemplo, la *Gest of Robyn Hode*) y que, en algunos lugares, tuvo verdadero arraigo popular[68], de lo que ha derivado un pensamiento en favor de reemplazar al clero oficial por una nueva capa de sacerdotes aunque, en este plano, no siempre estuvo claro si la idea era sostener a sacerdotes en la acepción católica tradicional o proponer a pastores en el sentido luterano, es decir, a personas no sacralizadas que ayudaran en la comunicación con Dios.

Con esta delimitación se dejan de lado nociones que el lector moderno suele asimilar al anticlericalismo. En esta última categoría se incluye, por ejemplo, la palabra inglesa *priestcraft* (supercheria sacerdotal) que comenzó a usarse a finales del siglo XVII y que designaba un objetivo de los ataques de escritores como Thomas Hobbes y James Harrington[69]. Con todo, el valor que esta expresión adquirió en el siglo XVIII no es aplicable para el Medioevo, cuando esa problemática era desconocida.

Una dificultad relacionada con esto se refiere a cómo centrar el objeto de estudio y, en esto, nos introduce Gert Melville, quien, al concluir un balance y trazar las perspectivas de las investigaciones alemanas sobre las órdenes religiosas de la Edad Media, produjo un diagnóstico que irradia sobre nuestro tema[70]. Señaló que la investigación dejó de lado la *vita religiosa* como forma de vida espiritual, cultural y social. Para reparar esa ausencia, añadió, se deberían considerar los parámetros y factores históricos de la vida religiosa y, con ellos, comparar las diferentes *formae vitae,* lo que implica acceder a disciplinas cercanas a la historia para integrar en el análisis contextos sociales amplios. Estas indicaciones pueden

---

[68] Bennassar, *L'Homme espagnol,* p. 79; el *Repertorio de proverbios* de Gonzalo Correas del año 1627 contiene cerca de trescientos proverbios sobre el clero en su mayor parte destinados a hostigarlo.

[69] Burke, *Historia social del conocimiento,* p. 272.

[70] Melville, «La recherche sur les ordres religieux en Allemagne», pp. 163-174.

aplicarse a un campo más extenso y, por eso, difícil de asir, que es el de los fieles que se enfrentaron (como burgueses o como campesinos) a la Iglesia medieval.

Este objeto de estudio, el de la sociabilidad religiosa de los disidentes, tiene sus bemoles si se lo coteja con el estudio de las órdenes, estudio delimitado por las instituciones, mientras que el análisis religioso del burgués que se pronunciaba contra su obispo no lo hallamos encuadrado en ningún ordenamiento. Para su examen solo tenemos como meridiano el que proporciona la sociología de las clases y de los estamentos, que es, por definición, un campo mucho más laxo. Aun así, el burgués tenía ciertas formas de existencia y de comprender la religiosidad, y es este el territorio mental que nos interesa. Es de difícil acceso pero en absoluto incognoscible, como mostró Romero. Veamos qué dijo.

Empecemos por su observación de que, en la Alta Edad Media, el hombre y la naturaleza se compenetraban hasta identificarse[71]. Posteriormente, con el desarrollo de las manufacturas y de la actividad mercantil, aseveró, hubo un alejamiento del hombre de la naturaleza, que fue tanto psicológico como físico, y la naturaleza dejó de parecerle una condición de la existencia y comenzó a ser su marco o su escenario. Esta separación de la naturaleza poseyó, pues, una causalidad a medias compartida en las condiciones de vida y de reproducción económica (en especial las manufacturas), por un lado, y en las condiciones de observación, por otro. Con estas dos líneas abiertas, jerarquizó las imágenes captadas en la apreciación estética y en el conocer científico a través del método experimental de un Roger Bacon, procederes que condensaban las expresiones del hombre nuevo. Esto se unió al debilitamiento de los vínculos de dependencia por la revolución burguesa, y tanto a la naturaleza como a la sociedad se las vieron más independientes de Dios y a Dios se lo imaginó más distante.

Romero nos ha sugerido así tres puntos interconectados: la subjetivación religiosa, el nacimiento de un sujeto social y una resolución de estas cuestiones en la ontología del trabajo. Precisó, así, un objeto de estudio amplio, mérito que no disimula su punto débil: atarse a una secuencia prefijada porque creyó que el intelecto comenzaba a liberarse de Dios y la sociedad iniciaba su ascenso hacia la razón atea que (creía) ya bañaba tímidamente a parte de la elite

---

[71] Romero, *La revolución burguesa,* pp. 499 y ss.

cultural. La lógica evolucionista en la que pensó el asunto solo autorizaba a percibir la repulsa del sacramento como crisis de la fe.

Anticipemos que la interpretación se malogra en lo que atañe al plano social masivo porque la actitud general en ese periodo estuvo lejos de ser opuesta a la religión, pero, en el plano de las personalidades sobresalientes, los primeros ateos se verificaron en tiempos algo posteriores componiendo un restringido fenómeno del inmediato periodo posmedieval. Ya Friedrich Engels vio en Thomas Müntzer a un precursor con formulaciones muy cercanas a la irreligiosidad[72]. Sin duda, en el siglo XVI, vivieron personas que se despreocuparon por la religión e incluso hacia 1530 algunos la consideraban un invento humano para someter a las capas inferiores de la sociedad[73]. En esa frase nada inocente se preconfiguraba la elite alumbrada por la razón natural que, anticipando la inversión de la que hablaría Marx (Dios no hizo al hombre; fue el hombre quien hizo a Dios), develaba el misticismo de lo sobrenatural. Por el contrario, en tiempos previos hubo solo algún asomo de ateísmo, tanto en el cristianismo popular como entre los judíos[74] porque, en general, durante la Plena y la Baja Edad Media el siglo de las luces solo se anunció *in nuce* escondiéndose en mentes que ponían su razonamiento al servicio de la fe y lo desarrollaron de manera peligrosa para los ortodoxos, en especial si se abrazaba una variante averroísta. En suma, en esa época se marchaba hacia el lugar opuesto al que se previó en el esquema tradicional, sencillamente porque Dios no se distanciaba del hombre sino que se le acercaba[75].

Cambio de perspectiva y explicaciones

La interpretación de Romero sobre una incredulidad precoz era común entre los historiadores de la primera mitad del siglo XX y aun en años posteriores[76]. Empero, ya en la década de 1960, comenzó a verse que las herejías contradijeron sin ateísmo el papel

---

[72] Engels, *Der deutsche Bauernkrieg*, p. 353.

[73] Tenenti, «Libertinaje y herejía», p. 232.

[74] Illich, *En el viñedo del texto*, p. 28.; Monsalvo Antón, «Herejía conversa», p. 120; Pérez, *Historia de una tragedia*, pp. 31 y ss.; Wolff, «The 1391 Pogrom in Spain», p. 6.

[75] Delumeau, *Un Chemin d'histoire*.

[76] Por ejemplo Kofler, *Zur Geschichte*, p. 146.

mediador de la Iglesia[77]. Esta revisión llegó a su término, y hoy se conviene en que el ataque al sacerdote iniciaba una nueva religiosidad (se trataba del concepto moderno de religión), en tanto el vínculo personal e intransferible de cada creyente con Dios se establecía en la conciencia, y esto nos lleva a un tema que supera la coyuntura para remitirnos a una interiorización religiosa con abultada participación en la historia espiritual disidente[78]. Por ello, Jacques Le Goff acertó cuando dijo que las revueltas contra la Iglesia «ont presque toujours pris une allure en quelque sorte hyperreligieuse», y casi todas se tradujeron en herejías[79]. Ese sentir se difundió aún más a medida que se avanzaba hacia la Baja Edad Media y, como indicó Gordon Leff, este periodo constituyó «an age of religious disturbance, fed not by unbelief but by an excess of belief»[80]. Tener en cuenta esto es esencial, ya que el burgués atacaba al obispo o al abad no solo porque le impedía organizar su comuna sino también porque sabía llegar a Dios por sus propios medios o accedía a él con la colaboración de algún intercesor heterodoxo que defendía sus intereses o que, por lo menos, no lo molestaba en sus negocios. Con esta orientación los movimientos urbanos se conectaron con las herejías o fueron sin más heréticos, cuestión que se inscribe en un contexto más general.

Según el enfoque tradicional, la Edad Media fue el imperio de la religiosidad cristiana y el siglo XVIII el de la secularización, habiéndose constituido así dos polos disímiles unidos por el progreso de la razón. Sin embargo, este punto de vista capta mucho más el itinerario de la elite que el proceso social porque, en la Alta Edad Media, el cristianismo fue el acervo de sectores altos que, hacia finales de la Época Moderna, abandonaban esa convicción, mientras que el sentimiento popular marchó en dirección opuesta. Esto se afirma de un modo general para remarcar la alteración del concepto tradicional, ya que el siglo XVIII marcó la descristianización de los estratos cultos superiores (recordemos a «that notorious sceptic Monsieur de Voltaire», según palabras de Oscar Wilde), movimiento que enfrentó a un soporte del feudalismo en un periodo de

---

[77] Leff, «Heresy and the Decline», pp. 36-51.

[78] Benton, «Consciousness of Self», p. 264; Biget, *Hérésie et inquisition,* p. 173; Garin, *El Renacimiento italiano,* pp. 193 y ss.; Hill, *El mundo trastornado,* pp. 24 y ss. y 84.

[79] Le Goff, «Métier et profession», p. 165.

[80] Leff, «Heresy and the Decline», p. 41.

elevada cristianización popular. Es lo que sucedió con jansenistas de la burguesía francesa que habían evolucionado desde el siglo XVII. Su oposición a los jesuitas y a la Iglesia, su rigorismo moral y su espiritualismo agustiniano emparentado con el cristianismo primitivo condujeron a algunos de sus adeptos al liberalismo y a la ruptura con la religión, y es probable que esas experiencias hayan influido para que los historiadores vieran en las herejías medievales el camino del ateísmo[81]. Con la industria moderna, le tocó el turno al proletariado (o a una buena parte de este) volverle la espalda a la fe tradicional, aun cuando esta podía constituir un elemento mediador hacia la nueva concepción[82].

En consecuencia, la imagen que hoy podemos hacernos, y sobre la que trabajaremos en esta obra, es inversa de la que tuvo la historiografía clásica y estuvo signada por dos procesos diferenciados. A nivel del pueblo, se avanzó del cristianismo a medias en época temprana medieval al cristianismo dominante de los siglos XVIII y XIX. En esta última centuria, esa preponderancia la atestiguó Alphonse Daudet, apuntando que «notre belle Provence catholique laisse la terre se reposer le dimanche» porque los aldeanos concurrían masivamente a la misa (masividad que, en época carolingia, estaba lejos de alcanzarse)[83]. A nivel de la elite, por el contrario, se partió de una cristianización densa, aunque con claroscuros, y se fue hacia una descristianización caracterizada por la secularización iluminista y por la disminución de la influencia eclesiástica en la clase dominante, lo que se correspondió con la pérdida de posiciones de la Iglesia en el capitalismo.

En suma, los historiadores concuerdan en que, con relación al periodo temprano medieval, hubo una mayor compenetración popular con la fe cristiana en la segunda Edad Media (con omisión de algún incauto que se quedó atascado en el concepto iluminista[84]), cambio que entrañó «une révolution intérieure des consciences»[85]. Este fenómeno abre cuestiones.

---

[81] Clermont, *Laure,* cap. 1, descripción de una familia culta de la zona del Bourbonnais cuyos miembros habían sido «ardents jansénistes» en los comienzos del siglo XVIII y luego «devenus voltairiens et libéraux, ils avaient rompu avec la religion».

[82] Testimonio de Trotsky, *Mi vida,* cap. 7.

[83] Daudet, «Le poète Mistral», *Lettres de mon moulin.*

[84] Por ejemplo Diago Hernando, «El factor religioso», p. 95.

[85] Le Goff, *Saint Louis,* p. 160. El fenómeno para el arte en Duby, *San Bernardo y el arte cisterciense,* p. 59.

La primera se refiere a que los conceptos cristianos, y en especial la terminología bíblica, se nos presentan muchas veces como el dispositivo casi excluyente de la crítica medieval al clero. Un segundo aspecto es recalcar la importancia del análisis histórico sobre lo que parece *prima facie* signado por una historicidad muy débil o ausente. Esta dirección del estudio se vincula con un trastrocamiento del concepto (que, por ejemplo, tenía Feuerbach) de religión cristiana como esencia atemporal por otro de sistema por demás complejo y sujeto a cambios, logro que repercutió en diferentes campos de la historia cultural[86]. De esto sobreviene un tercer aspecto. Se refiere a que la explicación sobre qué determinó la internalización de la divinidad no ofreció la misma unidad de criterio. Vayamos, pues, a las explicaciones.

Se dijo que la nueva espiritualidad fue divulgada con el redescubrimiento del Evangelio que concretaron anacoretas y monjes que hablaban con Dios y, desde esa devoción, un impreciso contagio se habría transmitido al resto de los fieles. A estos elegidos de la cima espiritual se los ha vinculado con las sectas que, desde el año 1050, aproximadamente, impugnaban el orden social de modo tumultuoso o con actitud contemplativa. Sin embargo, ese supuesto contagio no fue demostrado y solo se lo sugirió como si hubiera existido una indeliberada asimilación popular de valores y conceptos[87]. Esto no niega la relación entre místicos y nueva religiosidad, pero esa relación fue inversa a la que proclamó más de una vez el historiador, porque el místico o la mística (debe remarcarse la importancia femenina en este campo desde el siglo XII)[88] se explica por la transformación de la religiosidad laica que se había operado entonces, pero esa religión de los laicos no la explica el selecto círculo inclinado al éxtasis religioso. En suma, no se resolvió cómo se transmitió la devoción de un místico a la población, y algún historiador, descorazonado, renunció a conocer lo que le resultaba indescifrable: «movimiento misterioso en sus orígenes», certificó André Vauchez aunque, en el mismo libro en que confesaba esa imposibilidad para conocer, aludió al malestar que reinaba entre

---

[86] Löwy, *Guerra de dioses,* p. 17; Hauser, *Historia social,* I, pp. 246 y ss.; Duby, *Le Temps des cathédrales;* Burke, *El Renacimiento italiano.*

[87] *Vid.* por ejemplo Little, *Pobreza voluntaria,* pp. 165 y ss.; *id.,* «Intellectual Training», pp. 234 y ss., vinculó la reforma del monaquismo con el movimiento urbano; Southern, *La formación,* p. 210.

[88] Campagne, *«Charisma proscriptum»,* pp. 27 y ss.

los laicos a finales del siglo XI y principios del XII, con lo cual insinuó un apocado umbral explicativo[89]. El argumento fue reiterado por analistas que, sin embargo, no explicaron por qué ese malestar se agravó en ese periodo ni por qué tomó su específica expresión como religión interior[90]. Se han ensayado otras resoluciones.

Se dijo que el nuevo movimiento espiritual constituyó una reacción contra la ciudad y sus actividades lucrativas[91]. Esta explicación tal vez le quepa a una persona anclada en la tradición cenobítica que se irritaba con la nueva Babilonia, pero no dilucida un fenómeno del que eran portadoras personas que justamente vivían en la ciudad pecadora sin que la devoción las hiciera renunciar a sus negocios. En otros análisis se relacionaron el comercio y la vida urbana con la nueva subjetividad religiosa sin indicar nexos causales[92]. No faltó quien atribuyó la cuestión a la crisis del feudalismo diciendo que la extensión de las herejías era proporcional a la profundidad de esa crisis[93], pero la nueva espiritualidad surgió antes del siglo XIV, en tiempos de desarrollo económico ascendente. También se dijo que la circulación de ideas y de personas permitió la introducción desde Bulgaria de concepciones dualistas. Dejando de lado que esa importación se ha objetado, esta tesis no revela qué llevaba a la aceptación de un conjunto de conceptos. Lo mismo puede alegarse con la apelación a la influencia de la Reforma Gregoriana. Mezclado con estos argumentos, se dijo que todo consistió en una vocación por volver al pasado, lo que incluyó el interés por el Evangelio y el cristianismo primitivo, ante lo que cabe preguntar si la complejidad del proceso se redujo a una moda cultural y si la adopción por la gente del Dios que se hizo hombre se limitó a eso. Una respuesta está en que, durante la Edad Media, se inauguraba una tendencia que ha continuado hasta hoy y que consistió en mezclar la crítica a la Iglesia con la valorización del Nuevo Testamento. «Mehr Jesus – weniger Papst» es el lema que proclamó Hans Küng para transformar la actual *geistlichen Diktatur* del pontífice en la *Gemeinschaft der Gläubigen* de la Iglesia original[94]. Significa, como hicieron antes otros evangelistas, volver a la enseñan-

---

[89] Vauchez, *La espiritualidad,* pp. 50 y 98 y ss.
[90] Por ejemplo Gascón Chopo, «Crisis social, espiritualidad», pp. 81 y ss.
[91] Little, *Pobreza voluntaria.*
[92] Por ejemplo Alvira Cabrer, «Movimientos heréticos», pp. 386 y ss.
[93] Macek, *La Revolución husita,* p. 179.
[94] Küng, *Ist die Kirche noch zu retten?*

za y a la ética primitiva. Esta referencia moderna se trae a nuestra conversación medieval porque nos revela que estamos ante un problema vigente y no ante una situación histórica pasajera. Esto nos abre a otras consideraciones.

Una la expuso Jean-Louis Biget al postular que la raíz del anticlericalismo, que estuvo en los fundamentos de la herejía cátara, apareció cuando la Reforma Gregoriana recalcó la sacralización del sacerdote convirtiéndolo en el único autorizado para manipular la hostia, y el eclesiástico pasó a ser considerado un participante del poder divino separándose de los fieles[95]. Este paso, que elevaba el papel de la Iglesia, habría provocado la reacción de un laicado rejuvenecido por el Evangelio que reclamó libre acceso a lo sagrado, de lo que se deriva que la intermediación que el clero establecía entre Dios y los creyentes fue cuestionada. El aspecto débil de la explicación es que, como se indicó antes, se trató de un cambio prolongado, y esa continuidad supuso, además del momento inaugural, la regeneración de la nueva forma de credo. Además Biget hizo hincapié en una elite urbana del saber que debió de ser fundamental en la herejía, pero queda por determinar cómo accedió a esa subjetividad el no instruido, sobre el cual se limitó a decir que pedía una religión menos ritual y no autoritaria. Su disquisición apuntó a un movimiento hecho de lecturas evangélicas y reflexión más que a una mentalidad en la que lo erudito era solo una parte. En estas cuestiones vive la problemática del tema.

Es indudable que, con ese retorno al pasado evangélico, se encontró una renovación que subvirtió el espíritu para alterar a la Iglesia. Lo que en vida de los apóstoles era cuestión de minorías pasaría a ser, según este modo de ver, ideal de masas en contacto con Dios, cuestión que fue entrevista por Weber cuando dijo que el monacato anticipaba al sujeto social que se guía por un dios interior[96].

En las modalidades tempranas del misticismo se condensaban, efectivamente, los ejercicios del ascenso por la luz sobrenatural que realizaba el extático. Ese asceta educaba su cuerpo en el ayuno para lograr lo que los ángeles conseguían en el paraíso (contemplar a Dios) y, para ello, debía evitar el contacto humano para no dis-

---

[95] Biget, *Hérésie et inquisition.*

[96] Weber, *Die protestantische Ethik,* pp. 116 y ss.

traerse en la contemplación[97]. El hombre así consagrado franqueaba la barrera que lo separaba de la divinidad despojándose de lo profano mediante ritos negativos (ayunos, vigilias, silencio), preparatorios de los ritos positivos[98]. No era muy diferente la cuestión entre los sectarios de tiempos posteriores que, apartándose del mundo en un recogimiento grupal, producían una variante del elitismo anacoreta. Otra opción similar era la preparación de los monjes cuando el salmo abría sus almas a la recepción de Dios, y la liturgia (oración, meditación, concentración) los ponía en estado contemplativo[99]. Esos monjes se apartaban del mundo, es decir, suspendían su vida terrenal, para llegar a Dios en retiro y confinamiento, y tal vez esa necesidad de meditación, que no obligatoriamente significaba soledad y desierto real sino alejamiento psicológico del mundo, explique al monacato como fenómeno mundial[100].

Estas referencias ayudan a ver que lo distinto fue que el acercamiento a Dios pasó a realizarse en la continuidad de la vida rutinaria; no era, pues, un experimento singular que doblegaba la voluntad transformando todo en orden místico sino una forma más de la sociabilidad usual. Mientras que, para el monje, el interés material era (en teoría) incompatible con la concentración piadosa (y superar esta antítesis llevó a la búsqueda de la pobreza), el nuevo laico vivía la religiosidad evangélica en el transcurso de su reproducción material. El camino del místico era definitivamente opuesto a la actividad que se propiciaba con la insurrección comunal. Esto puede también expresarse diciendo que toda interiorización religiosa que implique el quietismo y el ensimismamiento que aísla al individuo de la vida ordinaria (el *contemptus mundi*) es contraria al cambio de lo existente (se hace la salvedad del proceso que implica quietismo porque determinados místicos, como Thomas Müntzer, tuvieron actividad revolucionaria). Por consiguiente, mientras que el eremita de la Edad Media no estaba en el mundo, el participante en la protesta se compenetraba con Dios sin desconectarse del mundo.

Otras resoluciones dieron vueltas alrededor de algún concepto educativo para explicar esa nueva religiosidad. En ese carrusel tomó

---

[97] Se recogen elaboraciones de Rocco, *Sagradas Escrituras.*

[98] Conceptos en Durkheim, *Les Formes élémentaires,* pp. 427 y ss.

[99] Folz, «Pierre Le Vénérable», pp. 148 y ss.

[100] *Vid.* Linage Conde, «El monacato», pp. 29-38; *id.,* «En torno al monacato», pp. 376 y ss.; Zurutuza y Botalla, «*Vivere iuxta regulam*», pp. 665-677.

forma la respuesta filosófica, tan idealizada como deficiente para la búsqueda del nivel sociológico promedio. Sin duda, un recurso no utilizable para el caso es el yo íntimo de Plotino y de Porfirio que explicaría al hombre santo del siglo IV o a Meister Eckhart (que asimiló mucho de Proclo y de Platón), recurso que, sin embargo, nada nos dice de sus contemporáneos del pueblo. La filosofía medieval, incluida su porción de neoplatónicos como los mencionados (entre quienes deberían agregarse a Dionisio Areopagita y a Juan Escoto), solo de manera limitada fue pedagogía popular, y el hombre común, cautivo de las apariencias (el umbral que superar por el filósofo), no contemplaba esencias por simple contagio[101]. En suma, el trato de la masa con la minoría entrenada filosóficamente no puede entenderse a la manera idealista, o sea, como recepción impasible de pensamientos rectores de grandes hombres[102].

Nuestra incógnita se descubre entonces como algo no solo distinto de la didáctica filosófica sino también del misticismo. Esto es comprensible porque, con el artesano y con el místico, encaramos sujetos diferentes y, en el segundo, al concepto de interiorización de lo divino se añade el de la cotidianidad del acto razonable no deliberadamente preparado por atención mental extrema. Es la interioridad que Hermann Hesse resumió diciendo que «die Gottheit ist in dir, nicht in den Begriffen und Büchern». Los extáticos, por el contrario instituían una búsqueda inclemente de lo divino, por un lado, con ejercicios que disminuían deseos carnales para reconcentrarse en el yo subjetivo y, por otro, según el criterio dado por el platonismo medio que se desarrolló en el siglo III, con técnicas abstractivas. Esto se ligaba a rasgos psicofísicos del sujeto que lo habilitaban para ese tránsito, aun cuando no estuviera imbuido de formación filosófica (ni siquiera en su modo asistemático, cabe aclarar). Esto se ha observado en Mahoma[103]. Su vida, igual que la de

---

[101] Considerar la resolución a la que induce Castellanos, *Poder social,* pp. 115 y ss., en especial, 121 y ss., cuando dijo que todos los grupos sociales se acercaban al hombre santo. Faltaría saber si se acercaban a la práctica interior del místico excepcional. *Vid* también Brown, «The Rise and Function», pp. 80-101.

[102] Hutton, «The History of Mentalities», pp. 237 y ss.; historiadores que se adhirieron al idealismo, como Burckhardt y Huizinga, identificaban las ideas rectoras de la sociedad en sus grandes intelectuales y estudiaron las vías por las que se propagaron en la gente común; el pueblo era un receptor pasivo. Además, Delaruelle, «Devoción popular», p. 114; en el mundo popular, la crítica era «afectiva y apasionada».

[103] Rodinson, *Mahoma,* pp. 65 y ss. y 85 y ss.

otros contemplativos, estuvo signada por aspiraciones a lo imposible y crisis nerviosas que le permitían ver y escuchar lo que era inaccesible para el resto de los seres humanos, y alcanzar estados de éxtasis en los que se sentía despojado de su personalidad seguidos de periodos largos de sequedad en los que Dios se retiraba y desaparecían los fenómenos sensoriales. Es innecesario explicar que un trabajador estaba impedido de llevar esa vida sin abandonar su condición, y no sorprende que artesanos del mundo que originó Mahoma se opusieran a ese desdoblamiento entre tensión psicológica y pasividad contemplativa[104]. Con esto no se pretende afirmar que quienes escuchaban a Dios estaban impedidos de intervenir en política o de predicar comunicando lo que Dios les había dicho y, de hecho, Mahoma o Catalina de Siena incursionaron en esa práctica. Pero sus periódicas ausencias del mundo signaban una vida incompatible con el que trabajaba todos los días y, por eso, el místico (salvo excepciones) era un fenómeno elitista que no proporciona una pauta para resolver nuestra cuestión[105].

A veces los historiadores hablaron de la simplicidad del mensaje evangélico como una causa para que se lo aceptara. Es elemental que nadie se dirigiría a las multitudes con una perorata hermética y, aunque no desdeñemos la habilidad de predicadores para explicar cosas difíciles de manera sencilla (no obstante, cabe preguntarse si el auditorio siempre entendía lo que debía entender), es innegable que la resolución no está en la retórica.

Richard Landes vinculó la participación popular en la «Paz de Dios» con las herejías y el anticlericalismo[106]. En algún momento pareciera que su argumento lo condujo a la analogía que surge de la comparación, pero no logró establecer la relación causal de un fenómeno con respecto a otro. De todos modos, esos atributos plantearían un contexto para la disidencia, porque la resolución la instituyó en la experimentación popular: quienes participaban masivamente en esas asambleas con penitencia y celebración buscando con su compromiso la reforma de la sociedad intervenían en concilios que difundían el mensaje apostólico radical. El dilema ya adelantado es por qué el auditorio incorporó ese mensaje. Algo similar puede alegarse sobre aprender con el ejemplo. Se ha dicho

---

[104] Cahen, *El islam,* p. 153.

[105] Sobre los eremitas con vida activa *vid.* Vauchez, *La espiritualidad,* pp. 79 y ss.

[106] Landes, «La vie apostolique», pp. 573-593.

que prescindir del sacerdote era una posible consecuencia de observar a individuos como los valdenses, con una vida de perfección cristiana lograda por sí mismos[107]. Fue una posibilidad no forzosa, porque una persona puede ensalzar a un campeón de la fe manteniendo una vida muy distinta. También se dijo que hubo una influencia judía en el nacimiento de la oposición a la Iglesia[108], hipótesis que enlaza mal con la hostilidad popular hacia los judíos.

Otra explicación podría recaer en los propagandistas que salieron de las escuelas urbanas. Pero estos no aclaran el fenómeno, ya que la herejía se inició en el siglo XI, y la enseñanza estuvo extendida en países como Francia, Italia e Inglaterra desde los siglos VIII y IX al menos sin que se originaran herejes, y a ello se agrega que el aumento de las escuelas municipales no estuvo en el origen del movimiento comunal, sino que fue su consecuencia[109]. Con esto no se pretende desconocer que la alfabetización debió de influir para que se frecuentara la palabra de Dios, como revelan las traducciones de los Evangelios a lengua vulgar desde la segunda mitad del siglo XII[110]. En este punto es pertinente la tesis de Brian Stock sobre las *textual communities* que permitían acceder a la lectura a quienes no sabían leer[111]. Eran microsociedades organizadas alrededor de la comprensión de un texto como la Biblia, pero esto no da cuenta de un fenómeno masivo como fue el de la interiorización de Dios, simplemente porque la gente escucha lo que desea escuchar y digiere lo que su pensamiento o su sentir le ha preparado para asimilar.

John Stephens, en su estudio sobre Florencia, dio otra explicación[112]. Admitió que hubo un vínculo entre las herejías y la nueva situación económica y social del siglo XII, que producía movilidad social, emigración a la ciudad y tránsito de intelectuales o artistas de un lugar a otro, lo que llevó a la difusión de ideas. En estas condiciones los valores religiosos del antiguo mundo se tambalearon y la jerarquía eclesiástica no tuvo capacidad para atender las necesidades de la sociedad, a lo cual se agregó el movimiento comunal. En esas transformaciones la secta tendría un lugar. El auge y declive de los cátaros en Florencia se correspondió con el auge y declive

---

107 Little, *Pobreza voluntaria,* p. 164.

108 Landes, «La vie apostolique», p. 585.

109 Thorndike, «Elementary and Secondary Education», pp. 400-408.

110 Vauchez, *La espiritualidad,* p. 97.

111 Stock, *Listening for the Text; id.,* «History, Literature», pp. 7-17.

112 Stephens, «Heresy», pp. 26 y ss.

de la comuna, con lo cual, después del año 1300, su historia sería una historia *post mortem*. El catarismo habría sido entonces una expresión de las luchas políticas que causaron o acompañaron primero al surgimiento de las comunas y luego a su declive. Stephens proporcionó un cuadro de correlaciones, y no es un mérito menor que haya llamado la atención sobre la variedad de factores políticos y económicos interactivos, pero sus argumentos se detuvieron en la descripción que no explica. Así, por ejemplo, debió de existir una influencia recíproca entre los extremismos políticos y religiosos, pero la naturaleza de esos estados de ánimo se nos escapa.

La continuidad de la disidencia con los espirituales en esa ciudad le dio materia a Marvin Becker para otras reflexiones[113]. De ellas rescatemos su interpretación de que el *popolo minuto* tuvo en esa herejía un elemento de cohesión y un arma contra los sectores superiores y concibió que la religión sería una especie de categoría kantiana para que los hombres de la época pudieran decir cómo veían su mundo social. Becker puso en palabras filosóficas una idea diseminada entre los historiadores.

La explicación de Peter Burke por su parte, destinada a un periodo posterior, remite a una mezcla de sociología de las costumbres e instrucción[114]. Nos dice que los tejedores podían leer apoyando un libro sobre el telar y que en Lyon, en el siglo XVIII, cerca de las tres cuartas partes de los trabajadores de la seda sabían leer. Esta capacidad cómodamente ejercitada ayudaría a explicar su predominio en los movimientos heréticos de comienzos del siglo XVI. El hallazgo, aun acercándose a la época de nuestro estudio, y tal vez justamente por eso, no pasa el examen crítico. Por un lado, porque traslada información del siglo XVIII a la frontera de las épocas medieval y moderna: Rousseau, hijo de una relojero, y Diderot, de un cuchillero, representaron un esfuerzo de alfabetización popular inhallable en las centurias precedentes, consideración que no pretende olvidar el papel que muchas veces representaron personajes del pueblo. Por otro lado porque, con esto, subsiste la pregunta formulada, aunque obtiene ahora una dimensión cronológica más amplia: ¿por qué en el Siglo de las Luces se incorporaba cerebralmente lo que se leía? Algún irreprimible sarcasmo brota sobre esto y se lo puede expresar de una manera indirecta: a mayor

---

[113] Becker, «Florentine Politics», p. 41.

[114] Burke, *La cultura popular*, pp. 78-79.

comodidad, ¿mayor lectura y teoría?; ¿radica el secreto en una buena silla? En verdad, disminuir así la temática no se condice con una persona tan inteligente como Burke. A veces, una comparación evita el despiste: seguramente no aventuraría semejante criterio si hubiera conocido a historiadores argentinos que, gozando de la facilidad para leer, nunca obtuvieron una idea de su caletre. Julien Théry apeló a un similar recurso explicativo[115].

Desde estas interpretaciones, podemos remontarnos a Friedrich Engels. En su estudio de las guerras campesinas de Alemania, dio una respuesta sobre el anticlericalismo diciendo que la Iglesia les resultaba muy costosa a los burgueses. Expresó la cuestión no sin ironía aludiendo a que, de la misma forma en que la burguesía de su época (1850) reclamaba un *gouvernement à bon marché,* un gobierno barato, los burgueses de la Edad Media anhelaban una *église à bon marché,* y conectó ese reclamo con la herética exigencia de retomar el cristianismo primitivo suprimiendo el aristocrático estamento sacerdotal[116]. El criterio se vinculaba con la disímil valoración monetaria del alma y del cuerpo que tenían el sacerdote y el mercader, cuestión de larga vigencia que, en el siglo XIX, era también apuntada por otro observador tan agudo como Oscar Wilde[117]. Pero el asunto no se termina de resolver en estas apreciaciones y, al respecto, advirtámosle al lector que se sobrecoge o se sonríe con el determinismo económico (en general, sin saber muy bien de qué se trata), que la explicación es insuficiente pero no desacertada. Lo que falta agregar es que esa Iglesia le resultaba dispendiosa en proporción a su escasa utilidad, porque el individuo estaba en condiciones de prescindir del mediador sacerdotal para llegar a Dios.

Con Engels llegamos a los clásicos, es decir, a la problemática que tanto Marx como Weber situaron en Lutero[118]. Este último es-

---

[115] Théry, «Les hérésies», p. 373.

[116] Engels, *Der deutsche Bauernkrieg,* p. 344.

[117] Wilde, «The Fisherman and his Soul», 1: «The priest said, "Your soul is as precious as all the gold in the world". But the merchants say, "A false coin is more precious"».

[118] Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie,* p. 386: Lutero venció a la servidumbre con la devoción porque, en su lugar, puso la servidumbre de la convicción («Luther hat allerdings die Knechtschaft aus Devotion besiegt, weil er die Knechtschaft aus Überzeugung an ihre Stelle gesetzt hat»). *Vid.* también Weber, *Die protestantische Ethik,* análisis organizado en torno a Lutero y Calvino.

tableció el problema de la subjetivización religiosa al otorgarle una dimensión institucional aunque, en realidad, recogió una larga tradición. De ella no desliguemos a Engels, quien vinculó la Reforma a las herejías medievales e incluso precisó que el cisma protestante tuvo sus orígenes en los albigenses nacidos en el contexto de prosperidad de las ciudades del sur de Francia[119].

En definitiva, de estas explicaciones se desprende lo que tenemos que explicar.

Religión y sociología

Entre los conceptos necesarios para un estudio centrado en el cuestionamiento a la Iglesia, están los que provienen de la sociología histórica y, en este terreno, el nombre que de inmediato se presenta es el de Max Weber. Es un pavloviano reflejo gremial porque ningún colega desconoce (aunque más no sea por un saber difuso) el nexo que estableció entre capitalismo y ética protestante (vínculo que estaba en ciernes en intelectuales alemanes que lo precedieron)[120], aunque sus antecedentes los detectó Weber en la *devotio moderna,* con lo cual estableció un parentesco muy directo con nuestro problema medieval. Sin embargo, no todos acuerdan (o están al tanto) sobre su tesis y, desde las caricaturas más ramplonas, se abre un abanico de interpretaciones (y de preguntas). Esa diversidad nos advierte que la cuestión está tanto en los lectores como en el autor, porque Weber fue ambiguamente oscuro en formulaciones que solo se resuelven por agotadoras comparaciones entre sus escritos y por conexiones con lo que puede ser considerado su eje articulador filosófico. Esa dificultad de interpretación se reproduce sobre un concepto central de su sociología religiosa, el de «afinidad electiva», inspirado en *Die Wahlverwandtschaften* de Johann Wolfgang Goethe. En su célebre novela sobre el enamoramiento irresistible, Goethe postuló que son afines aquellas naturalezas que se apoderan unas de otras y se arrastran mutuamente hasta formar un cuerpo nuevo. Es una identidad que tiene similitud con procesos físicos y químicos, como la cal, que manifiesta inclinación hacia los ácidos. En este punto, una determinación se eleva por encima de

---

[119] Engels, *Der deutsche Bauernkrieg,* pp. 342 y ss.; *id., Ludwig Feuerbach,* p. 304.
[120] *Vid.* D'Hondt, *Hegel en son temps,* pp. 33, 53 y 117.

las personas y lleva al mutuo apego de un hombre y una mujer durante una vida que sigue su curso habitual. El desarrollo puede darse con reflexión o sin ella, como dice en ciertos momentos de *La afinidades electivas* o, como afirma, en forma parcialmente voluntaria y parcialmente involuntaria, pero, en todo caso, hay una inclinación sobre la cual el individuo no ostenta capacidad de resistencia y esa fuerza que está por encima de las personas lleva a que la voluntad se limite a adaptar la conducta al destino prefijado. Desde otro ángulo de observación, y viendo el conjunto de la obra, resalta la dirección consciente de las acciones, aun cuando las personas no podían sustraerse a la atracción mutua. Esto clarifica el uso que hizo Weber de esta novela, en gran medida basada en la experiencia personal de Goethe, que tuvo esa atracción irresistible en su momento para con Christiane, su esposa, y luego para con otras mujeres que lo llevaron a una duradera infidelidad.

El concepto de afinidad electiva fue empleado por Weber para la correspondencia entre la ética protestante y el espíritu capitalista que se extendió en Holanda, Inglaterra y Estados Unidos de América entre los siglos XVII y XIX[121]. En su acepción más general, la concepción puritana de la existencia habría favorecido una vida económica racional. De todas maneras, esta relación íntima y famosa no agota la idea de afinidad electiva que, en realidad, puede dar cuenta de otras parejas conceptuales y que incluso formuló de manera negativa cuando aclaró que no hay una necesaria afinidad entre la economía capitalista y el sistema liberal burgués, aserto que ningún argentino seguramente discute y que, desde un principio, comprendieron los capitalistas al advertir que la democracia puede ser, en ciertas coyunturas, un peligro para sus empresas. La cuestión gira así sobre las relaciones que se establecen entre una ideología o una religión y los intereses de una clase o de un estamento y, al respecto, Weber se concentró más bien en los efectos que una forma de religiosidad tuvo en el capitalismo. Esto presupone que la utilidad que una religión asumió sobre determinado desarrollo debe separarse de si fue creada para cumplir esa función. Weber se inclina por decir que, cuando un sistema social y un espíritu cultural están ligados por una buena adecuación y entran en afinidad, se adaptan o se asimilan recíprocamente.

---

121 *Vid.* también Löwy, «Le concept d'affinité élective» y Hill, *Sociología de la religión*, pp. 140 y ss.

No se ha dejado de ver en este argumento un vínculo objetivo con el materialismo histórico e incluso se alegó que Weber aceptó a Marx, si bien esa cercanía parece radicar casi exclusivamente en la concomitancia entre ideas e intereses materiales de los grupos sociales, más allá de que Marx habló, como haría después Weber, de una asociación entre el protestantismo y el capitalismo en tanto esa corriente religiosa promovió el culto al dinero, así como el ahorro y la frugalidad. Esa cercanía conceptual, que se llegó a calificar de íntima, es discutible, como veremos, pero antes es posible interrogarse sobre puntos fluctuantes, llamando así a cuestiones que, esbozadas o dejadas en la imprecisión, Weber solo definió borrosamente entre consideraciones dilatorias. La primera y más notable es cómo percibió el enlace entre religión e ideas económicas o sociales y es representativo de esto la lectura de Michael Hill, quien consideró que la afinidad electiva no pretende describir la racionalización de actividades sino señalar la convergencia espontánea y gradual de una ética religiosa y un espíritu materialista impulsando la racionalidad de la actividad económica. Es esta una clave en la que coinciden los lectores, ya que los dos elementos no tuvieron, para Weber, una relación causal; solo existió congruencia y atracción recíproca, aunque no es de menor importancia constatar que este postulado abandona en una cuidada vaguedad el engranaje preciso de esa congruencia.

En verdad pareciera que esto no puede resolverse en este régimen de pensamiento más que mediante la elección del sujeto, en especial si el analista no se recuesta, como hizo Goethe, en la relativamente cómoda apelación a energías fisicoquímicas, y así es cuando Weber concedió explicarnos la forma concreta en que esa unión se realizó. La actual *rational choice theory* asoma aquí revestida de sociología para dilucidar cómo funcionaría el mercado de las religiones, y no está de más recordar que Weber coparticipó de la teoría económica neoclásica. El verbo escogido para dar cuenta de esa opción teórica, «asoma», pretende marcar que la adhesión al individualismo metodológico no es completa sino distanciada, en la medida en que Weber alojó un giro práctico.

Efectivamente, si bien la causa de la afinidad electiva estaría en la elección racional, diferenció entre un racionalismo más teórico *(mehr theoretischen),* que sería el de los intelectuales (en el sentido de quienes, provistos de una cultura erudita, reflexionan sistemáticamente sobre la cuestión), y otro más práctico *(mehr praktischen*

Rationalismus), típico de los comerciantes y artesanos manufactureros *(Kaufleute, Handwerker).* Este último concepto pareciera que se aproxima tímidamente al criterio de reflexividad baja dado en un diferente contexto doctrinal de determinismo social al que más adelante volveremos[122]. Con prescindencia del matiz, el sentido que le otorgó a la cuestión, y que lo explicó en su ensayo sobre la ética protestante y el espíritu capitalista, se vincula a la elección con plena consciencia. Para decirlo en términos sencillos, el capitalismo entraña que el individuo se aparte de un estado de naturaleza para consagrarse a una actividad racional legítima metódicamente orientada al lucro (o a la producción por la producción misma, como dijo David Ricardo). No interesa en este nivel tanto la austeridad que pueda propiciar alguna ética particular como el calvinismo o cualquier otra, sino la dirección de la conducta establecida por algún dios interior y, en esto, sería indiferente si ese dios lo proporciona el cristianismo o el mercado. En este punto puede verse la razón por la cual, para Weber, el monaquismo anticipaba un prerrequisito del comportamiento capitalista (lo que es muy sorprendente en una primera mirada), en tanto la vida del monje, sometida a exigencias antinaturales, presagiaba la moderna muerte del proceder instintivo. El impulso de esa metamorfosis fue la elección racional que pudo ser favorecida por condiciones históricas[123]. Avala esta disquisición la impronta de todo el sistema de Weber, tanto por la jerarquía que le concedió a las prácticas en detrimento de su objetivación (cuestión criticada por miembros de la Escuela de Fráncfort) como por el lugar prioritario que tiene en su representación el gobierno consciente de esa praxis (lo que enfatizaron unánimemente sus lectores). De todos modos, notemos que le otorgó importancia a la educación religiosa que podía recibir el trabajador para lograr un dominio de sí y una frugalidad que aumentara magníficamente la capacidad productiva *(Leistungsfähigkeit)*[124]. Se orientó así a entender el comportamiento humano, y en esto radicó su explicación causal.

Lo que se acaba de describir constituiría, en el sistema weberiano, algo más que una religiosidad; sería la sustancia de la cultura

---

[122] Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, p. 251.

[123] Löwy, «Le concept d'affinité élective», pp. 100 y ss., no le otorgó la centralidad que tuvo en Weber.

[124] Weber, *Die protestantische Ethik*, p. 47.

capitalista, de su espíritu, para ser fieles a su letra, que se capta por intuición y, con esto, Weber le otorgó al problema un rango de esencialismo que en este aspecto, como en su gnosis, le confirió al conjunto una teñidura platónica[125]. La cultura puede ser comprendida en su unicidad si se reconoce ese carácter, y esto, que se traduce en la comprensión del espíritu del capitalismo, pareciera ser la versión idealista de la categoría de modo de producción, la que le otorga al todo su colorido especial. Esta similitud con el materialismo histórico solo hace referencia a un aspecto muy parcial porque las diferencias entre Weber y Marx fueron profundas.

La inversión materialista del segundo nos plantea, efectivamente, una divergencia básica, porque los soportes kantianos con los que trabajó Weber reaparecen, en tanto aplicaba a los datos de lo real una forma conceptual preconcebida porque, al igual que Kant, no creía que se podía captar la realidad en sí misma sino solo como es para nosotros, paralelismo tanto más completo si tenemos en cuenta que para ese espíritu la causa es una atribución racional del sujeto cognoscente. De manera opuesta, el padre del socialismo científico, siguiendo el método de Hegel, aspiró a captar el desarrollo dialéctico del ser sin mediaciones categoriales trascendentes.

Esto no deja de ser muy conocido, siendo casi una lección elemental de las disparidades entre la lógica formal (propia de la combinatoria constructiva del tipo ideal), por un lado, y la lógica dialéctica de aprehensión de lo real, por otro (que no es más que la lógica del proceso dialéctico objetivo traspuesto a la cabeza) y, de hecho, debiera ser omitida de esta exposición si no fuera por la persistencia con que se atribuye al concepto marxista de modo de producción el rango weberiano de tipo ideal. Esta confusión muestra que el conocimiento filosófico del manual permanece muchas veces lejos del historiador y, por ello, es imprescindible que estas cuestiones sean tenidas en cuenta, en tanto la exposición que sigue será una administración de esta complicación profesional.

Desde ya, la naturaleza conflictiva del problema nos asalta, porque el modelo típico ideal del capitalismo, que es el que rige la indagación histórica de su origen en tanto sistema, lo llevó a Weber a plantear la pregunta sobre el objetivo y la motivación del capita-

---

[125] La referencia se dirige al platónico mundo trascendente de las ideas, o sea, a esa esencia sustancial que determina al objeto, captable, según Platón, por el alma *(psyché)* o por el espíritu *(nous)*.

lista que da propósito al sistema, logrando un recogimiento hacia el interior vital del empresario, con lo cual toda su explicación roza la metafísica social. En nuestro caso, esto significaría cambiar la pregunta acerca de la determinación del anticlericalismo por otra muy distinta que requiere presentir la motivación del sujeto, sus metas históricas particulares hacia las que tendería perspicazmente su conducta con sentido. Una sencilla forma de captar ese sentido de la acción sería dejarse llevar por lo que la persona dice de sí y de sus fines existenciales, un método que presupone un buen grado de candor para creerle todo lo que expresa.

Weber, en parte, incurrió en ese método y, en parte, se separó de él. Cuando se alejó, ese espíritu capitalista no fue más que un régimen de conducta o un perfil psicológico (cualidades que el mismo Weber atribuyó) y, en verdad, nunca negó el alto grado de subjetividad y, por lo tanto, de arbitrio personalizado del modelo típico ideal. Aceptó llanamente que solo podemos ver las cosas de acuerdo con nuestros intereses y declaró haber seleccionado su modelo de acuerdo con su inclinación personal. Se desentendió así de los embarazos que veía en la interpretación del sentido, ya que era lo suficientemente lúcido como para saber que el testimonio del actor tiene un valor relativo. Pero, dejando atrás estas cuestiones, y traduciendo al medievalismo el postulado pedagógico que Weber planteó, las escuelas urbanas del siglo XII podrían dilucidarnos el problema si la educación se hubiera extendido realmente entre el pueblo. Sabemos que no fue el caso.

Otro aspecto es que, en su esquema, las ideas religiosas no generaron de manera inmediata intereses económicos ni estos generaron ideas religiosas. Se habría dado, más bien, una confluencia de los dos sistemas, confluencia en la cual la religiosidad actuaría desde una profundidad silenciosa apartando al hombre de su camino natural (o de su estado de animalidad primaria) y, con ese distanciamiento, no solo se eluden nexos de causalidad mecánica (en especial la conducta subjetivamente conducida la opuso Weber a la simplemente reactiva), sino que también se desemboca en un aparente indeterminismo que es, en verdad, un determinismo subjetivista que supo cosechar elogios. Esto remite a otra faceta del sustento gnoseológico.

La correspondencia entre la nueva religiosidad y el capitalista la elaboró Weber por comparación de casos. Encontró una concordancia similar a la que se puede establecer entre la sensibilidad reli-

giosa del siglo XII y los artesanos con pautas que los guiaron en su existencia, como fue el caso de los *umiliati,* una categoría de fieles de Lombardía. El concepto de afinidad electiva sistematiza, generalizándola, esa correspondencia visible y, por eso mismo, no sobrepasa la naturalidad fenoménica, limitándose a sugerir que existió una identidad entrañable entre los dos planos. Este carácter del conocimiento, por el cual es reconocer evidencias, está mostrado por su comprobación sobre si los dos planos (fe religiosa e interés económico) se favorecían recíprocamente o no en el caso que analizó.

En todo esto reprodujo la forma como se ha presentado el fenómeno. Para darle una expresión que nos lleva a nuestro tema, diríase que la congruencia se habría establecido cuando una concepción evangélica preexistente se unió con los intereses económicos de un artesano originado por otra vía independiente de la religión, y la mediación fue otorgada por el racionalismo práctico. Este concepto de interacción significa representarse el suceso como una ecuación conformada por factores equivalentes para que todo fuera, en definitiva, determinado por la subjetividad (la que estableció el régimen de conducta) y, con esa subjetividad, el artesano se habría inclinado a lograr beneficios. El ya mencionado rechazo al determinismo materialista es pleno y armoniza con todo el sistema cognitivo weberiano, con lo cual reaparece en nuestra exposición la gran diferencia que se establece con Marx.

Debería quedar claro también que el esquema de Weber se aleja, en no menor medida, del decurso fáctico que en este estudio hemos de abordar. Las sucesivas aproximaciones razonables de las clases estamentales a formulaciones que dieran cuenta de sus intereses nos apartan de raíz del modelo de afinidad electiva por elección racional. No obstante esto, y como muchas veces sucede, es posible que sean más valiosas las perspectivas que el concepto abre para el estudio del fenómeno religioso, tan clausurado por los dogmas (desde el rancio fundamentalismo católico al remozado fundamento antropológico), que por lo que el mismo concepto aporta. En especial, debe buscarse una relación entre clases sociales y religiosidad, porque esta última no es una manta amorfa que cobija a todos.

Otra autoridad de la sociología religiosa fue Émile Durkheim. Si bien es una referencia marginal para nuestra problemática, ya que su preocupación estuvo en el nacimiento de la religión en una sociedad primitiva, Durkheim sostenía, en contra de las tesis naturistas, que el hombre primitivo no sentía una sensación de aplasta-

miento *(d'écrasement)* de las fuerzas de la naturaleza, sobre las que no tenía conciencia de que fueran superiores a él[126]. También afirmó que captar la índole religiosa del hombre revela un aspecto esencial y permanente de la humanidad, coqueteando así con una deshistorización fuerte (a pesar de fijar su búsqueda en la sociedad de clanes), lo que es atribuible a la asimilación que realizó de la religión a las categorías kantianas del entendimiento.

ALIENACIÓN

Antes de que Weber se desenvolviera en la sociología para hacerla nacer como sociología histórica, el nexo entre sociedad y religión bajo la premisa de develar los fundamentos de la religión había sido dilucidado por Marx (inspirado, en principio, por Feuerbach), estableciendo el concepto de alienación religiosa, concepto que muchos de sus formales admiradores, por comprensibles y no confesadas razones políticas, prefirieron relegar. Su planteo difirió del que hizo el Marx de la burguesía porque, en oposición a una racionalidad progresivamente luminosa, el concepto de alienación atañe a una sustancia eminente creada por el hombre ante la cual este se subordina. El fundamento de la crítica de la religión (por crítica se entiende develar sus fundamentos) radicó en esa inversión materialista en virtud de la cual no fue Dios quien creó al hombre sino que fue el hombre quien ha creado a Dios[127]. La enajenación, concepto clave de la doctrina de Marx, presupone que el hombre creador se somete como una criatura a su creación todopoderosa que lo esclaviza apropiándose de sus facultades, de las cualidades insignes que lo forman, y aliena así su esencia en lo que creó. Esto se inscribe en una trayectoria interpretativa que tuvo una de sus manifestaciones en el hobbesiano concepto del hombre despojándose de su *potestas* para dársela al Leviatán, el dios terreno que absorbería la situación de *bellum omnium contra omnes* aunque, en Marx, ese despojamiento no fue un acto lúcido y deliberado, contractualmente establecido, sino que ha sido parte de

---

[126] Durkheim, *Les Formes élémentaires,* p. 121.

[127] Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie,* p. 378: «Das Fundament der irreligiösen Kritik ist: Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen».

un devenir social sin robinsonadas. Su concepto está lejos del racionalismo progresivo con que Weber vio la evolución[128].

En este estudio, el criterio que nos guiará es el que proporciona la inversión materialista. Es lo que descubren las personas de fe porque, para los teólogos, toda religión que no es la suya es un invento de los hombres, mientras que la propia es una emanación de Dios[129].

Veremos, en el transcurso de nuestro estudio, que la actividad laboral y las condiciones de su desarrollo tuvieron mucho que ver con una cierta religiosidad, aunque esta expresión oculta tanto como lo que indica, ya que esconde las diferencias entre materialismo histórico y materialismo metafísico. Situados en el seno del primero, el trabajo condiciona la elección religiosa que se realiza sin plena conciencia de elección, ya que se toma a Dios como la eternidad inmodificable bajo la cual se vive. Para el materialista metafísico, por el contrario, no es la actividad la que condiciona la elección, sino que es la elección la que condiciona la actividad. Con el materialismo histórico eludimos entonces el mecanicismo de la conciencia religiosa como reflejo especular de lo dado (una condición que, de aceptarse, anularía cualquier posibilidad de conciencia crítica) y evitamos también la actividad indeterminada del sujeto eligiendo en libertad construir su objetividad.

Llegamos así a estipular que la interiorización religiosa es la categoría marxista de alienación. Esa interiorización así entendida, es decir, entendida como el dios que convive con la persona en su cotidianidad, permite comprender la idea que Gramsci tomó de Benedetto Croce sobre la religión como una concepción del mundo que se ha convertido en norma de vida para el obrar práctico de las masas[130].

Una vez situados en la herencia metodológica, y habiendo visto sus principios liminares, estamos en condiciones de eximirnos del modo escolástico de presentar el argumento. La enajenación religiosa no ha sido un apriorismo sino un devenir que nos saca del individualismo metodológico tan generalizado en las ciencias socia-

---

[128] Weber, *Die protestantische Ethik,* p. 61.

[129] Marx, *Misère de la philosophie,* p. 167, asimiló ese razonamiento al de los economistas que consideraban artificiales a las instituciones del feudalismo y naturales las de la burguesía. El concepto se repitió en Marx, *Das Kapital,* 1, cap. 1, n. 33.

[130] Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, pp. 29 y ss.

les de hoy llevando a los caracteres eternos, para trasladarnos al movimiento real. Por eso, es preferible experimentar con el material histórico, o sea, ir a su sustancia primaria, que repetir fragmentos ortodoxos, y es lo que se hará cuando se aborde la problemática.

Avances no lineales y retrocesos

Si se observa en la distancia el periplo sobre el tema, se detectan etapas: trabajos sobre el mercado guiados por la economía clásica hasta la década de 1960, discurrir jurídico institucional entre 1930 y 1960, historia social y agraria en el decenio que siguió a 1970. En estas oscilaciones la Iglesia fue abandonada como objeto de estudio, excepto en lo que hacía a su dimensión económica. Esta situación fue denunciada por Alain Guerreau en un libro de 1980, cuyos conceptos reiteró veinte años después bajo otro título[131]. Juicios categóricos y descalificaciones son atributos de esas páginas que el saber no justifica[132]. En ese mejunje interesa una situación.

En 1980 enunciaba Guerreau una tendencia iniciada por Le Goff y que el quehacer historiográfico francés confirmó: la relación señor campesino, que había interesado a los mejores medievalistas, estaba siendo desplazada por la lingüística, el parentesco, la antropología, el poder, y «la seule institution que ait été à la taille du système, l'Église». Esta última, considerada la espina dorsal del feudalismo, comenzó a ser estudiada por los materialistas franceses, pero la Iglesia desacreditó ese avance para monopolizar su historia.

Así pasaba Guerreau con demasiada celeridad sobre el estado del arte sin aludir siquiera a Marx, a Weber o a Gramsci. Tampoco mencionó a historiadores contemporáneos que se dedicaron al tópico, con la excepción de Romero, aunque el parágrafo que le consagró irradia un conocimiento endeble. Omisión y liviandad se vinculan aquí con un desplazamiento temático, ya que a Guerreau no le preocupaba la religión (cuestión que descalificó para la Edad

---

[131] Guerreau, *Le Féodalisme; id., L'Avenir d'un passé incertain.*

[132] A Guerreau se le pueden aplicar los versos de Petrarca sobre el niño que, apenas desanuda su lengua, no sabe hablar, pero no puede callar («Come fanciul ch'a pena / volge la lingua et snoda / che dir non sa, ma'l più tacer gli è noia»). En el mundo de los historiadores, circula el *dottore enciclopedico,* un charlatán.

Media) sino la Iglesia. Anunciaba así una operación en la que el medievalismo francés se embarcaría: la Iglesia como institución total[133]. Pero, antes de seguir, un pequeño recorrido por las vecindades posmodernas ayuda a comprender.

Kathleen Biddick definió el surgimiento de la individualidad por la reorganización planificada de aldeas en el norte de Europa en el siglo XII, cuando se procedió a la división en cuadrículas y tenencias[134]. El objetivo era implementar una nueva tecnología de poder con control del espacio y del tiempo, lo que compendia una convergencia de factores jurídicos, fiscales y textuales, produciéndose así campesinos inscritos en enclaves burocráticos y procesos legales. Hasta esa partición del espacio, personalidad y estatus no operaban como categorías jurídicas compartimentadas y, solo con ella, se produjeron personas con estatus, ya que el espacio social fue separado de la persona que lo componía deviniendo algo que un individuo podía poseer. El campesino sojuzgado sería entonces un efecto de esas tecnologías, y a este logro la autora le otorgó un alcance tan amplio que cuestiona al campesino como categoría fundacional. En efecto, a pesar de que enunció otros atributos partícipes del cuadro, como el comercio o una nueva cultura material, la argumentación descansa en el control del espacio y del tiempo que habría reorganizado las economías regionales, distribuido las atribuciones en la elite, redefinido las relaciones sociales y extendido el gobierno central. Se remodelaba así el poder, y ello repercutió sobre la personificación y la objetivación.

Si a esta resolución foucaultiana la sustraemos de sus decorados terminológicos, se descubre que el mecanismo de la personificación que remite al funcionamiento estructural y a sus efectos sobre la subjetividad fue sustituido por un encadenamiento que nos transporta al más pedestre de los materialismos diciéndonos que la individualización del espacio dio individuos. Para esto, la autora se remontó a lo que podría denominarse el origen de una microfísica del poder medieval, que habría brotado de la planificada mutación de un espacio indiferenciado en otro parcializado. La técnica jurisdiccional habría sido el demiurgo del individuo.

---

[133] Le Goff inició el concepto en *La civilización del Occidente medieval; id., Saint Louis,* p. 681.También Biget, *Hérésie et inquisition;* Morsel, *La aristocracia medieval;* Baschet, *La civilización feudal.*

[134] Biddick, «People and Things»; *id.,* «Decolonizing the English Past», pp. 1-23.

No solo el lector permanece en ayunas acerca de cómo se dio el proceso, sino que, cuando se apela a la comparación, esa concordancia de fenómenos se desvanece. No es muy complicado de ver ya que, si se evoca una cuadriculación individualizada del espacio en Inglaterra, y estamos ante una problemática general europea, debería registrarse esa misma correspondencia en otros lados, pero, en las escrituras españolas de inicios del siglo XI del área septentrional, el espacio aparece bien delimitado por propietarios o poseedores individuales sin que ello se tradujera en la individualización descrita desde el año 1100.

Puede cerrarse esta consideración anotando dos debilidades más de este esquema. Por un lado, el argumento concentradamente inglés estuvo al servicio de una abstracción que nos vela clases o sectores. Por otro lado, la tesis fijó el centro explicativo en el campesino sin que pueda saberse cómo la cuestión se dio entre aquellos en quienes fue evidente el individualismo y que, justamente, o no fueron campesinos en absoluto o tuvieron las tareas agrarias como suplemento de otras actividades. Estas observaciones pueden ocultar la virtud del trabajo: consiste en mostrar un tejido historiográfico no marcado por la historia económica, social o política sino por las técnicas del poder. Es un contexto que ubica a Guerreau y acompañantes y, con ellos, el concepto de Iglesia como institución total. El problema es el poder que nos aproxima al discurso como una de sus formas medulares.

Discursos

La cuestión del discurso que desveló a muchos historiadores durante la década de 1990 no se esfumó del todo en años posteriores. La problemática nos concierne, porque el modo en que la historia se desvanece en discursos culmina en el discurso que impugna la historia. En este ámbito, ya no se trata de conceptualizar lo sucedido sino de captar voces, y la ontología del ser, plasmada en el aristotélico conceptualismo de Abelardo o en el realismo platónico de Guillermo de Champeaux, retrocede al nominalismo de Roscellino.

Ante todo, pareciera que esta intromisión discursiva es ajena al objeto de esta obra y se podría pasar por alto este curioso extravío. Pero a la tentación de saltear la regresión nominalista se opone una denuncia que afecta a la materia prima de esta obra cuando se afir-

ma que las crónicas no son fiables para saber sobre la realidad del pasado. El escrúpulo profesional que lleva a la vieja y respetable hermenéutica es destronado por el escepticismo. Veamos lo que dijeron Jeff Rider y Alan Murray abocados a la *Historia* de Galberto de Brujas[135].

Centrada en el crimen de Carlos el Bueno de Flandes de 1127 (que se encadenó con movimientos comunales), es una de las crónicas más examinadas. El interés se justifica porque su autor, funcionario del condado, fue un testigo de los hechos que narró y, si algunos no presenció, pudo informarse de cerca sobre ellos, y no por nada Pirenne vio en este material un enorme valor historiográfico[136]. Pero Pirenne está desactualizado, tanto como lo estuvieron sus antecesores y continuadores, según nos instruyen Rider y Murray. Esa vieja escuela, prisionera de la lectura científica o positivista, trataba de descubrir la realidad económica, social, política o intelectual que se proyectaba en los textos. No es lo único que escandalizó a estos innovadores, porque Pirenne ¡creía que la realidad existe con independencia de su representación! Según estas indicaciones, se concluye en que la ingenuidad afectó a todos los que se desenvolvieron sin darse cuenta de que había que hacer un imprescindible giro lingüístico, y esa parálisis del intelecto habría abarcado a nombres tan diversos como Marx, Weber, Pirenne, Hobsbawm o Braudel. Esa historia científica que, agreguemos nosotros, se desarrolló desde el Renacimiento (puede ponerse una fecha simbólica de inicio en Lorenzo Valla [1407-1457] y su descubrimiento de la falsificación de Constantino), olvidó la naturaleza de los textos. Afortunadamente, nos dicen estos autores, las cosas comenzaron a cambiar después de 1970, porque historiadores y estudiosos de la literatura despabilaron al medievalista que aprendió a leer fuera del encierro positivista. Esa libertad lo llevó a las cualidades retóricas de las obras y, desde esa plataforma, le fue dado contemplar el yerro que lo precedió. Rider y Murray se consideran un ejemplo de ese despertar y emitieron su sentencia: Pirenne se equivocó acerca de Galberto cuando dijo que era un cronista de los acontecimientos y subestimó o ignoró sus aspectos

---

[135] Rider y Murray, «Introduction», pp. 8 y ss.; Rider, «Wonder with Fresh», pp. 13-37; Murray, «The Devil in Flanders», pp. 183-199; Galberto de Brujas, *Historia*.

[136] Pirenne editó esta Crónica en 1891, con su introducción y sus notas. Es la versión que aquí se usa.

artísticos e intelectuales. Esta fue la novedad, o lo que estos críticos supusieron como tal[137] porque, detrás de la forma periodística, no están los acontecimientos sino un teórico sutil con una obra literaria que acomodó los hechos a una interpretación que siguió un precepto bíblico. El infortunio del clan ministerial de los Erembald, los que asesinaron al conde de Flandes, fue el castigo por los pecados cometidos por sus ancestros o, más bien, por el caballero fundador del linaje cuando, por medios ilícitos, se hizo castellano. Galberto no hizo entonces periodismo de los acontecimientos, sino que organizó periodísticamente una historia en cuya simiente hubo una concepción teológica agustiniana vinculando los acontecimientos con la actividad del diablo que subvertía el orden divino, y los Erembald, contaminados por el pecado de la *superbia,* fueron sus agentes. Este proceder lo habría concretado Galberto seleccionando situaciones para otorgarle un orden simbólico a la narrativa. El esquema desdibujó sucesos y, con esto, redujo la práctica social al discurso. Todo está reconstruido por la subjetividad del autor y esa subjetividad es lo que atrae al analista.

Cuestiones críticas de esta crítica se imponen.

Es obvio que los textos de memorias están siempre contagiados por la subjetividad, pero algunas de las consideraciones de estos autores no son fáciles de encajar en el rompecabezas discursivo. Para empezar, Rider y Murray reconocieron que Galberto escribía para sus vecinos de Brujas (con muchos de ellos tenía un conocimiento personal) y, en general, apuntaba a los ciudadanos de Flandes[138]. En consecuencia, su obra se destinaba a un público que había vivido lo que él vivió (público formado por la elite que sabía leer y por aquellos que escuchaban la lectura), lo que permite deducir que estaba impedido de rehacer como fábula lo que constituyó una experiencia colectiva, más allá de los acuerdos y desacuerdos que existieran sobre sucesos particulares o sobre su interpretación.

---

[137] La advertencia tiene su razón de ser en la medida en que lo novedoso es muchas veces una repetición de lo que, en sustancia, ya se había planteado. Pirenne criticaba en su introducción a la crónica la tesis de M. Henning, que trató de mostrar que Galberto era «une sorte de poète épique, un trouvère en prose, un *Spielman* dont le moindre souci a été de nous faire connaître les événements dans leur réalité». Agregaba que «les raisons invoquées par M. Henning contre la véracité de Galbert ne résistent pas à l'examen».

[138] Rider y Murray, «Introduction», p. 7; Rider, «Wonder with Fresh», p. 31; Rider, *God's Scribe.*

Como en la obra de arte del periodo, aquí la demanda era un freno para la fantasía o el engaño porque el cliente limitaba la creatividad. Con esto llegamos al ABC de la comunicación que nos dice que la ligazón entre emisor, mensaje y receptor está lógicamente organizada. Aplicado el principio a las crónicas, la experiencia compartida por todos, aun cuando cada uno la veía desde su ángulo, le fijaba carriles al discurso, y es insoslayable que apliquemos este criterio porque, en los siglos XII y XIII, ya se escribía pensando en el lector, idea ausente en la Alta Edad Media[139]. Dicho de otra manera, la posibilidad de que un texto se realizara como lectura de los conciudadanos estaba en la concordancia aproximada de lo que se escribía y de la experiencia general. Con esa prueba de verdad (relativa), la realidad podía ser vista como la realidad que cada uno aproximadamente había vivido, y esta verificación estaba sometida al juicio de la sociedad lectora. Era una obra con destino social que indefectiblemente se vinculaba con los hechos y su registro. Es lo que estudiaremos, con la aclaración de que esta consideración no significa adscribir a la sentencia de Pirenne sobre un Galberto que se limitaba a anotar hechos en su más completa pureza. No obstante reparemos en que era *notarius Brudgensis* y volcaría lo que había visto o escuchado con un sentido globalmente fidedigno porque, cuando se refirió a sucesos de otras ciudades, la crítica ha descubierto equivocaciones que no se detectaron cuando hablaba de su ciudad. Reparemos igualmente en que otros escribas tuvieron esa habilidad de registrar rápido la palabra oral, destreza que complica ahora el trabajo paleográfico. Vayamos ahora al núcleo de la más moderna objeción al viejo positivismo.

Es posible comenzar con una incursión que nos saque de la Edad Media para evidenciar mejor lo que ahora se discute. Puede decirse que del Holocausto en la Alemania nazi, así como de quienes, por razones políticas, «desaparecieron» en los años setenta en Argentina y Chile quedan testimonios de personas que tienen su carga de subjetividad. Pero, más allá de reconstrucciones discursivas, la realidad es que los nazis asesinaron a judíos, gitanos y comunistas, de la misma manera que los dictadores sudamericanos asesinaban con otros modos a sus opositores. Descubrir hechos de esa naturaleza para explicarlos es el oficio del historiador, el que le otorga su relieve, y consiste en develar detrás del texto la realidad

[139] Petrucci, «Lire au Moyen Âge», pp. 610 y ss.

distinguiéndola de leyendas, mitos y mistificaciones. Esto apunta, asimismo, a los costes políticos del giro lingüístico, porque decir que el Holocausto o los desaparecidos son el argumento de los vencedores es negar la historia y servir a los genocidas. Instituye una tesis políticamente reaccionaria, mientras que el reconocimiento del hecho es la premisa para su interpretación y su condena. Por lo tanto, si el historiador cree que un relato sobre una matanza de gatos le permite acceder a la cultura de un artesano del siglo XVIII, primero debería certificar que los gatos estaban sometidos efectivamente a esa práctica.

Desenvolver esa parte positiva de la historia (que es lo incuestionable del positivismo) se logra con la exégesis de textos que fueron deliberadamente construidos para fines que no son los del historiador. Si Galberto montó un relato para exponer un concepto ético o filosófico, lo hizo a partir de hechos que seleccionó en virtud de ese concepto. Así, por ejemplo, su narrativa estuvo sujeta a una tensión entre las acciones de los hombres y el resultado de ese accionar en acontecimientos presentados como realización de la voluntad de Dios. Era un designio no siempre comprensible en lo inmediato (incluso a veces desconcertante) y que el narrador debió de interpretar o, más bien, justificar porque Dios no se equivoca. En esto aparece una doble materia: una referida a lo que Galberto trasuntó como conceptos, lo que hace al nivel teórico y a la historia de la teoría, y la que ofreció como descripción fáctica, extremo que le interesa especialmente al historiador de esa realidad que Rider y Murray han sentenciado como incognoscible. Anotemos *in passing* que esa dualidad contradictoria entre acción y determinismo, que Galberto expresó en lenguaje teológico, es la que enfrenta todo analista social en tanto es una contradicción del devenir. Es un asunto para abordar y que ahora solo se indica. Por eso, en la base de Galberto y en la de otros cronistas (al igual que en la base del historiador), hallamos una materia que no es mera invención más allá de influencias y acomodamientos[140]. Agreguemos que adaptar sucesos al designio de Dios no es tan difícil porque, a veces, triunfaba el mal para mostrar el pecado y otras veces los pecadores eran castigados para mostrar la justicia divina.

---

[140] Ejemplos sobre esto abundan. Uno entre muchos es la *Vita Karoli Magni* de Eginardo. Escrita bajo la influencia de Suetonio para exaltar a Carlomagno, es una fuente principal.

Otro ejemplo está en el lenguaje misógino de Galberto[141]. Revela una intención similar a lo que emana de otros discursos del periodo, lo que da lugar para investigar este plano de la subjetividad del autor. Con independencia de lo que el cronista pensaba, la naturalidad con la que se refirió al tema descubre una sociedad patriarcal.

Ahora bien, ¿realmente interesan las intenciones del autor y aun las de los protagonistas de los hechos? En cierto nivel, por ejemplo, si se escribe una biografía de Galberto, es posible que ese aspecto tenga algún interés, pero, en general, las motivaciones son prescindibles si no se desea la especulación abstracta e incontrolable. Una vez más, podemos apelar a un ejemplo contemporáneo: saber cuáles eran las verdaderas finalidades de Pinochet para hacer lo que hizo es secundario. Establecerlas como objeto de estudio es la manera más fácil de explicar los hechos por las declaraciones del actor, pero nadie (excepto un nazi) está dispuesto a hablar de Hitler por lo que Hitler decía de sí mismo.

Este recorrido nos lleva a los fundamentos de la disciplina porque todo cronista solía envolver su relato con ocultamientos, justificaciones, tachas morales y muchos artilugios. Consideremos a la *Historia Compostelana* una fuente de la protesta urbana. Comenzada hacia el año 1106, tuvo cuatro redactores, dos gallegos y dos franceses, habiendo sido el principal Gerardo de Beauvais, quien estaba instalado en la comunidad catedralicia desde, por lo menos, una década antes de ser cronista[142]. Escrita por gente de la Iglesia y por orden del obispo Diego Gelmírez (1110-1140), ofrece material para estudiar la ideología, pero también puede considerársela para acercarse a lo que verdaderamente ocurrió y, más allá de su idealismo, el proverbial «wie es eigentlich gewesen» de Ranke renace con esa aproximación (que nunca será un estricto reflejo de lo que pasó). La cautela crítica se impone obviamente en ese examen sin anularlo, y autores aquí mencionados brindaron elementos para ese trabajo. Aclarado esto, al historiador social le interesa más que el acontecimiento que relata la crónica la práctica social que destila, y ello incluye recortes verbales de los protagonistas. Esto presenta otro asunto hermenéutico.

La disertación que se recogió por escrito no fue una rareza en la Edad Media, época en la que existía una unión estrecha entre orali-

---

[141] Häcker, «The Langage of Misogyny», pp. 126-144.

[142] Reilly, «The *Historia Compostelana*», pp. 78-85.

dad y escritura, y la misma literatura conservaba un pesado residuo de oralidad primaria, como expresó Walter Ong, engranaje que ha sido utilizado provechosamente en análisis de la mentalidad popular[143]. Con esta modalidad, y como hicieron otros cronistas, Galberto de Brujas tomó apuntes que después volcó en sus escritos, lo que presupone que disponía de los medios técnicos para descargar su percepción de la realidad fijándola de manera perdurable. Sobre esto reveló que, no teniendo la oportunidad de escribir en el fragor de los sucesos, anotaba en tabletas los principales hechos esperando para ordenarlos de noche o en un día de tranquilidad[144]. Esto da idea de inmediatez en el registro, lo que tiene valor no solo para los acontecimientos sino también para los discursos. Fue un asunto que el mismo Murray señaló a pesar de su postura hipercrítica, destacando que, aun cuando no reproducía exactamente las palabras, sí conservaba el sentido general de una alocución[145].

Los cronistas de la Iglesia tampoco debieron de carecer de pericia. Además, en el siglo XII, se iniciaban formas de comunicación de masas, estando interconectados los mensajes escritos y los orales, porque los sermones de los predicadores se anotaban y, a la inversa, hubo recopilación de sermones para recitar[146].

Sobre la primera de las *Crónicas anónimas de Sahagún,* en la que se dio cuenta de la rebelión del siglo XII, se han vertido observaciones similares a las que vimos sobre Galberto, en buena medida alentadas por la tardía versión romanceada del original, que es la que hoy manejamos. Esto dio pie para desconfiar del texto como construcción apócrifa con mera intencionalidad política[147].

De acuerdo con esta interpretación, argumentada por Charles Garcia, en la aparente historicidad de la narración subyacería una construcción con carga simbólica del siglo XV, momento en que se

---

[143] Ong, «Orality, Literacy», pp. 1-12; Dumolyn y Haemers, «"A Bad Chicken was Brooding"», p. 48; Gurévich, *Medieval Popular Culture.*

[144] Galberto de Brujas, *Historia,* cap. 8: «ego Galbertus [...] in tabulis notavi, donec aliqua noctis vel diei exspectata pace, ordinarem secundum rerum eventum descriptionem praesentem».

[145] Murray, «Voices of Flanders», p. 106.

[146] Mitterauer, *¿Por qué Europa?,* p. 294.

[147] Agúndez San Miguel, «Estrategias de escritura», pp. 957-970; *id.,* «El poder de los reyes», p. 322, resumen de las posiciones: *a)* obra de la primera mitad del siglo XII elaborada para el Concilio de Burgos de 1117 y traducida al romance en el siglo XIII o en el XIV; *b)* en la segunda mitad del siglo XII hubo un posible estadio de composición del relato; *c)* redacción apócrifa del siglo XV.

habría elaborado el texto[148]. En ese entonces, los cronistas presentaban modelos femeninos positivos, y la alianza que en 1109 habían tejido por vía matrimonial Urraca de Castilla y Alfonso I de Aragón reproducía la de Isabel con Fernando. Este último estaba comprometido en la reforma monástica que se deseaba implementar en Castilla, a lo que se oponían los monjes, y la crónica de Sahagún serviría para compararlo con Alfonso I, rehabilitando al mismo tiempo a Urraca como una reina sensible y piadosa, no inclinada a los pecados de la carne. La crónica sería así una elaboración que, si bien conservó su valor como documento, deforma al sujeto que deseaba retratar[149]. Por esto tiene importancia el momento y lugar de aparición del texto.

Sobre esto debe decirse que ese estereotipo positivo elaborado sobre la reina bien puede explicarse de manera menos artificiosa diciendo que Alfonso de Aragón, con su apoyo a los burgueses, se convirtió en un enemigo principal de los monjes, mientras que la reina, enfrentada al rey, pasaba a ser su aliada. A esto se agrega que, en la historiografía del siglo XII, hubo una valoración positiva de la reina Urraca[150]. Pero además, como ya se adelantó, determinar la motivación de un autor es pretender llegar a una zona inescrutable, y, ante esa imposibilidad, es preferible remitirse a elementos más tangibles. Estos últimos alientan la convicción de la relativa veracidad de un relato que fue a todas luces un producto del momento en que se desarrollaban los acontecimientos o más o menos cercano a él, cuestión que confirma la comparación con otras fuentes del dominio monástico y del área septentrional de España[151]. En concomitancia con esto, el narrador dejó en el texto la huella de su condición de testigo y esa es la razón por la cual los historiadores lo tomaron para estudiar los sucesos[152]. Esta base narrativa apro-

---

[148] Garcia, «Le pouvoir d'une reine».

[149] Es difícil saber cómo una mera construcción discursiva sirve como fuente histórica. Garcia, *«Et ut pacem et concordiam inter eos reformaremus»*, usa las *Crónicas de Sahagún* para estudiar el consenso en las relaciones de los burgueses con el señor «a pesar de la importancia aplastante del elemento ficticio».

[150] Agúndez San Miguel, «Estrategias de escritura», p. 965.

[151] Martínez Sopena, «La sociedad local y el monasterio de Sahagún, a través de la *Primera Crónica*».

[152] Agúndez San Miguel, «El poder de los reyes», pp. 323 y ss.; la redacción se habría hecho durante el reinado de Alfonso VII (1126-1157), y esto explica que, en la crónica, se habló de privilegios contenidos en documentos posteriores y de un privilegio que se presentó como dado con el fuero de 1085 sobre que los nobles no podían

piada para reconstruir lo acaecido (es una cualidad que igualmente exhibe la *Historia Compostelana*) no solo no inhibe el abordaje de la ideología de la narración, sino que lo favorece[153].

Garcia sumó otros argumentos[154]. Recapitulemos sus puntos centrales.

Cuesta entender que la crónica fuese escrita por el monje de una comunidad tan denostada en el relato por la agresión de los burgueses; es una narración en primera persona del singular, pero la biografía no fue un género cultivado en Castilla y León a principios del siglo XII ni se usaba el yo; solo con las lenguas vernáculas a partir del siglo XIII, y sobre todo en la Baja Edad Media, se desarrolló la biografía en relación con la laicización de la cultura, o sea, con la pérdida del monopolio de la escritura por los religiosos; a principios del siglo XII, la cosmovisión que dominaba era la del realismo neoplatónico de las ideas que atribuía la plenitud del ser a las esencias, y a ello se debe que las *vitae* de los héroes y de los santos fueran tan estereotipadas, mientras que, en las crónicas de Sahagún, no predomina la esencia humana sino un hombre de carne y hueso; el autor, además de estar incluido en la narración, es protagonista de la crónica, lo cual fue bastante común en el siglo XV pero en ningún modo en el siglo XII; una hermandad campesina como la que nos presenta el cronista estaría en sintonía con la situación del siglo XIV pero no con la del XII; sobre una serie de hechos que el cronista menciona, o se admite que el narrador fue testigo directo de todos los acontecimientos o, por lo menos, semidirecto, posibilidad que se acopla difícilmente a la realidad medieval tratándose de un personaje secundario o, si no, debería reconocerse que el autor manejó una ingente documentación que no podía tener en su posesión, impedimento que remitiría a una re-

---

tener casa en la villa, norma que no figura en la documentación conservada. Esta invención del cronista sería una respuesta a la concesión dada por Alfonso VII en el fuero autorizando la instalación de nobles. Podemos agregar que, si así fueron las cosas, se confirma que, antes de 1152, la nobleza no tenía residencia estable en el burgo. *Id.*, «Estrategias de escritura», p. 964: presencia similar en la *Historia Compostelana* cuyo cronista, como el de Sahagún, ha vivido los hechos de los que habló. También Calleja Puerta, «La autoridad de lo escrito». Gaffard, «Martirio y taumaturgia», pp. 33-54, propuso que la redacción fue del siglo XIII.

[153] Para una ajustada consideración ideológica general de las *Crónicas de Sahagún* y de la *Historia Compostelana, vid.* Pascua Echegaray, «Urraca imaginada», pp. 130 y ss.

[154] Garcia, «El narrador, los juglares y los santos».

dacción posterior a la que el cronista reivindica; en los siglos XI y XII, los autores acababan casi siempre reduciendo las taxonomías a una oposición binaria entre clérigos y laicos, mientras que, en las crónicas de Sahagún, las clasificaciones son parecidas a las más extensas bajomedievales; los juglares que se mencionan participarían de una narrativa destinada a estigmatizar a los extranjeros, principalmente a los francos, y los juglares en esa cosmovisión eran marginales condenados por los clérigos; sobre su calificación como truhanes que aparece en las crónicas, solo a finales del siglo XIII, al perder el poco prestigio social que tenían, fue cuando el juglar habría sido asimilado al truhán, momento en el que apareció el término «trovador» para designar al músico no errante que actuaba en la corte. Por lo que a los «rufianes» se refiere, se trata de otra palabra peyorativa de importación francesa que aparece hacia las mismas fechas en la Península y que el «anónimo» identifica con la juglaría del burgo; en el archivo monástico se menciona a un juglar en un documento del año 1111; es un tal Alfonso, calificado de *iugularem,* que compraba una parte de un majuelo para hacer un huerto, comprometiéndose a entregar a *Domnos Sanctos* el diezmo de los ajos y cebollas que, en dicho terreno, pretendía cosechar, pero los juglares eran itinerantes y, en el documento, es un labrador; con la ayuda de otra escritura de 1047 sobre la donación al monasterio de una heredad de un *iukero* (un yuguero), la persona mencionada en 1111 sería un yuguero; si bien es verdad que el cronista proporciona fechas e hitos cronológicos, no existe una trama continua.

El problema con estas razones no obedece solo a la fecha de una redacción sino a la geografía de las comparaciones porque, si se observa a nivel europeo, el texto se reubica. Narraciones con un yo fuerte que llevaba incluso a un relato autorreferencial no fueron inusuales en clérigos del siglo XII y, en nuestro recorrido, tendremos ocasión de visitar a autores paradigmáticos sobre esto como Guiberto de Nogent o Pedro Abelardo porque, de alguna manera, se volvía a un discurso psicológico que había cultivado san Agustín en sus *Confesiones* y que descubriría Petrarca posteriormente. Teniendo en cuenta esto, el yo del cronista de Sahagún es el de otros escritores que dejaban sus huellas anímicas en lo que escribían, y es posible que esa obra en la que ahora se asombra el crítico de que hubiera una descripción de lo que ultrajaba a los monjes haya constituido el producto de una necesaria catarsis del autor. De la misma

manera reparemos, una vez más, en que Galberto de Brujas fue un notario y, por lo tanto, elementos de la laicización de la cultura se anunciaban antes del siglo XIII, y en estos autores se evidencia, además del protagonismo y de haber sido testigos de las situaciones que relataron, el afán descriptivo por fuera del estereotipo esencialista del filósofo platónico en momentos en los que progresaba en el campo especulativo la concepción de que, en la singularidad del ser, residía la universalidad (y, sin esta concepción, no comprenderíamos los repliegues íntimos que expusieron personas como las que se acaban de mencionar). Se suma a esto que las posiciones filosóficas no siempre fueron paralelas a la narración de los hechos ni el detallismo de los enunciados era necesariamente visto en contradicción con las clasificaciones esquemáticas, ya sea la de laicos y clérigos (central en la representación de todos los eclesiásticos), la de pobres y ricos, la de campesinos y burgueses o la que dividía la sociedad en tres órdenes. De la misma manera, en la Baja Edad Media, las clasificaciones sociales amplias no anularon los grandes esquemas (por ejemplo, el de los tres estados derivado del reemplazo de la palabra «orden» [de origen eclesiástico] por la palabra «estado»). Con esta panorámica europea, fundamentada en una amplia circulación de personas entre los dos lados de los Pirineos, la mención de francos (con la apostilla aclaratoria de que no todos eran originarios de Francia) y de juglares no debe extrañarnos; por el contrario, lo anómalo sería que España hubiera quedado fuera del recorrido de esas personas (y mucho menos creíble es que hubiera quedado exento el Camino de Santiago de Compostela) y, en consecuencia, de esos juglares nos hemos de valer para indagar algún aspecto de la cultura del periodo. Sobre el que se menciona en un documento del siglo XI, la traducción de *iugularem* como yuguero no soluciona la dificultad que presenta la escritura, en tanto este último era un trabajador que se contrataba por salario porque no tenía recursos para sostenerse en sus propias tierras, y en absoluto fue anormal que los yugueros se desplazaran de una aldea a otra en busca de trabajo. En vista de esto podríamos pensar en un juglar con cierto anclaje en la tierra porque la distinción entre juglar ambulatorio y trovador con residencia fija no fue absoluta. Además, veremos que esta figura social tuvo una evolución opuesta a la que Garcia expuso porque, en la Baja Edad Media, logró un progresivo reconocimiento de una Iglesia que suavizó su postura condenatoria de los siglos anteriores y se avino a reconocer virtudes en un arte

que beneficiaba la predicación. Tampoco sorprende que el monje cronista de uno de los focos políticos y económicos más relevantes de la Península dispusiera de buena información sobre los acontecimientos porque su institución estaba comprometida con todas las peripecias del reino. En toda esta argumentación, la perspectiva de totalidad europea, que es la que otorga la extensión geográfica del sistema y no la geografía nacional moderna, pasa a ser el criterio de la pesquisa. Así, por ejemplo, la hermandad de campesinos es factible si consideramos (entre otros elementos de comparación) que la crónica de Guillermo de Jumiège (siglo XI) habla de los campesinos normandos sublevados y organizados en asambleas con delegados en un fecha tan temprana como la del año 996[155]. Dicho esto, volvamos al degradante sufrimiento de los monjes para ver que su situación de víctimas reprobaba a los burgueses mostrando su abnegación, lo cual representaba un valor positivo, mientras que el tono quejumbroso de quien padeció las agresiones contribuye a certificar la autenticidad del relato.

Si se admite entonces que la crónica pudo haberse escrito entre los años 1117 y 1140 (es la interpretación tradicional), accedemos a un relato pormenorizado en muchos meandros del acontecer y que, al mismo tiempo, no quede siempre clara la cronología de los hechos, porque la memoria es inevitablemente selectiva, aunque sobre la del cronista debieron de actuar los otros religiosos.

Por supuesto, como dijo el crítico que comentamos, existe una metahistoria organizada alrededor de la lucha entre el bien y el mal, pero esa historia moralizante está sostenida por los acontecimientos. En esto regresamos a los paralelismos con otras crónicas, las cuales, con su estructura periodística, corroboran a la de Sahagún tanto como esta avala a las demás, porque se escribieron para denunciar a los insurrectos con detalladas informaciones. Nuevamente la escala del análisis supera los límites ibéricos, y esta escala es la que nos permite ver, por comparación, el relato que censuraba hablando de la realidad con su carga ideológica y con sus deformaciones. Es evidente entonces que, si se lee que los burgueses estaban poseídos por Satanás, queda a cargo del lector saber si hubo una intervención imaginativa del escriba o si realmente el diablo se hacía presente por la Tierra en los tiempos medievales. A veces el aparato de recubrimiento ideológico no es tan difícil de discernir

[155] Guillermo de Jumiège, *Historia,* V, 2.

como tampoco lo son las acusaciones que se lanzaban contra los insurrectos. En ocasiones la exégesis se complica, pero, en la distorsión que dificulta el análisis, está la realidad (incluida la ideológica), como muestra la Inquisición, que preservó las voces minoritarias de su sociedad. Según Bernard Vincent, un experto en moriscos, esas voces nos llegan de manera indirecta, pero su lectura no es menos imprescindible que la de otros documentos, y al investigador que las descalifica porque están *empoisonnées* cabe recordarle que todas las fuentes lo están[156].

Esta última referencia contribuye para que aprobemos la opinión tradicional de que es imposible no ver en la versión romanceada de una crónica del siglo XII el valioso testimonio para conocer la rebelión, más allá de que, en la nueva versión, se hayan introducido locuciones del momento. Es claro que debemos controlar si esas novedades afectaron al contenido esencial, y para ello nos asisten, además de otras crónicas sobre el mismo tema, los documentos del monasterio aunque, pensándolo bien, nos asiste el conjunto de la cultura medieval.

Obras literarias

Para el historiador que se interesa por la subjetividad social, el testimonio literario debería ser una fuente de primer orden, aunque un balance como el que realizó Anita Guerreau-Jalabert lo emplaza a desestimarlo. Afirmó que una literatura medieval concentrada en lo maravilloso y lo fantástico ofrece piezas de un código narrativo que solo destila escuetas referencias de la realidad aristocrática[157]. Esta consideración no predispone para utilizar la literatura en provecho de la historia social, en especial si pretendemos ahondar en artesanos, mercaderes, ministeriales y aprendices.

Afortunadamente, no toda la literatura medieval se revistió de lo fantástico y lo ilusorio. Nadie desconoce el *Cantar de mio Cid* apegado a la realidad aunque, obviamente, esos versos casi no nos permiten salir del ámbito caballeresco. Otros testimonios, por el

---

[156] Vincent, «Et quelques voix de plus», pp. 140 y ss.; *id.*, «Carta abierta a Márquez Villanueva», pp. 296 y ss.

[157] Guerreau-Jalabert, «Histoire médiévale et littérature», pp. 137-149.

contrario, nos acercan a la gente del pueblo común, como *The Canterbury Tales* de Chaucer.

A estas fuentes podemos agregar obras posmedievales. Por un lado porque, entre 1300 y 1600 aproximadamente, hubo muchos atributos compartidos entre la Edad Media y la Edad Moderna. Por otro lado porque esa Edad Moderna contigua al Medioevo fue seguida por otro momento distinto y de más acentuados cambios, pero en el que persistieron prácticas medievales[158]. Esto se debió a que, si bien las revoluciones burguesas permutaron configuraciones económicas y políticas, dejaron subsistir (como era inevitable que sucediera) incontables comportamientos que se prolongaron hasta las puertas de nuestra era. Por esto algunos representantes de la antropología histórica hablaron de una muy larga Edad Media (hasta los siglos XVIII o XIX) y, si bien se equivocaron por no percibir los cambios, su error no anula la importancia de ese vestigio que se resistía a morir.

Nos interesa entonces detectar esas prácticas trasnochadas para conocerlas en su idiosincrasia e iluminar rincones en sombra de la Edad Media. Disponemos para esto de obras literarias del periodo romántico y del realismo literario, en algunos casos con un evidente afán narrativo naturalista, de autores que traspusieron las puertas de ciudades, pueblos y residencias particulares para describir con ojo de cronista. Con ellos nos alejamos de grandes esquemas con su presumida rigurosidad y llegamos a Balzac o a Fred Kitchen, un labrador que escribió sobre la cultura medieval inglesa antes de que se extinguiera.

Estos recursos son de especial importancia para acceder a sectores mal reflejados en la documentación, como los artesanos facundinos que protagonizaron la gran insurrección del siglo XII. Ante esta dificultad, un acercamiento por comparación sería a través de fuentes y estudios de artesanos ibéricos de la Baja Edad Media y, de hecho, ciertas noticias pueden ser utilizadas para ver aspectos que no habrían sido muy diferentes en los siglos anteriores. Pero las condiciones de una y otra época no fueron las mismas: en la Edad Media tardía las detalladas reglamentaciones sobre fabricación indican que había evolucionado ampliamente la división social y técnica del trabajo, con lo cual uno de los aspectos que más interesan para acceder a la subjetividad de nuestro grupo, que es la

[158] Sullivan, «The End of the Middle Ages», pp. 551-565.

relación orgánica entre ideas, trabajo y producto en su totalidad, había comenzado a desintegrarse por el fraccionamiento de tareas. Además, esa documentación es descriptiva porque se consagraba a procesos específicos de elaboración dejando en la sombra la subjetividad social. Tampoco se asemeja a la artesanía que se tratará en este trabajo la industria rural capitalista. En tren de comparación asimismo están disponibles, para fechas más tempranas, indagaciones sobre el artesanado de centros pañeros de Italia y Flandes, pero esos núcleos tuvieron un desarrollo más elevado que el de Sahagún. En vista de estas dificultades, algunas referencias narrativas del Medioevo o de tiempos posteriores e informaciones antropológicas modernas pueden contribuir a responder preguntas de orden teórico del siglo XII.

ALGUNA NOVEDAD EN EL HORIZONTE

Regresemos al concepto de Iglesia como institución total.

Los historiadores que lo defienden presentan matices porque, mientras que Guerreau no superó el ensayismo vaporoso, más de una vez Biget, Morsel y Baschet anularon con sus investigaciones ese concepto que declarativamente adoptaron, mostrando, por ejemplo, los conflictos que ocasionaban las pretensiones del papado. En este marco, y tal vez como resultado de la contradicción entre el paradigma y la realidad que surge de las fuentes, una voz previno, en 2015 y desde un lugar institucionalmente clave, sobre la necesidad de revisar el concepto. Patrick Boucheron con su *Leçon inaugurale* en el Collège de France ha ofrecido otra perspectiva[159]. Detengamos nuestra marcha ante esta indicación.

Diferenció el proyecto pontificio, cuyo propósito era subordinar al mundo conocido, y las sociedades que se opusieron a ese designio logrando que fracasara. El dominio de la Iglesia fue un programa incumplido. Dos aspectos resaltan aquí.

El primero es que esa lección inaugural fue pronunciada el 17 de diciembre de 2015, poco después de que, en París, se hubieran cometido sangrientos atentados de los fundamentalistas islámicos. Con esos sucesos la oposición entre una sociedad laica y una sociedad teocrática se actualizó, y los crímenes políticos teñidos de

[159] Boucheron, *Ce que peut l'histoire*.

religión estuvieron en la cabeza del discurso. Esto lleva a decir que la experiencia ciudadana del historiador es un estímulo para que investigue el camino que produjo una sociedad laica (o el que la impidió) y, aun en un entramado secular, sucesos de todos lados estimulan para preguntar sobre el gobernante que es fiscalizado por una autoridad sacerdotal o sobre la injerencia del sacerdote en temas como el aborto y la enseñanza. Ese discurso inaugural vale entonces como síntoma o anuncio de un posible cambio en la historiografía.

El segundo aspecto se refiere a la especialidad de Boucheron, la Italia de los siglos XIII a XVI. En la patria del Renacimiento, las experimentaciones políticas (como denominó a las prácticas que estudió en ciertas pinturas) estaban a la orden del día y no agradaban a los hombres de la Iglesia. Era un terreno que la institución no dominaba.

Coincidió con estos conceptos desde Bélgica, y una década antes de la lección inaugural de Boucheron, Marc Boone[160]. Tomando como referencia a Pirenne, trazó un panorama de la investigación sobre las ciudades flamencas. Nos informa que las elites y las corporaciones de los oficios actuaron en la economía, la política y la vida social o religiosa, mostrando capacidad de adaptación. Este rol (en su base estuvo la flexibilidad de la producción doméstica) lo siguieron cumpliendo después del año 1300 hasta finales del siglo XVI y, por lo tanto, no se trató de un advenimiento transitorio sino de una fase del desarrollo urbano. En este periodo hubo conflictos desencadenados por los oficios que buscaron el poder, y estos originaron un esbozo de republicanismo que desembocó en una verdadera república, la de las Provincias Unidas, que se constituyó en 1579, hacia el final de las guerras de religión. Recalcó así que el desenvolvimiento de ese boceto de pensamiento republicano se alimentó de las experiencias que los gremios adquirieron en la vida política de la ciudad. Allí defendieron los valores burgueses del bien público que implicaba la defensa del interés privado, cultura política que buscó convivir con el poder del príncipe pero que también se opuso a ese poder cuando amenazó a las ciudades.

Otro síntoma de cambio está en la historia económica. Se verá más adelante, pero avancemos que el abandono de las revolucio-

---

[160] Boone, «Les anciennes démocraties des Pays-Bas», pp. 187-228.

nes urbanas coincidió con la casi exclusiva atención en la historia agraria. Solo en años recientes Richard Britnell, un historiador cuya voz se escucha en el medievalismo, influyó lo suficiente como para que la atención de los medievalistas vuelva a las ciudades, a la especialización laboral y al comercio. El lapso relativamente prolongado entre el año de publicación de su libro más conocido, 1993, y sus repercusiones nos avisa de que la historiografía tiene sus tiempos[161].

El encierro conceptual de la Iglesia como institución total se resquebraja, y la mirada del historiador empieza a recorrer una Edad Media con numerosas porciones y tonos.

[161] Britnell, *The Commercialisation of English Society*. La repercusión de este trabajo se constata en Bourin, Menant y To Figueras, «Les campagnes européennes avant la Peste», pp. 9-101.

5. Problemas de la estructura social

Clases y estamentos

El análisis proyectado remite a las clases, que son el sustrato de la lucha social, pero, apenas nos introducimos en las crónicas, el esquema de la clase se ve presionado por incontables siluetas de carne y hueso. La complicación es entonces cómo incluir esa diversidad sin convertirla en caos. Dicho de otra manera: si es ineludible no estancarse en el binomio que descifra la esencia (señor y campesino, capitalista y obrero) porque esa esencia es solo una parte de lo real, debe igualmente evitarse que la fuerza empírica nos devuelva al embrollo taxonómico de los institucionalistas. Es lo que enfrentó la Toronto School uniendo, en principio, la teoría socialista con criterios de Weber y de la sociología americana[1]. Consideremos el problema.

El historiador que examina el Occidente desde el siglo XI encuentra a campesinos pobres que abonaban la renta feudal y complementaban sus ingresos con jornales, a otros ricos que los contrataban pero que permanecían bajo dependencia señorial, a artesanos de jornada completa o que añadían al taller la labranza, y otras combinaciones. Esto indica que un individuo podía ocupar numerosos roles, y esa mezcla condujo, en ocasiones, a renunciar al análisis de clase[2]. Es lo que hicieron los miembros de la Escuela de Toronto llevados por problemas de la investigación y más allá de sus intenciones originarias. Para ellos, el campesino que presentaba atributos como los mencionados dejaba de estar determinado por la relación con el señor y pasaba a depender de otros factores. Vieron surgir un deseo de acumular y especular que se reflejó en el merca-

---

[1] Raftis, *Tenure and Nobiliy; id., Peasant Economic Development;* Beauroy, «Analyse quantitative d'une seigneurie», pp. 515-525; Dewindt, *Land and People;* Schofield, *Peasant and Community.*

[2] Konersmann, «Du *Stand* paysan à la classe des propriétaires», p. 215.

lo de tierras y también observaron que los ricos de la aldea a veces se identificaban con el señor y, a veces, lo enfrentaban en la búsqueda de mejores oportunidades para sus negocios. Siguiendo estas eventualidades, no le atribuyeron al conflicto una dirección antiseñorial porque percibieron que los antagonismos entre aldeanos ricos y pobres eran intensos. Esto lo vincularon con un campesino que participaba en una serie de instituciones, como el dominio, la comunidad, el mercado, la Iglesia, etc., y estaba sometido a un sinfín de experiencias. Con esa variedad, cada persona fue considerada un conjunto de categorías solapadas, y ello remitiría a la naturaleza multidimensional de la desigualdad. Observaron que un grupo podía apoderarse de alguna característica, como raza o religión, para establecer barreras de exclusión y, así, se tejieron desniveles asentados en criterios no económicos. El poder también intervino en ese proceso por el cual alguien se aseguraba una posición privilegiada a expensas de otro y, en esta captación del todo, el historiador anuló su disposición teórica preliminar.

El fenómeno fue expuesto en su estado fáctico llegando a un desorden empírico que no compensó un descubrimiento verdaderamente trivial, porque todo el mundo sabe que, en la aldea, había diferencias por riquezas, género, religión, sexo, tradiciones, o por diferenciadas dependencias de los señores. Es lo que ocurre en cualquier sociedad, y un empresario o un obrero comparten o se contraponen por encuadramientos como el partido político, la iglesia parroquial, la asociación de fomento y otras instituciones. Un asalariado puede tener en su casa un pequeño negocio que atiende su esposa y él mismo en su tiempo libre. En definitiva, cada hombre despliega considerables actividades, lo cual no es ninguna novedad porque siempre fue así, pero ninguna actividad complementaria anula la situación de clase y, ante este eje analítico, multiplicar identidades desconcentra de lo fundamental. Como añejos positivistas, estos historiadores reemplazaron el pensamiento analítico por clasificaciones extraídas de la sociología descriptiva y midieron tenencias, rentas o transacciones para correlacionar esas variables con la política aldeana. La comparación con el positivismo no es caprichosa, ya que los decimonónicos operarios del documento también se extraviaban en el laberinto que construían con enrevesadas clasificaciones jurídicas.

Cuando las ordenaciones cedieron paso a conceptos, el resultado fue, como ya se adelantó, muy modesto. La estratificación social

múltiple impuso un desorden que se trató de contrarrestar con funcionalismo político, y la distinción entre grupos y subgrupos terminó dada por el rol. Como se ha dicho, esa alegada teoría innovadora solo fue la vieja teoría orgánica y funcionalista, algo usual en quienes niegan la explotación del campesino por el señor, para no profundizar ahora en el desatino que significa buscar la identificación precisa a través de las generaciones cuando no había reglas para los nombres[3].

Esta salida fue solo un camino entre otros. Algunos suprimieron la dificultad suplantando la cuestión económica por la cuestión cultural o ignorando el asiento material de la cultura. En el extremo de ese desenvolvimiento, se llegó a valorizar el lenguaje en tanto definiría la pertenencia social[4]. Fue un despliegue complicado por sus sinuosos repliegues, pero es discernible su dirección porque, si nada ordena estructuralmente (y la negación de la clase suele acompañar a la negación de conceptos como feudalismo o capitalismo)[5], el ordenamiento surge del individuo (cómo se veía; cómo lo veían otros) porque cada persona, en sus múltiples círculos de pertenencia, elegía su identidad dibujando el contorno subjetivo que lo definía definiéndose discursivamente. Esta inclinación analítica germinó por otros canales en la década de 1970 en expertos de las luchas de clases precapitalistas que se dejaron acarrear por olvidos sucesivos (comenzando por su inicial materialismo histórico) y terminaron olvidándose de la historia socioeconómica[6]. Otros no renunciaron expresamente al materialismo histórico, aunque lo fusionaron con un enfoque cultural que moldeó sus escritos de luchas de clases cuando esas clases, según la perspectiva adoptada, no estaban definidas porque no tenían su expresión discursiva[7]. En estos autores la conciencia explicitada hacía a la clase, y esta conciencia (esta clase) surgió experimentando la oposición de clase. Esta postura tuvo otras connotaciones que, a su vez, la explican y

---

[3] *Vid.* las objeciones de Razi, «The Toronto School's Reconstitution», pp. 141-157.

[4] Dewald, «Roger Chartier», p. 228; también el análisis crítico de Freedman y Spiegel, «Medievalisms», p. 697; Farmer, «Down and Out and Female», pp. 369 y ss.

[5] Cfr. Smit, «La revolución», pp. 30 y ss.

[6] Prost, «What Has Happened to French Social History?», pp. 671-682.

[7] Por ejemplo Thompson, *La formación de la clase obrera*. Karl Polanyi también tuvo una visión de las clases como instituciones culturales antes que económicas; *vid.*, al respecto, Block y Somers, «Beyond the Economistic Fallacy», pp. 66-67. También Vidal Naquet, «¿Constituían los esclavos una clase?», pp. 103-112.

que se refirieron a la relación entre ser y conciencia, cuestión que en un doble sentido, como conocimiento del actor histórico y como conocimiento del historiador, volverá a nuestro escrutinio por sugestivas conexiones. En suma, desde la izquierda política se concluyó en que el principio fue el verbo y, por ese camino, en el medievalismo se dijo que la renta feudal era un alquiler y la explotación del trabajo un postulado, porque es el historiador quien decide cómo califica la relación social[8].

Neutralizadas las clases sociales, desapareció su lucha en el texto del historiador que se acercó conceptualmente a la *multipositionnalité des acteurs* que hoy exhuma el sociólogo en movimientos sociales expuestos a la heterogeneidad. Relaciones mezcladas y análogas en rango llevaron a que todas las disputas se igualen en importancia, porque sería lo mismo el choque entre un señor y un campesino que el que este último tenía con un vecino. Esa desaparición de la lucha de clases coincidió con anular la estructura como problema.

Si prescindimos de los prejuicios ideológicos que llevaron al historiador a reemplazar su objeto disciplinario (y lo real) por el plano lingüístico, y si prescindimos por un instante de la posición política que moldeó su argumento, las cuestiones fácticas no deben despreciarse. La situación social revela su complejidad cuando pasamos de observarla estáticamente (por ejemplo, en el orden jurídico) a seguir su movimiento. Las clases subalternas en ese desarrollo nos manifiestan una acción intrincada, y la dificultad de encuadrar el conflicto en conceptos invitaría a reemprender la fuga hacia delante, pero nos contiene un vacío que da vértigo, porque desconocer la objetividad y, con ella, la explotación del trabajo es no reconocer a quienes construyeron castillos y abadías, o sea, a quienes hicieron (y deshicieron) el feudalismo. No se intenta seducir con elocuencia «brechtiana»; solo se pretende clarificar, y no desaprovechemos el momento para recordar la actualidad del tema, porque el campesinado, en especial en situaciones de diferenciación social en las que el mercado se introduce en las pautas tradicionales dando cuadros muy complejos de estratificación, es el gran problema del Tercer Mundo. También es necesario descartar la falsa opción de fosilizarse en oposiciones binarias elu-

---

[8] Raftis, *Peasant Economic Development,* pp. 160 y ss.; Rigby, *English Society,* pp. 48 y ss.

diendo la múltiple dimensión subjetiva que implica repetir dicotomías como la de clase opuesta a estamento. Precisamente, hacia este binomio debemos ir.

Clase estamental

Un principio de resolución del asunto está en el concepto de clase estamental[9], en tanto con este concepto la estratificación de las clases precapitalistas pasa a tener una importancia que no tiene en el capitalismo, a condición de inscribirla en un eje dinámico y no en un encuadramiento solo descriptivo que recorte la mirada (y esta sería la forma en la que se satisfaría el reclamo de los impugnadores del concepto de clase que piden instrumentos analíticos más afinados). La Escuela de Toronto, que tuvo el comedimiento de mostrarnos dos veces el problema (en el momento de su planteo y en el de su no resolución), exhibe en esto una subestimación de Marx y de la potencialidad que brinda reacomodar la noción de estatus de Weber como atributo de la clase.

Para prevenir objeciones del lado más necio de la ortodoxia, conviene precisar que la célebre frase que, en el *Manifiesto Comunista,* explica la historia de la humanidad como una sucesión de luchas de clases fundamentales no presupone que sus autores desconocieran los muchos pigmentos que pintarrajeaban a las sociedades precapitalistas[10]. Esta aclaración induce a no confundir lo que es un procedimiento analítico con la historia real, confusión en la que incurre el repetidor de un tópico que entra en un brete cuando, ante la complejidad que manifiesta la observación, olvida que utilizaba un esquema[11]. Estos conceptos aclaran, a su vez, la posición que tendrán las palabras «elites urbanas» en este estudio: pretenden designar a la parte superior de una clase que entró en un conflicto estamental. De esto se deduce que el nexo entre estatus y clase es de primer orden para el análisis que se emprenderá, en la medida en que evita que la reducción del desorden empírico por un ordenamiento conceptual se vuelva reduccionismo. Esto impone otras consideraciones.

---

[9] *Vid.* Kuchenbuch y Michael, «Estructura y dinámica del modo de producción "feudal"», pp. 7-58.

[10] Marx y Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei,* p. 14.

[11] Al respecto, compárese con Bourdieu, *Razones prácticas*, pp. 25 y ss.

Ante todo, debe comprenderse que la contradicción entre dos clases no es un postulado abstracto sino un resultado del método abstractivo aplicado sobre lo real. Esa entidad no desaparece en esa formación del concepto, pero necesariamente se desdibuja, y el esquema deberá entonces enriquecerse con una reformulación adecuada que incluya las fracciones de clases. En esto está la primera aplicación de la categoría de clase estamental para representarse un movimiento social múltiple como el del burgo y que será de suma utilidad para descifrar la lucha de sus burgueses en una doble dirección: la que determinaba su posición económica y la que los impulsaba a elevarse en el estatus. Con esto en mente, no se trata de que la noción de elite urbana desplace al concepto de clase[12], sino que se trata de que se articule con este concepto para dar cuenta de una realidad que se comprende desde puntos de vista complementarios: la posición del grupo en las relaciones de producción y su estratificación interna en subgrupos. Ese concepto de clase estamental deberá intervenir también en el entendimiento de confrontaciones de la clase dominante tan características del sistema feudal como la que se dio entre la Iglesia y la nobleza, porque estuvo presente en el movimiento que se va a estudiar. Por otra parte, entrañó la oposición entre los mismos términos de clase y estamento, cuestión que se refiere a una segunda aplicación de la categoría de clase estamental que es pasible de ser tratada en una sinopsis teorizante.

En el desarrollo histórico, el estatus constituyó a las clases, desde el momento en que diferencias de función en un medio con intercambio de dones permitieron que la sociedad de rango temprano medieval se transformara en la sociedad de clases de la Edad Media central. Con esa constitución ya realizada, es decir, con el modo de producción feudal, las clases pasaron a determinar el estatus. Manifestado de otra manera, la propiedad de los medios de producción determinó las posiciones jurídicas, culturales e ideológicas, es decir, las cualidades que componían el estatus.

Decir que la clase feudal determinó el estatus nobiliario no significa que este fuera un espejo de la posición económica ni que esta última fuera *causa* de estatus; sí significa, en cambio, que la posición económica habilitaba arrogarse una gama de atributos, como el expendio suntuario, el monopolio militar y el gobierno. En este sentido, la clase era la esencia y el estatus el atributo, aun cuando

[12] Es lo que pretendió Crouzet-Pavan, «Les élites urbaines», p. 10.

ese atributo era imprescindible para la reproducción de la clase. Para decirlo como Baruch Spinoza, la esencia (la clase) era aquello sin lo cual una cosa (un grupo social) no hubiera sido lo que fue, lo que implica decir que los campesinos hacían al señor. También la posición económica establecía las posibilidades del rango; imponía sus límites o, para emplearnos filosóficamente, lo determinaba. Cuando estos límites se alcanzaban, se pasaba a un conflicto por no correspondencia o correspondencia imperfecta entre estatus y clase. Fue el problema de los burgueses en la Edad Media.

Esto expone que clase y estatus han sido dos atributos que pudieron, en ciertas condiciones, desarrollarse como antinomias si uno de ellos estuvo sujeto a crecimiento cuantitativo de componentes. Nada es aquí especulación. En la génesis del feudalismo, la ampliación del privilegio jurídico del conde y de sus prerrogativas de mando, es decir, de su categoría social, se tradujo con el tiempo en una posición de clase, en su ordenación como propietario de tierras y rentas[13]. La no conformidad entre dos posiciones, económica y política, se corregía estableciendo una correspondencia entre estatus y clase. Ese engarce no solo pudo tener imperfecciones; pudo también estar afectado por la divergencia categórica: en el norte de España, lugares con un 100 por 100 de hidalgos indican que había señores sin señoríos (y muchos eran pecheros o solariegos)[14].

Metodológicamente, si el deseo es analizar y no solo reproducir mentalmente lo que existía (e incluso reproducir todo inhabilita el razonamiento), es imprescindible que las clases precapitalistas sean siempre observadas en sus tensiones con el nivel no económico de su existencia[15]. Al respecto no solo De Ste. Croix, que desafió doctrinalmente la omisión weberiana de clase social para las sociedades precapitalistas, adoleció de este logro[16]. También el historiador

---

[13] Astarita, «Prácticas del conde y formación del feudalismo», pp. 21-52.

[14] Díaz de Durana, «Hidalgos e hidalguía», pp. 51 y ss.

[15] Stone, «La revolución inglesa», pp. 74 y ss.; Forster y Greene, «Introducción», p. 23.

[16] De Ste. Croix, *The Class Struggle,* cap. 2. También Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft,* especialmente 1.ª parte, cap. 4, «Stände und Klassen», y la sección 3, «Ständische Lage». No es casual que Finley, criticado por De Ste. Croix, defendiera el punto de vista del estatus para el análisis de las sociedades preburguesas, desde el momento en que recibió la influencia de la Escuela de Fráncfort. El no empleo por Weber de la categoría de clase social para tiempos precedentes al capitalismo se vinculó con la división entre economía natural y monetaria. Weber definía la clase a partir del mercado; por consiguiente, en una sociedad sin mercado, como era la que creía que rigió en el

exclusivamente culturalista desbalancea el análisis[17]. Esto lo sabía Gramsci: dijo que en el desarrollo de una clase nacional, junto al proceso de su constitución económica, debía tenerse en cuenta su desarrollo ideológico, jurídico, religioso, intelectual y filosófico[18]. Prevenía contra el economicismo, que era una falla evidente en los materialistas históricos de su época: «Si deve dire anzi che non c'è sviluppo sul terreno economico, senza questi altri sviluppi paralleli».

El pueblo

Dilucidar la estratificación en el pueblo es esencial para el medievalista y el problema de las elites plebeyas que se ve en los documentos supera el alcance que, en el proletariado moderno, tiene la aristocracia obrera. La comparación define y actualiza.

A medida que el capital subordina a nuevas capas de trabajadores, esta cuestión resurge como una inacabada formación de la clase obrera ya formada, porque su misma estructura es una constante reformulación. Médicos y abogados que producen plusvalía en sanatorios y grandes bufetes aprenderán que su destino es unirse al operario de la fábrica. La uniforme supeditación del trabajo por el capital y el exterminio de la profesión liberal imponen esa reformación de clase, más allá del golpe psicológico que significaría para un doctor pertenecer a la Confederación General del Trabajo. En el capitalismo, el estatus como causa de segmentación entre asalariados es un momento de la superestructura que el desarrollo del capital terminará por anular en tanto cuestión sociológica de peso.

Durante la Edad Media en cambio, los integrantes de la clase dominante, lejos de abolir esa desigualdad, se apoyaban en ella, y aun donde no aceptaban la organización de la elite de los subalternos le concedían a esta un trato diferenciado. Esa actitud debió de contribuir para que la conciencia de clase del tributario rico se presentara como conciencia de estatus y, como resultado, nuestra inquietud por el problema pasa a ser guiada por los problemas de la historia. Estas precisiones permiten advertir que la palabra «pue-

---

feudalismo, debía apelarse a la situación de estatus. El criterio de usar el concepto de clase solo si el momento histórico lo justifica ya estaba en Thierry y Guizot. Sobre esto *vid.* Hobsbawm, *Los ecos de la Marsellesa,* p. 65.

[17] Thompson, *La formación de la clase obrera.*

[18] Gramsci, *Gli intellettuali,* p. 40.

blo», que los cronistas emplearon con la connotación de turba multitudinaria y facinerosa[19], por un lado, nombraba a la «gente menuda» y, por otro, ocultaba la heterogénea constitución de los insurrectos en tanto comprendía a todas las categorías de la población no incluida en la nobleza («mayores», «medianos» y «menores»). En la Edad Media la palabra tuvo por lo menos estos dos sentidos[20] (no se excluyen otros), aunque ello no es una incongruencia ni tenemos que desterrarla del relato porque, cuando las fuerzas se unificaban en la acción, se instauraba una unidad práctica que justificaba su empleo: fue siempre una masa que en jerga sartreana se hacía, se deshacía y se rehacía[21]. En esta línea de consideración, estamos ante una no fijación cósica del pueblo; no fijación no solo porque fue un conjunto que se definía por su vínculo inestable con los dominantes sino porque también se definía redefiniéndose en su articulación interna, es decir, en las múltiples combinaciones de las partículas de la masa. A esa composición inestable se anexaban a nivel del concepto cuadros de mediación, los líderes, que, si en apariencia eran externos, configuraron una de sus partes orgánicas.

Con estas precauciones, pueblo es un concepto que puede usarse en su acepción moderna por fuera de las oscilaciones de los escribas del Medioevo. También es un concepto que establece una aproximación genérica porque sirve para designar al conjunto de vasallos del señorío: donde todos estaban obligados a dar un excedente de su trabajo, el pueblo era una clase social. Esto supone una serie de complicaciones que deben afrontarse con cuidado, porque esa complejidad puede devolvernos al positivismo, como les sucedió a quienes extraviaron el concepto buscando gradaciones.

Modelos interpelados y conceptos

En oposición a una difundida creencia, el historiador raramente construye o aplica un modelo y, en las ocasiones en que lo usó, las filtraciones empíricas que el dogma nunca sella lo refutaron. Sin

---

[19] Por ejemplo, sobre los comuneros de Castilla de 1520-1521, Antonio de Guevara, *Epístolas familiares,* letra para el obispo de Zamora don Antonio de Acuña, p. 241.

[20] *Códigos españoles,* II, Primera Partida, I, 10.

[21] Laurin-Frenette, *Las teorías funcionalistas,* p. 261; Sartre, «Respuesta a Claude Lefort», pp. 6 y ss.

duda, la historia de la escritura de la historia no es una sucesión de paradigmas, simplemente porque el gremio de historiadores preserva la invasora base positivista de su profesión. Es un fundamento que ya estaba presente en su natalicio.

Sin modelos, o con modelos muy precarios que más bien son disposiciones inspiradas por lecturas prestigiosas (como la que ofreció Duby sobre el Mâconnais y que llevó a la tesis de la mutación feudal)[22], el historiador lee el pasado con la ayuda de otras ciencias sociales. Debemos entonces preguntarnos sobre la disciplina que nos apoya en este estudio.

Lamentablemente, el mercado de las ciencias sociales no siempre tiene lo que se busca. Una parte de los sociólogos, por ejemplo, muestra un formalismo destinado a encasillar conflictos, y lo que les falta es lo que aquí se pretende: análisis concretos de situaciones concretas[23]. Esos razonamientos no se adaptan al presente estudio porque no se pretende construir una teoría general de sublevaciones abstractas sino comprender luchas reales sin emigrar a una galaxia especulativa. Por ello nuestro apoyo no estará tanto en las ciencias formales como en la poco formalizada tradición del socialismo (aporte, por otra parte, poco usado por los medievalistas)[24]. Es una herencia desigual que combina el análisis científico con la política e incluye, además de Marx y Engels, nombres como Lenin, Luxemburg, Trotsky, Gramsci o Lukács. Tampoco hay que desatender las publicaciones militantes en las que se leen con más provecho las descripciones que la exaltación de un camino que invariablemente se cree victorioso. Anotemos en la lista los testimonios autocríticos, cuando la derrota sincera lo que la euforia ocultaba. Todo esto constituye un heterogéneo legado que, de una u otra manera, se colará en el presente trabajo aun cuando no siempre se mencione a sus inspiradores (es casi imposible dar cuenta de todos y cada uno de los aportes utilizados). También se apelará a la antropología ante gestos cargados de simbolismo o ante usos que nuestro mundo abandonó.

---

[22] Duby, *La société aux XIe et XIIe siècles,* influyó en Bonnassie, *La Catalogne*, entre otros.

[23] Parma, *Guerras plebeyas,* análisis de las teorías de Rod Aya, Neil Smelser, McAdam, McCarthy y Zald, Olson, Tarrow, Eisenstad, etcétera.

[24] Excepciones: Hilton, *Siervos liberados;* Valdeón Baruque, *Conflictos sociales;* Lacreu, «Conflictos sociales», pp. 95-134; Luchía, «Tierra, poder», pp. 185-205; *id.*, «Política y violencia», pp. 127-158; Dumolyn y Haemers, «Patterns», pp. 369-393.

En lo que se dijo, hay un presupuesto que consiste en tomar el estamento desde su materialidad, es decir, desde las relaciones de producción y de propiedad. Pero, en el análisis de la acción, esa imprescindible determinación material no es suficiente, en tanto explica un sentido global, pero no dilucida la lucha en su especificidad. En especial no aclara sobre el tránsito de la rutina a la lucha, paso que presupone transmutar una reflexividad de baja intensidad (como dijo Giddens), más o menos adaptada al funcionamiento de la estructura por la conciencia que dirige el cambio. Trascender el sentido reproductivo por otro de innovación no se resuelve fácilmente. Sin excluir la importancia de las condiciones en las que se precipitan las luchas, hay otras cosas en danza como las formas de procesar la objetividad, y esto nos sitúa ante esa esfera tan difícil de asir que es la sensibilidad de la multitud, su estado de ánimo.

Deberá entonces estudiarse, junto a la objetividad, cómo el agente la incorporaba en su actividad cotidiana y cómo, en un momento, saltaba al cuestionamiento, y en esto debemos considerar el micromedio. Exposiciones de Lukács, Sartre, Sève, Bourdieu y Giddens hablando sobre los reflejos, sobre Flaubert, sobre el *habitus,* sobre una teoría social de la personalidad o sobre esquemas de reproducción proporcionan pautas y lenguajes.

Pero, además, estas nociones y las contribuciones de políticos socialistas o de literatos posmedievales permiten trascender la periodización usual cuando se trata cierta contextura sociológica. Por ejemplo, Arnaldo de Brescia (siglo XII), con formación académica y actividad política disidente, adoptó una postura de fondo que reaparece en nuestro tiempo. Compararlo con agitadores del presente ayuda a comprenderlo y nos acerca al método de Weber, aunque es un acercamiento muy relativo porque, en lugar de construir un tipo ideal, nos limitaremos a descubrir un tipo histórico real.

Entre los aportes Gramsci ocupa un lugar especial y nos lleva a un país que equivale en la política a lo que Alemania es en filosofía. Como dijo Hobsbawm[25], fue el pionero de una teoría marxista de la política, indicación significativa para este estudio enmarcado en el materialismo histórico y destinado a conocer la política en sus evoluciones iniciales. Agregó que Italia fue un laboratorio de experiencias y elaboraciones en ese terreno reflejadas en una tradición que va de Maquiavelo a Vilfredo Pareto y a Gaetano Mosca, ambos no

[25] Hobsbawm, «Gramsci and Political Theory», pp. 205-213.

casualmente titulados como maquiavelismo. Como los mencionados, tuvo Gramsci en *El príncipe* de Maquiavelo una fuente de inspiración[26]. En una similar reflexión agreguemos a Antonio Labriola, que influyó en Croce, a Norberto Bobbio y su historia de la teoría política; a Palmiro Togliatti concibiendo un camino nacional para el socialismo, y a Giorgio Amendola con su propuesta alejada del socialismo que existió hasta 1989 y de la socialdemocracia. Ante ellos se planteó la posibilidad de una revolución con democracia, cuestión que no resuelve la mera movilización de masas, como mostró el maoísmo[27]. Es un tema que ocupó a Rosa Luxemburg viendo que el obstáculo ruso estaba en el campesino, diagnóstico en el que coincidió Bujarin[28]. Es la dificultad que hoy le plantean a quienes pretenden cambiar todos los sectores medios poco atraídos por cualquier cambio. Es también el problema de un desequilibrio en el materialismo histórico que, como dijo Bobbio, profundizó sobre la conquista del poder pero no sobre cómo se lo ejerce[29].

En suma, no solo se trata de que, con Maquiavelo, tomara cuerpo la primera teoría política que surgía como reflexión sistemática del tipo de experiencias que analizaremos aquí. Se trata también del enlace entre esas situaciones del pretérito y la actual teoría de la acción que heredamos de Gramsci. Como indicó Hobsbawm, hay un encadenamiento entre la especie de jacobinismo con el cual la burguesía urbana podía ser hegemónica en las ciudades renacentistas italianas y el pensamiento gramsciano sobre la hegemonía lograda por medios políticos.

---

[26] Sobre la relación entre situación política y su elaboración teórica en Gramsci *vid.* Portantiero, *Los usos de Gramsci.* Sobre la lectura de *El príncipe* por parte de Gramsci, *vid.* Gramsci, Jr., «Mi abuelo», p. 71.

[27] Sobre Italia *vid.* Crainz, *Il paese mancato.* También *vid.* el concepto de Lisa Foa (*id.*, p. 141).

[28] Frölich, *Rosa Luxemburg;* Löwy, *El comunismo de Bujarin;* Cohen, *Bujarin y la revolución.*

[29] Bobbio, *Autobiografía,* pp, 142 y ss.

6. Nuevos y viejos actores

Minorías y contexto historiográfico

Toda obra se sitúa en una coyuntura, y la de esta es, pasados los tiempos del estructuralismo, el de los actores en movimiento. Esa atmósfera atrajo hacia los Subaltern Studies, una escuela de la década de los ochenta que suministró el Tercer Mundo poscolonial.

Esta escuela reprodujo lo que afronta quien investiga sociedades no capitalistas: vidas y luchas no proletarias. Se abrió a sujetos diversificados y atendió problemáticas coloniales que transmitió desde la India a los países centrales y, desde allí, la obra llegó a otras periferias. En América Latina, la política de principios del siglo XXI favoreció esa propuesta aunque, en más de un aspecto, fue una reedición de cuestiones (a veces la marcha de la historiografía recuerda a Stravinski cuando decía que Vivaldi había compuesto muchas veces el mismo concierto).

Ha tenido su ascendiente en el medievalismo: por un lado, en la valoración de los campesinos[1]; por otro, en el cotejo de fenómenos de interacción entre diferentes culturas. En esta segunda orientación, el *postcolonial medievalism* interesó a quienes se dedican a áreas no europeas y a los hispanistas consagrados a las relaciones entre mozárabes, cristianos, judíos e islamitas[2]. Los académicos miraron de otra manera a los subalternos, nombre que incluye a una heteróclita aglomeración social. Esta recepción se dio en un contexto que la determinó, porque el historiador admitió a esas masas subalternas en su taller a la par que el capitalismo las digería en su sistema económico.

En esa apertura, se manifestó la ley que los fundadores del materialismo histórico anticiparon. Se refiere a que el capital, en su

---

[1] Cfr. Freedman, «La resistencia campesina», p. 21.

[2] Altschul, «The Future of Postcolonial Approaches», pp. 5-17.

avance desalmado, unifica el alma humana bajo el interés económico: no repara en etnias, religión o género porque transforma la diversidad en lo homogéneamente explotable. La lógica del beneficio termina por imponerse en el empresario para que deje atrás su prehistoria, en la medida en que el amor por el dinero lo transfigura en un progresista que se planta ante la barbarie. Inversamente, y esto es hasta cierto punto una paradoja, los prejuicios conmueven a obreros poco o mal politizados.

El postulado que se acaba de emitir no es más que un armazón conceptual, ya que esa tendencia económica no solo está interferida por la discriminación irracional de muchos capitalistas sino también por la calculada especulación del preocupado por la lucha de clases. Si el mercado de trabajo condujo a que se acepte a un presidente negro en el país administrado por la *white people* (los empresarios de Chicago financiaron su promoción), a ese proceso lo obstaculizan las necesidades de controlar dividiendo con razas anómalas, religiones peligrosas, ejércitos de reserva, ilotas, estereotipos nacionales, pueblos criminalizados y muchas otras cosas por el estilo. Los objetivos pueden variar y por momentos pasar de los negros en general a las mujeres negras en particular o a los musulmanes o a todos los inmigrantes, o a los pueblos originarios (como los mapuches de Chile y Argentina), o a sectores del proletariado, lo que no es otra cosa que un compuesto de formas opresivas y, de esa intersección, surgen las luchas que arrancan concesiones y derechos civiles[3]. Por ello, teniendo en cuenta esa conducta equívoca, la igualdad de gente con distinto color de piel, lo mismo que la igualdad de género, pueden verse también como conquistas de las luchas sociales: algunas concernientes a un vibrante heroísmo cotidiano como fueron las que retrató el fotógrafo del Civil Rights Movement Danny Lyon; otras tuvieron un rasgo masivo con explosión, como fueron las convulsiones del Black Power iniciadas en 1963; otras, al fin, se hicieron intelectuales como el combate por la sociología de W. E. B. Du Bois contra las tesis de la inferioridad racial. En este recorrido cabe mencionar el apoyo que los judíos progresistas le brindaron a la gente de color desde principios del siglo XX o la participación del rabino y teólogo Abraham Joshua

[3] Davis, *Freedom is a Constant Stuggle,* pp. 4, 36 y ss. y 69; valorar esa lucha presupone saber que la esclavitud en Estados Unidos no fue abolida por Lincoln sino por la lucha de los propios esclavos.

Heschel en las movilizaciones de Martin Luther King (cuestión que nos conecta con el antisemitismo medieval). Son luchas que, por otra parte, continúan, como muestra desde 2015 el movimiento Black Lives Matter. Pero, con prescindencia de los retrocesos, valoremos lo alcanzado para recordar enseguida que esas luchas fueron auxiliadas desde arriba por la evolución económica y por la racionalidad capitalista en estado puro.

Sobre esto una ojeada a la historia evita el malentendido. La universal abolición en el siglo XIX de la esclavitud (paradigmáticamente, en Estados Unidos de América) y de la servidumbre legal (aquí el paradigma fue Rusia) estuvo atada al modo de producción capitalista. Dicho esto, la necesidad estructural no disminuye un ápice el valor abolicionista que tuvieron los combates contra esos sistemas de trabajo. El proceso condujo y conduce aún a tendencias duales e incluso contradictorias de movimiento sistémico y lucha, de inclusión y exclusión, de ampliación de un mercado laboral que se refleja en el blanco *colorblind* y en el racismo que infecta a sectores del proletariado.

Una proyección de los Subaltern Studies sobre el medievalismo está en lo que aportan acerca de las minorías confesionales promovidas por la conquistadora expansión feudal, en tanto esta corriente ayuda a examinar (como se dijo) los diferentes pasados que permanecían activos en los también diferentes presentes de cada territorio, y contribuye a la resolución de las desigualdades generadas por el contacto colonial[4]. En este plano, es imprescindible la contribución antropológica. El enlace de los exámenes de subalternidad con esta porción de las ciencias sociales es indudable, en tanto la diferenciación étnica ya no se fundamenta en el racismo biológico sino en idiosincrasias de la cultura y, con ese racismo cultural, los rasgos que se valoran de manera negativa en un grupo permiten colocarlo en lugares de alta vulnerabilidad social, siendo esa identidad el resultado de complejas dinámicas históricas, sociales, políticas y económicas[5]. Esto tiene en consecuencia su actualidad. Pero ahora importa señalar que, del estudio étnico, se desembolsan herramientas para captar una historia como la medieval[6]. Algu-

---

[4] Altschul, «The Future of Postcolonial Approaches», pp. 9 y ss.

[5] Delgado, «La identidad en acción», pp. 262 y ss.

[6] Eriksen, «The Epistemological Status»; Peyser Alciaturi, *Desarrollo, cultura e identidad*, pp. 81 y ss.

nas de esas concepciones fueron adoptadas por los medievalistas agregando algún criterio, como que la etnicidad es pluriestratificada, rasgo imprescindible para comprender, por ejemplo, las aljamas judías[7].

Otro aspecto del saber de subalternidad ha sido la introducción de la política vinculada a la coyuntura cultural. Robert Young habló de una trabazón múltiple: el postestructuralismo francés, las luchas que se desarrollaron a partir de 1968, los movimientos de liberación nacional, en especial el maoísmo, y los estudios poscoloniales[8]. Por cierto, los ecos de otro momento se detectan, y todo el que conoció políticamente a los años setenta en la periferia encuentra en estas obras una atmósfera familiar. Evocar la experiencia argentina ayuda a comprenderlas, porque la oferta doctrinaria de la subalternidad ofrece compuestos similares a los que alimentaban a la izquierda radicalizada no alineada en el Partido Comunista ni en el trotskismo. En especial, los enlaza una escasez teórica compensada por la voz del oprimido y, con ello, los Subaltern Studies plantean una doble lucha contra el elitismo en la historia y en la historiografía[9]. Comparten la misma trinchera de historiadores sociales convencidos de que el protagonismo está en los pueblos y no en grandes personajes. No obstante este acuerdo, la cuestión tiene matices y divergencias.

Una parte de la propuesta incluye rescatar comportamientos de otras épocas que pueden resultar ilógicos para nuestras pautas culturales. Este rescate presupone atesorar manifestaciones de los subalternos sin interferencias y, en esto, la escuela coincide con los historiadores marxistas ingleses. La intervención científica casi se evapora si se limita a cederle la palabra a los sujetos, y esto es especialmente importante cuando sus palabras eran apenas audibles. Implica validar lo que dijeron masas anónimas, y rescatar las formas en que vivieron la estructura. No es desdeñable este método porque los protagonistas de la historia pueden darnos indicaciones valiosas sobre el funcionamiento estructural. Así, por ejemplo, si los pañeros castellanos se quejaron durante más de una centuria, desde principios del siglo XV, por falta de lana, eso indica que el mercado de ese producto tenía deficiencias, y no era desca-

---

[7] *Vid.* además Halsall, *Las migraciones bárbaras,* pp. 54 y ss.

[8] Young, «Nuevo recorrido», pp. 216 y ss.

[9] Guha, «Sobre algunos aspectos de la historiografía», pp. 25 y ss.

bellado que las atribuyeran a la exportación, en especial si sabemos que los exportadores compraban la lana de Castilla por adelantado. Nadie mejor que el empresario que estaba al frente de los telares para saber lo que sucedía con la lana. Si, ante esto, algún pontífice de la corporación de historiadores desautoriza esos testimonios sucesivos y coincidentes decretando que la lana no faltaba, estaríamos ante la autosuficiencia necia del asno.

Sin embargo, no siempre basta con acopiar esas expresiones para conocer un funcionamiento, porque lo más frecuente es que esa parte explícita no sea más que un material preparatorio de otra comprensión que debe lograrse con algún microscopio para detectar lo que no aparece en superficie. En la historia (y en las ciencias sociales), ese microscopio nos es dado por el proceso abstractivo[10]: para seguir con el ejemplo de los pañeros castellanos, es indudable que estos nos proporcionaron los datos de la materia prima, pero el funcionamiento imperfecto del mercado y del valor mercantil es un problema del historiador. Esta cuestión remite al nexo entre ser y conciencia.

Confluencias

Para los historiadores de la subalternidad (y en esto transcribieron paradigmáticamente una premisa difundida), la voz del pasado permite conocer el mecanismo económico de la sociedad porque las personas lo habrían aprehendido experimentándolo y, en especial, lo habrían captado con sus luchas si eran trabajadores. En esta asimilación entre los planos objetivo y subjetivo se identificaron con los historiadores marxistas ingleses. Edward Palmer Thompson, uno de sus representantes, no habló de la transición económica hacia el capitalismo ni del nacimiento del proletariado inglés en trabazón con el maquinismo, porque el proceso ese sujeto lo conoció padeciéndolo en una metamorfosis económica que era también su transformación subjetiva[11]. En consecuencia, el historiador que revivió esas manifestaciones de la existencia creyó alcanzar la objetividad transcurrida. No precisó exprimir su mollera con algo tan espeso como ese segundo tomo de *Das Kapital,* que solo satisfaría

[10] Marx, primer prefacio de *Das Kapital,* p. 12.
[11] Thompson, *La formación de la clase obrera.*

a un supuesto intelectualismo escolástico, porque ese funcionamiento ya fue descubierto por la persona en su andar por la vida. Sabiendo lo que el actor histórico había captado, Thompson presumió captar el todo. El método lo desenvolvió en un plano narrativo fenomenológico no teórico (en lo que habría influido la prosa de Gibbon)[12] y se aplicó a la cultura socialista: una aprehensión empírica de la situación en la que se encuentra la clase en oposición a otra clase pasó a ser el concepto central de los historiadores marxistas ingleses, entre quienes ocupó su puesto el medievalista Rodney Hilton (aunque, en este último, fueron relevantes sus análisis de historia económica y social clásica). Esta cuestión es lo que determina, para estos historiadores, la conciencia de clase, concepto que da cuenta de la conciencia real que tienen los trabajadores en un momento dado y, para satisfacer ese objeto, la indagación se dirigió hacia la cultura. Así nacieron y se desarrollaron los *cultural studies* cobijados por una izquierda política que había abandonado la perspectiva del poder.

Pero ahora tropezamos con lo que se anticipó: el camino de nuestra indagatoria dio un giro no presentido por el observador desatento. Partiendo de la exploración fenoménica de variables, la Escuela de Toronto se fusiona (en la idea) con concepciones poco informadas de las realidades económicas de la clase, como muestran los libros de Thompson o de la subalternidad. Puede conjeturarse que el análisis objetivista y su contrario son paralelos de un único principio por el cual se ve la objetividad o la subjetividad, pero la cuestión no está en esos polos sino en el método con que se los afronta porque, desde una metodología dialéctica, no puede verse más que la dialéctica de su relación.

Ahora bien, si esa conciencia de la clase obrera de la que habló Thompson fue lograda sin teoría, por experimentación pura, el hecho de que el obrero sepa que sus intereses son opuestos a los del capitalista sería el registro en su subjetividad del funcionamiento social. Adelantemos desde ya que, en la medida en que no se avizora la plusvalía, no se presupone explotación; esta solo aparece con la sobreexplotación, que fue la que sufrió la clase obrera británica en un periodo especialmente crítico de su formación, porque solo, en determinadas condiciones, se habría vivido el trabajo como explotación.

---

[12] Adelson y Smith, «Videotaped Interviews», p. 260.

Las posiciones señaladas, que estuvieron dadas centralmente por Thompson y sus compañeros de tendencia, flanqueados por una diversidad oscilante que incluyó a quienes casi negaron toda explotación objetiva porque solo sería una sensación personal, se opusieron a lo que fue concebido por el marxismo ortodoxo. En esta última tradición, conciencia de clase no se reduce a conciencia experimentada por la clase, sino que es conciencia de clase atribuida, que se obtiene por un proceso no solo experimental sino también, y muy especialmente, teórico, junto a una práctica que incluye la actividad política y no solo la sindical. Según este último criterio, que representa la praxis de Lenin, y la teoría de Lukács, conciencia de clase es conocer el funcionamiento social y, en especial, en el capitalismo, es descubrir esa parte no directamente visible de la producción que es la plusvalía escondida por la reificación cósica de las relaciones sociales. En ese proceso de conocimiento, la función del intelectual orgánico (Gramsci) es central.

Retornemos al terruño del historiador para concluir que no siempre las manifestaciones de la gente del pasado transcriben literalmente la estructura; solo en ocasiones lo hacen. En general, entre el movimiento real y la mente de las clases hay muchas mediaciones, inconsecuencias, avances en una dirección con cambios de sentido y otras cosas más del mismo tenor. Esto debe tenerse muy en cuenta para los movimientos comunales.

El concepto de gente prepolítica

Por otra parte, los historiadores de sectores subalternos plantean un desafío al medievalista y al modernista de tema europeo, que se resume en su rechazo al concepto de gente prepolítica. Hobsbawm lo utilizó para designar a los rebeldes primitivos que representaron un antecedente de movimientos con más acabada conciencia social y no tuvieron un lenguaje propio para expresarse[13]. Son los que, en sus palabras, no nacieron en la era del capital y no tienen cuatro generaciones de sindicalismo detrás.

Esta definición no es muy convincente. Tal vez deberíamos reparar en que esos primitivos tuvieron su lenguaje, que ha llegado hasta nosotros en frases que no se realizaron como programa o que

[13] Hobsbawm, *Rebeldes primitivos*, p. 11.

solo bosquejaron como diseño. Entretanto, deberíamos ampliar los registros porque no siempre escuchamos a la persona común en los relatos; muchas veces hallamos en los textos del pasado acciones que hablan sin palabras. Apelando a estos recursos, es posible que descubramos a protagonistas prepolíticos con un lenguaje muy preciso y que solo necesitemos de una gramática para descifrarlo. Pero decir esto sería contraer el alcance del concepto a un plano metodológico cuando, detrás de esa palabra «prepolítico», los investigadores advirtieron una carga doctrinaria. El término, con ese peso conceptual, ha sido tomado (explícita o implícitamente) por otros miembros del grupo inglés de historiadores marxistas, y hacia ellos apuntaron sus críticos movidos por una profunda simpatía hacia quienes protestaban con modos tradicionales.

Este desacuerdo es a primera vista, como ya se dijo aquí, una derivación del rechazo al elitismo historiográfico que dejó de lado la política del pueblo colonial no colonizado; una política que, como dijeron los críticos de Hobsbawm, «de ningún modo era arcaica en el sentido de *ser* anticuada»[14]. Las masas de la India tuvieron su política diferenciada de la elite, y el campesino era siempre, para Ranajit Guha (el fundador de la escuela), un sujeto político. Es entendible que, con este postulado, se haya discutido a Hobsbawm. El inconveniente con su concepto está en que, se razonó, le negaría conciencia de clase a los subalternos precapitalistas como, por ejemplo, la conciencia que de sí misma tenía una tribu de insurgentes dada por el reconocimiento de su ser étnico, criterio que remite a una toma de distancia con respecto a la categoría de clase social, tan central para los historiadores marxistas ingleses, con lo cual estamos ante una divergencia con secuelas en el análisis de problemas concretos, como se verá de inmediato[15].

Bien observado, el argumento enmascara un dispositivo contradictorio, en buena parte derivado de que el crítico no se posicionó en la lógica del historiador que critica: el reconocimiento del ser étnico o de la sujeción colonial (lo que pudo constituir un innegable mérito de la sabiduría social) no es conciencia de clase en el sentido marxista ortodoxo, que sería, según una condensada expresión gramsciana, el momento subjetivo de la estructura (lo que presupone la elaboración de la estructura en superestructura), y

---

[14] Guha, «Sobre algunos aspectos de la historiografía», p. 28.

[15] Para la crítica a Hobsbawm, *vid.* Spivak, «Estudios de la subalternidad», p. 47.

tampoco es conciencia de oposición de intereses entre clases, que es el concepto que ha manejado Hobsbawm de conciencia de clase. Recalquemos: es posible que haya cognición de una formación social, es decir, del lucro colonialista o de la opresión religiosa cultural, pero ello no implica conciencia de clase, y cualquiera que haya participado (aunque más no sea como espectador) en una experiencia tercermundista sabe que muchas veces la clase obrera, provista de conciencia nacional, se ha encarrilado detrás de su burguesía para las más diversas aventuras, lo que personifica una renuncia a su identidad de clase.

Otra observación la formuló Dipesh Chakrabarty al rechazar el concepto de gente prepolítica porque el campesino o el subalterno de la colonia eran políticos desde el momento en que se levantaban contra las instituciones[16]. Como aclaró este autor, en el fondo del debate entre la escuela de los Subaltern Studies y los historiadores marxistas ingleses estuvo la cuestión de si el subalterno se hacía político gracias a un proceso pedagógico o si era una figura constitutivamente política, problemática que, a su vez, se ha ligado al idealismo teleológico: los historiadores ingleses han pensado la historia, según denunció este crítico, con un discernimiento desarrollista por fases. Contra una visión europeísta hay aquí un reproche elaborado con concepciones de Europa como el romanticismo populista, a lo que se adicionó una dosis de maoísmo (cuya doctrina también fue europea en sus raíces)[17]. El paisaje vuelve a ser familiar para un historiador argentino.

La crítica se resume en un rechazo de conceptos clásicos socialistas e involucra negar que cualquier oprimido de sociedades no capitalistas pueda ser considerado como una fase previa del proletariado. Tampoco sus luchas serían preparatorias de una forma superior de combate que surgiría con el trabajador moderno porque esas manifestaciones de la periferia o del pasado tienen y tuvieron su legalidad. Esta reivindicación de un objeto de estudio no preparatorio de una forma superior, es decir, la reprobación del concepto de que el campesino era (y es) un «no todavía» como se ha dicho, se inscribe en el rechazo al evolucionismo y, con ello, se introdujo en el argumento el concepto del proceso histórico.

---

[16] Chakrabarty, «La historia subalterna», pp. 151 y ss.

[17] Borges ha dicho algo similar sobre el origen no nacional del nacionalismo argentino.

Efectivamente, [illegible] las proposiciones divergentes entre historiadores marxistas ingleses y de subalternidad una divergencia sobre el tiempo histórico, aunque la cosmovisión de los primeros no tiene que derivar necesariamente de una idea de evolución gradual como se ha dicho, sino que puede ser (y es) un resultado de observar la dinámica que, con la expansión del capitalismo, lleva a la historia universal, en el sentido de que hace de la historia de cada lugar una historia particular del capitalismo que se expresa a su manera en cada rincón del globo, lo cual es muy distinto de decir, como dijo Nicolas Sarkozy en Dakar en 2007 conferenciando desde una presumida superioridad, que «l'homme africain n'est pas assez entré dans l'Histoire»: el hombre de África siempre tuvo historia y, desde hace mucho, entró en ese devenir esencialmente ecuménico. De hecho, los problemas de participación política de las masas pobres de África, India o América Latina que dan vueltas alrededor de esta cuestión no son los que afrontamos en nuestro estudio, y esas masas politizadas de hoy día no pueden desligarse de la politización que introdujo la política colonial del capitalismo. Pero esa misma historia en todas sus latitudes nos permite comprender que las revoluciones socialistas en países mayoritariamente campesinos deben revisarse a partir de sus resultados. Esos resultados reubican asimismo nuestra problemática en una dimensión universal y nos enfrentan a la relación con el presente no capitalista (o no plenamente capitalista). Es un asunto que considerar.

En este estudio se verán luchas de la sociedad feudal, y los campesinos o los menestrales del pasado nos llevan a pensar en los campesinos bolivianos de hoy. Entre todos ellos, vemos (más allá de las diferencias evidentes) una solidaridad conceptual porque maneras arcaicas de comportamiento se actualizan en comunidades andinas del siglo XXI. Esa conexión con otros tiempos y lugares no las desvaloriza[18]; solo permite comprenderlas de la misma manera que ellas permiten interpretar las del pasado. Asimismo, la religión de pueblos que mantienen tradiciones semejantes a las que observa el medievalista (como las vinculadas al culto de la naturaleza) no implica negar o disminuir su conciencia social[19].

---

[18] Es un criterio de Guha: «La prosa de la contrainsurgencia», pp. 33-72.

[19] Evo Morales, el presidente campesino cocacolero, asumía en enero de 2010 por segunda vez el gobierno de Bolivia con una ceremonia en la cual, dirigiéndose en quechua y aimara a los cuatro puntos cardinales, llamó en su apoyo a las fuerzas de la na-

En este tema también se debe tomar en cuenta la reproducción del capitalismo que, en su expansión, preservó y preserva formas precapitalistas para adaptarlas a sus necesidades[20]. A su vez, predecir que esas luchas pueden transformarse en formas proletarias socialistas si el capitalismo transforma, disolviéndola, la organización social vigente, no es adscribir a ningún finalismo teleológico. Una vez más, la metodología del sociólogo no difiere en esto con la que aplica el medievalista que tiene presente la problemática de la transición. Por consiguiente, el «todavía no» aplicado a masas precapitalistas, que tanto enojó a los creadores de los Subaltern Studies, y que sigue enojando al populista enamorado de la espontaneidad de un pueblo que ve multicolor, recupera su porte científico. La cuestión ya estaba presente en la década de 1970, pero, en la entrada del nuevo milenio, se actualizó.

Este presente reubica ese «todavía no» en nuestra biblioteca para devolvernos a la ortodoxia que Hobsbawm reprodujo y que sus críticos reconocieron *de facto:* la problemática que abordan los estudios poscoloniales fue generada por la expansión del centro capitalista. En ese choque surgió también el drama de lo acaecido. Se trata de la historia épica de los explotados y se enuncia de manera contundente: las revoluciones socialistas, realizadas como se dijo contra la lógica de *El Capital*, fueron menos socialistas que burocrático-estatales, circunstancia que se ha incorporado a las preocupaciones del medievalista[21]. Al respecto debe subrayarse el fracaso madre, el de la Revolución rusa, frustración que se explica porque faltó a la cita el sujeto social y su lugar fue ocupado por el funcionario del partido. El eslabón más débil del capitalismo que al romperse facilitó la revolución fue su obstáculo principal.

Estas consideraciones no son ajenas a los miembros de la escuela de la subalternidad. Por un lado, Ranajit Guha se introdujo en la historia desde abajo y rescató dramas como el de la muerte de la campesina Chandra a causa de un aborto infligido por la política patriarcal[22]. Nos sumergimos entonces en la vida real y en los laberintos metodológicos sobre cómo ha llegado hasta nosotros el he-

---

turaleza. Esta concepción atávica rural se funde en una misma persona con un pensamiento de reforma social.

[20] Rey, *Colonialisme;* Dupré y Rey, «Reflections», pp. 131-163; Meillassoux, *Mujeres, graneros;* Fontes, *O Brasil e o capital-imperialismo;* Arrighi, «La globalización».

[21] Freedman, «La resistencia campesina», p. 30.

[22] Guha, «La muerte de Chandra».

cho a través de un discurso que el agente judicial indujo y transcribió (distancia que también afrontaremos en nuestro trabajo). Por otro lado, junto a ese fragmento de historia sin historia, elaboró desde una perspectiva histórica para concluir en que las iniciativas políticas del subalterno no lograron convertir al movimiento nacionalista en una lucha de emancipación nacional hecha y derecha. Puede leerse este párrafo de Guha que Hobsbawm hubiera suscrito en principio sin demasiados titubeos[23]:

> La clase trabajadora no estaba aún suficientemente madura en cuanto a las condiciones objetivas de su ser social y su conciencia de clase-para-sí, como tampoco estaba todavía firmemente aliada al campesinado. Como resultado, no podía hacer nada para asumir la dirección y completar la misión que la burguesía no había logrado realizar. El desenlace de todo ello fue que los numerosos levantamientos campesinos del periodo, algunos de ellos de alcance masivo y ricos en conciencia anticolonialista, esperaron en vano por un liderazgo que los alzara por encima del localismo y los generalizara en una campaña antiimperialista a escala nacional. Eventualmente, gran parte de la lucha sectorial de trabajadores, campesinos y pequeña burguesía urbana se entrampó en el economicismo o, en caso de estar politizada, permaneció, por falta de un liderazgo revolucionario, demasiado fragmentada como para tomar efectivamente la forma de algo parecido a un movimiento de liberación nacional.

Incluso propuso Guha algún concepto que Hobsbawm no hubiera avalado por ser demasiado determinista. Al decir, por ejemplo, que el campesino colonial de la India vivía en una sociedad aún semifeudal[24], incluyó a este país en el esquema de desarrollo universal y progresivo, concepción que Hobsbawm enfrentó.

Llegamos al actor y al evolucionismo. No es una dicotomía novedosa: la voluntad que construyó socialismo sin reparar en condiciones objetivas bajo el axioma de que las masas vencen cualquier obstáculo convivió con el mecanicismo teórico que todo lo predetermina porque a la revolución la patrocinaba la ley del desarrollo universal. Vimos entonces a teóricos para los cuales la determina-

---

[23] Guha, «Sobre algunos aspectos de la historiografía», p. 30.

[24] Guha, «La prosa de la contrainsurgencia», p. 33.

ción es causa («según se vive, se piensa»), la dialéctica es lógica formal, la historia es comprobar el paso de un estadio a otro, la teoría es recetario y la política consigna. El filósofo de esta tendencia o el historiador que la atiende están preparados para el antihumanismo teórico del estructuralismo y para la historia desde abajo sin estructuras. Queda el interrogante sobre los vínculos de esta tendencia con el posmodernismo.

7. Crítica y teoría

Enunciados

La cuestión que se trató en la última parte nos lleva a uno de los problemas que hoy, en tiempos de no estructuralismo, se repite entre los historiadores: el de determinación y acción social. Pero no solo nos condujo un tema; también la crítica teórica nos ha dejado ante la teoría. En su enunciado, que se aborda a continuación, la escritura habitual le deja lugar al fluir de las convicciones, y una sintaxis poco convencional pasa a ser un requisito de lo que se quiere exponer: problemas de estudio, influjos filosóficos, pensamientos y experimentaciones se pretenden mostrar en su recíproca influencia. Es el momento subjetivo de la obra, el de la conciencia del autor, que aquí se presenta antes de que el distanciamiento profesional la disimule en el examen de los hechos.

El determinismo es el problema de los problemas entre los historiadores que, ante la disyuntiva de predestinación o libre albedrío (para decirlo con el lenguaje del metafísico), suelen desligarse del determinismo creyéndolo causalidad mecánica de la estructura económica sobre la superestructura ideológica y política. En la descalificación del concepto excluyen la secuencia que va de Platón y Aristóteles a Hegel y Marx y también descartan a continuadores como Gramsci, Lukács o Bourdieu. Generalizan así como crítica un mal empleo del concepto diciendo que la fórmula de base y superestructura es el enunciado de la cuestión cuando es solo una imagen que da pie tanto para una relación fija automatizada como para un espacio en el que la acción se desenvuelve en límites establecidos por la práctica humana que hizo nuestro mundo, porque, con la lectura de Marx, sabemos que la realidad no es un objeto, sino que debemos considerarla subjetivamente como actividad humana objetivada. Estas referencias colaboran para ver la determinación como el problema del conocimiento del ser, o sea,

el problema de saber qué es lo que es. Por ejemplo, determinar qué es el hombre es saber cuál es su esencia, es establecer qué hace que el hombre sea un hombre y no un caballo, a pesar de que ambos son mamíferos, ni que tampoco sea un mono, a pesar de que ambos caminan erguidos; esto significa conocer cuál es su esencia más allá de los accidentes, esa esencia que remite a un enfoque holístico, es decir, que da cuenta del ser humano. Para captar lo que se presenta ante nosotros, y sin salir del ejemplo dado, es útil recordar distintas respuestas a la pregunta kantiana de «was ist der Mensch?»: el hombre es imagen de un prototipo ideal de hombre (para decirlo platónicamente), o sea, imagen de Dios (como diría un cristiano), por lo que su esencia está en algún lugar fuera del hombre, una esencia que el devoto reproduce con el sacramento, o es el logos que existe en cada uno de los hombres singulares (concepto aristotélico), o bien es materia con deseo (lo que fundamenta el estado hobbesiano de naturaleza) o no es ninguna sustancia, sino que es el conjunto de sus relaciones sociales (Marx). En estas proposiciones (que deben diferenciarse de lo que es propio del hombre, como la risa según Aristóteles, o la tortura, según dice la inhumana historia de la humanidad) está la determinación integral de Kant o la determinación, en última instancia, de Engels, menciones que sintetizan grandes principios metódicos diferenciados. En el sistema gnoseológico de Kant, el fundamento de los fundamentos que busca al sujeto cognoscente para hacer inteligible la cadena de causas y efectos se resuelve con la atribución metafísica de la incondicionada causa primera; esto es Weber y la sociología histórica, pero también es el ser nacional de la historiografía positivista, esencias formuladas de manera abstracta como esencias atribuidas por la razón de quien conoce, y, en esos teóricos, como en el régimen kantiano, el empirismo que presupone la crítica más extrema y que llena su quehacer científico se transforma en especulación acrítica. En Engels, por el contrario, esa última instancia (tan defenestrada por quienes la confunden con la causalidad del automatismo) da cuenta, en el plano del conocimiento, de procesos abstractivos progresivos, del paulatino desprendimiento del empirismo preservando la base empírica hasta llegar a ese fundamento que es el todo y que torna comprensible al todo (la iluminación general que proporciona un modo de producción, como dijo Marx, defendiendo una aproximación materialista con el lenguaje platónico de la Idea Suprema); en esta fórmula engelsiana que aspira a descu-

brir la racionalidad objetiva mediante la observación metódica razonada, se respira el oxígeno hegeliano marxista y sus derivaciones en historiadores que, partiendo del plano empírico, trascienden el empirismo positivista sin metafísica trascendental. En ese concepto de determinación está contenida la potencialidad de cada hombre, porque un individuo puede ser valiente, perezoso, inteligente o asumir distintas funciones en la vida (obrero, científico, deportista, etc.); dicho de otra manera, en cada hombre radican las más amplias posibilidades contenidas en su esencia y, por lo tanto, esta contiene sus límites (los límites de su potencialidad generadora, la negación de una amplitud abstracta e indefinida) porque el hombre no puede ser una baldosa ni un elefante ni una jirafa ni un automóvil ni una hormiga ni un gorila (aunque algunos hombres tengan alguna analogía con las baldosas, los gorilas o las hormigas). El hombre es lo que es y lo que no es porque se sabe que todo ser es el no ser de algo. Esto puede reproducirse en cualquier perímetro del conocimiento del historiador y, cuando se habla de Pirenne o de Dobb, como se hizo en partes precedentes de este trabajo, estamos operando, entre otras cosas, con la determinación de los sistemas feudal y capitalista y sus mutuos condicionamientos en el proceso histórico; estipulado qué es el capitalismo (mercado o relaciones sociales de propiedad y producción o búsqueda racional del beneficio), puede establecerse su génesis, asunto que a los medievalistas les interesa especialmente y fija uno de sus objetos; con esto debería quedar en claro que el problema ontológico del filósofo es el problema del historiador formulado de manera teórica; es el problema del conocimiento racional de la realidad devenida que tiene, a su vez, fines pragmáticos para que algún día la razón deje de adaptarse a la irracionalidad de lo real y se organice lo real de acuerdo con el dictamen de la razón (y descubrir esa irracionalidad bajo la guía de Hegel ha sido un objetivo central de la Escuela de Fráncfort); por consiguiente, el determinismo es el problema del conocimiento más elevado de la tradición occidental (por lo menos, hasta el extravío que inauguró Nietzsche y continuaron los posmodernos); es también el desafío del futuro (en tanto esa organización racional fue el ideal incumplido del iluminismo y el fracasado objetivo del socialismo real). Se justifica así esa afirmación de los fundadores del materialismo histórico cuando confesaban conocer solo una ciencia, la de la historia, considerada desde dos perspectivas, como historia de la naturaleza o como historia de los

hombres[1]. Teniendo en cuenta esto, la determinación es ineludible; no se puede no ser determinista si se aspira a conocer la realidad y, en ese conocimiento, está la condición de la libertad, noción que implica retomar una idea de Spinoza divulgada por Bourdieu acerca de que la libertad «n'est pas affranchissement de nos déterminismes, mais connaissance de ceux-ci», conciencia de la necesidad. Por consiguiente, el historiador que se declara libre de determinismos por norma solo sale del determinismo económico para refugiarse en el determinismo de la subjetividad y situar en el principio al verbo (o al logos, si se restituye el concepto original sin el giro accionalista que surgió con la traducción latina de la Biblia); para ese historiador, la realidad pasa a ser un devenir de la idea sin dejar en consecuencia el determinismo. El indeterminismo solo existe si se abandona la ontología para consagrarse a cuestiones ajenas a una realidad que fue (y es) el desvelo de los grandes pensadores materialistas o metafísicos, por un lado, y de los historiadores, por el otro; ese indeterminismo solo es concebible en el que da un giro para ahogarse en el texto; es el nominalista que se opuso tanto al realismo de Guillermo de Champeaux como al conceptualismo de Abelardo; en ese marco no existe la rosa (ni la esencia de la rosa) sino solo *el nombre de la rosa,* pero aquí salimos de la historia para caer en la novela histórica. Se acercan a ese campo quienes ven en toda la historia, incluida aquella en la que se dirimen los más crudos intereses materiales, asuntos discursivos[2]. Y, aun al análisis discursivo que se propone demostrar, la indeterminación puede conducir a la más perfecta demostración del determinismo[3]. Estas consideraciones también dejan en claro que determinación no es causa aunque, en el análisis histórico, podemos pensar en causas, incluidas las económicas, que un terrorismo intelectual posmoderno descalifica como economicismo.

---

[1] Marx y Engels, *Die deutsche Ideologie,* p. 18, n. 2, frase suprimida: «Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte. Die Geschichte kann von zwei Seiten aus betrachtet, in die Geschichte der Natur und die Geschichte der Menschen aufgeteilt werden».

[2] Un ejemplo lo proporciona Furet, *Pensar la Revolución francesa,* pp. 69 y ss.

[3] Es lo que sucedió con una tesis de doctorado sobre la polis griega que se presentó en la Universidad de Buenos Aires. Su autor quiso mostrar discursos que se abrían indeterminadamente a temas muy diversos y terminó revelando los límites estructurales de esa variación: nadie solicitó eliminar la esclavitud como hoy ningún político pide reinstalarla.

Determinación estructural y acción del sujeto. En esta pareja se resume el problema más denso que presentará nuestro futuro examen y que presentó el que se acaba de realizar. En algún polo de esta dicotomía se encuentran todos los analistas considerados, tanto como nos encontraremos nosotros transitando por la revolución en el burgo, pero ese posicionamiento no es una elección apriorística sino una necesidad metodológica o, más bien, es una imposición del objeto de estudio con prescindencia de las posiciones del investigador porque, en la base de esa dicotomía, está una contradicción de lo real que, como indicaba Marx, nunca se resuelve; solo se despliega en el devenir histórico con una primacía alternada del objeto o del sujeto porque, en ciertos periodos, solo existen lentos procesos estructurales con baja reflexividad del agente social y, en otros, el sujeto transforma todos los condicionamientos. En este enunciado encontramos la premisa sobre el conocer como aprehensión del desarrollo dialéctico del ser y, por ello, la dialéctica del pensamiento se corresponde con la dialéctica del movimiento real. También encontramos, en forma total o parcial, la praxis de historiadores como Hobsbawm o Thompson, del inclasificable Romero, de los estudiosos de sectores subalternos, del intelectual estructuralista francés modelo 1970 y muchos más. Dicho de otro modo, cualquier método de escuela puede ser válido si se aplica a una parte del estudio; en ciertos lapsos del análisis, de acuerdo con lo que se nos presenta bajo examen, es necesario ser estructuralista como en otros se necesita del análisis positivista, del funcionalismo, de la fenomenología o de las indagaciones semiológicas. Todo es válido a condición de que se ajuste a ese seguimiento del objeto; lo condenable son las tiranías metodológicas, de lo cual se desprende que el método deberá ser flexiblemente adecuado a lo que se observa y, por ello, es imperioso cederle siempre la iniciativa a la realidad que nos llega por las fuentes históricas, ya que metodología es aplicar la elasticidad que nos vacuna contra el dogmatismo, si bien de inmediato debe aclararse (contra la actitud del ecléctico) que la elaboración presupone un ordenamiento de los enfoques en un dispositivo conceptual unitario. Con estas premisas aquí estudiaremos variables de la estructura no controladas por una consciente racionalidad general de la misma manera que abordaremos la razón reprobatoria de las masas cuando destruían el funcionamiento estructural. Ser estructuralista y no estructuralista de la misma manera que ser positivista para recoger el conocimiento po-

sitivo negándose como positivista cuando se olvidan datos para reflexionar a otro nivel resume el asunto. Incluso en delimitados momentos podemos localizar el protagonismo de variables objetivas que el sujeto no controla, variables que, paradójicamente, pudieron desatar las más dinámicas acciones: en la crisis del siglo XIV, la mortalidad por la peste, la inflación de precios y las hambrunas condensaron una fuerza impersonal que diezmó poblaciones y desató acciones de contención imaginaria, desde procesiones de flagelantes para saldar los pecados que desataban la ira de Dios hasta procesos a judíos acusados de envenenar los pozos de agua, para no abundar ahora en las relaciones entre crisis, transición al capitalismo y luchas de clases. Aquí el historiador deberá saber tanto de microrreguladores demográficos como de teoría de las clases o de economía política, sin descuidar la religión o el lenguaje del símbolo. A veces todo es acción y a veces todo es estructura, y esa ambivalencia resume la complejidad del conocimiento. Al seguir el proceso, se verán los múltiples planos de la actividad social, desde la conducta reproductiva inercial con escaso cálculo a la acción reproductiva ampliada o a la acción no reproductiva. Esta sugestión de seguir el desenvolvimiento del ser mediante aproximaciones múltiples y combinadas comporta que, de raíz, se destierra el procedimiento que consiste en adjudicar al actor social (individual o colectivo) la gran idea realizadora de lo real o, mejor dicho, implica desterrar la gran idea que el historiador atribuye desde su laboratorio armando un modelo explicativo; se rechaza así *ab initio* el determinismo idealista que desfila en el patrón neoclásico o en el del control racional del conflicto pero que, asimismo, presenta la sociología histórica.

En este punto debe reafirmarse lo que ya se adelantó sobre situaciones del insurrecto que no se reducen a su posición económica de clase ni a la del estamento. Esto significa que ideologías, estados de ánimo, proyectos y personalidad social concreta en situaciones concretas, a lo que se suman hábitos de pensar, comportamientos internalizados, valores éticos, herencias y proyectos, además de muchos otros atributos, muestran que las condiciones objetivas actúan sobre las clases, sobre los grupos o sobre ciertas personas de una manera y no de otra. Todo esto presupone incorporar al análisis la consabida cultura popular pero también el carácter psicológico social de las acciones. En este nivel se presenta la relación entre el individuo de excepción y la masa, que es un asunto inelu-

dible en este tema, y tanto esto último como la caracterización anímica de un colectivo solo se resuelve en el análisis de casos o, más bien, en el análisis combinado de casos a través del tiempo (incluso a través del tiempo muy largo).

Conocer la totalidad. Es el objetivo al que se dirige este saber, que no presupone enciclopedismo con su suma de situaciones o de factores (historia política, más historia económica, más historia social, etc.), con lo cual solo se ven fragmentos en curso, sino que supone aprehender la esencia del movimiento social. Es el conocimiento que se sumerge en los fundamentos de la realidad histórica para inmiscuirse en lo que no es directamente notorio penetrando en el fenómeno tal como nos es dado por las fuentes; de esta forma, conocer es crítica; conocer puede desarrollarse entonces como teoría crítica.

Se ha terminado, así, por presentar la tarea que ha de emprenderse y la conciencia profesional del historiador que la emprende.

SEGUNDA PARTE

ESTRUCTURAS, PRÁCTICAS Y SUBJETIVIDAD

8. Los santuarios

Sacralizar el espacio

La elección de Sahagún para concentrar el análisis se justifica en una serie de razones.

Ante todo, su insurrección se inscribe en el perfil clásico de protestas urbanas, tanto por su ubicación temporal a principios del siglo XII como por el objetivo de organizar el concejo en oposición a la autoridad religiosa. De manera correspondiente, ese burgo y sus burgueses expresaron un modelo en el feudalismo central.

Este concepto de feudalismo central excede en la presente elaboración la geografía en que los historiadores han situado, de acuerdo con un criterio institucional, al feudalismo que denominaron clásico, entre el Loira y el Rin. Desde una perspectiva económica y social, además de esta región se agregan en el concepto de feudalismo central las zonas contiguas a estos ríos, tanto al sur del Loira como al este del Rin, además de las porciones central y norte de Italia, la península Ibérica septentrional y el sudeste de Inglaterra. Pero, con independencia de la precisión espacial, se desea indicar con esta delimitación el contraste entre las regiones que tuvieron un desarrollo feudal temprano (desde mediados del siglo VIII o desde el siglo IX) y las áreas de reproducción tardía de este régimen, como fueron las tierras del sur del Duero en España, las ubicadas al este del Elba, las del norte y oeste de Inglaterra y las del sur del Báltico. En esa periferia, si bien hubo alguna excepción como Zamora (con un perfil más similar al de las áreas nucleares, lo que incluyó una población de francos), la fisonomía se diferenciaba del centro. En suma, en ese feudalismo central, se conocieron las revoluciones comunales y, entre ellas, sobresalió la de Sahagún.

Esto sitúa al burgo y su historia en un parámetro que confirma el esquema de Edith Ennen[1]. Distinguió la zona mediterránea con continuidad de la ciudad antigua, la septentrional en la que se originó la ciudad desde enclaves comerciales y la intermedia en la que se formó la urbe junto a la iglesia o a la fortificación militar. Si bien el cuadro es restringido porque deja de lado variantes como la frontera española, nos orienta para decir que Sahagún se asentó en la región intermedia en la que existió un patrón característico de las protestas urbanas, aunque esto no niega que la zona centro norte italiana con continuidad formal de la *civitas* no haya tenido una evolución en muchos aspectos paralela.

Dos circunstancias instrumentales también justifican la elección: por un lado, la crónica en la que quedó plasmada la protesta y, por otro lado, la edición de los diplomas monásticos de Sahagún que permiten comparar con la información del cronista y, además, nos dan un panorama del contexto en que actuaron los burgueses. Otro motivo de esta elección es el inusualmente extenso conflicto. Se desplegó en una primera fase entre 1110 y finales de 1116 o principios de 1117 y continuó con enfrentamientos y treguas hasta la Baja Edad Media. Comencemos por el escenario.

Con frecuencia los historiadores hablaron de las ciudades englobando las regidas por señores laicos y por eclesiásticos. En una tipología esencial y poco precisa (porque hubo combinaciones), los caminos de uno y otro burgo se resumen en un desarrollo alrededor de una fortaleza en un caso o de un centro de culto en el otro. Pero, si bien los componentes han sido coincidentes, así como también fueron similares los oficios de sus pobladores y su situación jurídica, entre el burgo dominado por religiosos y el sometido a un laico hubo diferencias que condicionaron la subjetividad social. Considerar a la ciudad eclesiástica desde este punto de vista es imprescindible para nuestro tema.

Según la crónica de Alfonso VI (1047-1109), a petición de los religiosos fundó la villa de Sahagún junto al cenobio, en el lugar donde se habían alojado los monjes con sus servidores y algún miembro de la nobleza que ocupaba su residencia para los oficios de la cuaresma o del adviento[2]. El relato exterioriza un encuadra-

---

[1] Ennen, «Les différents types de formation», pp. 397-411.

[2] *Crónicas de Sahagún*, cap. 12. Con este título genérico se citará la primera crónica. Se puntualizará cuando se cite la segunda.

miento de población que aparenta concordar con la tesis de la mutación señorial del hábitat que se habría realizado en distintas regiones europeas[3]. Sin embargo, esta representación es contradicha por una escritura de 1087 en la que se manifiesta que el acto de Alfonso VI consistió en otorgar, a petición de los monjes, un régimen legal al burgo que ya existía junto al monasterio transformándolo en *bonam villam*[4]. Es una divergencia que se debe resolver.

El relato sobre que el burgo habría surgido repentinamente por iniciativa del poder no es imposible pero sí improbable, ya que presupone que se condujeron pobladores de otras áreas a las inmediaciones del monasterio, hecho sobre el que no ha quedado registro. El medievalismo hispánico enseña a desconfiar de que hubiera en la época ese tipo de movimiento poblacional[5]. Tampoco es concebible que, antes del fuero, no existiera interés de los pobladores por radicarse junto a los monjes. La duda lleva a revisar el problema.

La formación del burgo, intrínseca al desarrollo del monasterio, consta en la crónica[6]. Esta nos informa de una prehistoria caracterizada por el martirio de Facundo y Primitivo en una fase mítica no comprobable (¿segunda mitad siglo III o comienzos del IV?), momento en el que se habría originado el culto luego inmortalizado por el relato. Esa narración se conectaba con los martirologios, género literario que expresaba la importancia que la Iglesia otorgaba a las víctimas legendarias de las persecuciones constituyendo un instrumento de cristianización y de conciencia sacerdotal. El papel de esa propaganda en la catequesis está mostrado, por un lado, en que, después de la oficialización del cristianismo, disminuyeron los mártires y, por otro, en casos como el de san Bonifacio (680-754), el apóstol de los germanos, porque, si bien hoy se piensa que fue muerto por un robo, la Iglesia hizo nacer de ese asesinato un mártir[7].

A Facundo y Primitivo se vinculó un lugar de devoción, posiblemente en su sepultura a orillas del río Cea, lugar donde habrían

---

[3] Fossier, *La infancia de Europa,* I, pp. 80 y ss.

[4] *Documentos de Sahagún,* n.º 830, año 1087.

[5] Barbero y Vigil, *La formación del feudalismo,* pp. 224 y ss.

[6] *Crónicas de Sahagún,* caps. 1 y 2. También Gransden, «The Legends and Traditions», p. 2.

[7] Raaijmakers, *The Making of the Monastic Community*, p. 44.

recibido esos hermanos «su muerte e gloriosa pasión»[8]. Desde entonces, esos restos comenzarían a operar sobre la vida terrena, lejos del Dios uno y trino del dogma, como dioses palpables, apropiados para la mentalidad concreta del campesino. El cadáver dejaba de ser cadáver para convertirse en patrono del lugar.

Este desarrollo se dio en otros lugares. Por ejemplo, Edmund, monarca de Anglia oriental entre los años 854 y 870, fue muerto en lucha con los daneses y convertido en santo y mártir de la fe. Desde ya advirtamos que no todo santo fue reconocido por la Iglesia como héroe inmolado, rango que contribuía a sublimarlo. En la *villa regia* de Beodricsworth se colocó el cuerpo de este *rex et martyr* dando lugar al culto, y la población levantó una iglesia de madera[9]. Ese santo no solo fue un rey inglés que murió por la fe, lo que hacía comparable su pasión con la de Cristo, en tanto solo armado con el credo enfrentó el martirio (o, por lo menos, esa era la leyenda), sino que también provenía de una rama de sajones colmada de príncipes y personas de estirpe, lo que determinó que a su atributo religioso se le añadieran los del gran gobernante y, a partir del siglo X, su culto se afianzó[10]. En él confluían valores cristianos y guerreros, respondiendo al ideal de una parte de la elite de la época de la misma manera en que la hagiografía de san Luis del siglo XIII obedecía al ideal de los mendicantes[11]. Las ofrendas llegaron a la tumba de St Edmund[12], y la relación de los habitantes del lugar con los religiosos se representó como un vínculo con el santo y su altar, como un nexo con la institución a la cual pasaron a pertenecer[13]. En templos europeos (de Maguncia, Bonn, Colonia, etc.) se conoció el mismo paradigma de culto[14].

---

[8] *Vid.* como referencia Quirós Castillo *et al.*, «Arqueología de la Alta Edad Media», p. 469; en Hispania, las iglesias rurales se desarrollaron a partir del siglo VI o del VII vinculadas a las elites territoriales.

[9] Abón de Fleury, *Pasión de St Edmund,* p. 19 También Herman el Arcediano, *Milagros de St Edmund,* p. 30: «Martyr [Eadmundus] in Boedrici villa pulsans»; Gransden, «The Legends and Traditions», pp. 1-24.

[10] *Vida de St Edmund,* vv. 100, 1800 y 2360.

[11] Abón de Fleury, *Pasión de St Edmund,* p. 7: «Eadmunds, ex Antiquorum Saxonum nobili prosapia oriundus». Le Goff, *Saint Louis,* p. 340.

[12] *Vida de St Edmund,* v. 3093: «Dunt le fertre de seint Edmund / Est le plus riche de cest mund. / De tutes parz i vindrent gent / Tel offri or e tel argent».

[13] Jocelin de Brakelonde, *Crónica,* p. 277; en 1182, fue elegido un nuevo abad que reunió «milites et clericos et multitudinem burgensim, et coram omnibus dixit istam villam pertinere ad conventum et ad altare».

[14] Ennen, *Frühgeschichte,* p. 104.

El desarrollo de estas iglesias estuvo ligado a la expansión del culto, como se reveló en Sahagún, donde, en palabras del cronista, fue «creçiendo la deuoçion de piadosas personas». Los cuerpos de los mártires transmitieron su espíritu divino al terruño constituyéndolo en un lugar sacro y, sobre ellos, pudo fundarse «una capilla e yglesia pequeñuela» que tal vez en el siglo VII adquirió la forma de monasterio[15]. Ese primer ejercicio religioso se plasmó así en un oratorio construyendo jerarquías sacras que otorgaron una identidad comunitaria.

Surgía un templo que no se situaba en la ciudad sino en el medio rural económicamente prevaleciente. Guardaba un paralelo con los asentamientos religiosos de eremitas, todos imbuidos por un espíritu de aislamiento que no terminaba de consumarse, ya que aun los más solitarios se ubicaron cerca de aldeas y villas rurales[16]. Ese retiro que no perdía el contacto con el campesino lo expuso san Bonifacio hablando del monasterio alemán de Fulda. Resaltó su soledad en un lugar boscoso y despoblado, asentamiento que se realizó en un paraje estratégico con respecto a la población que se pretendía cristianizar[17]. Por lo tanto, los fieles o los candidatos a serlo podían apreciar la vida ejemplar de los religiosos que no comían carne ni bebían vino y desechaban a los sirvientes porque trabajaban con sus manos. El valor proselitista de este modo de vida está fuera de duda, aunque tanta austeridad también puede explicarse por la debilidad de las relaciones de explotación en un periodo inicial[18]. No les faltó a esos ermitaños el respaldo del poder: el lugar lo había adquirido Bonifacio con su esfuerzo, con el apoyo de hombres temerosos de Dios y con la colaboración de Carlomagno[19].

---

[15] Carriedo Tejedo, «En torno a los orígenes», pp. 65-87.

[16] Corullón, «El eremitismo», pp. 47-62; Martín Viso, «Monasterios y redes», p. 13.

[17] Bonifacio, *Epístolas*, n.° 86; Raaijmakers, *The Making of the Monastic;* Innes, *State and Society,* p. 21.

[18] Esto se comprobó para otros momentos y lugares. *Vid.* Astarita, «La primera de las mutaciones», pp. 75-106.

[19] Bonifacio, *Epístolas*, n.° 86: «Est praeterea locus silvaticus in heremo vastissimae solitudinis in medio nationum praedicationis nostrae, in quo monasterium construentes, monachos constituimus sub regula sancti patris Benedicti viventes, viros strictae abstinentiae, absque carne et vino, absque sicera et servis, proprio manuun suarum labore contentos. Hunc locum supradictum per viros religiosos et Deum timentes, maxime Carlamannum quondam principem Francorum, iusto labore adquisivi et in honores sancti salvatoris», Raaijmakers, *The Making of the Monastic;* Innes, *State and Society,* p. 21.

Los monasterios creados a partir de un maridaje carismático entre los pobladores y los religiosos perduraron de la misma manera en que subsistió esa necesidad de comunicación con el dios del lugar que había llevado a su fundación[20]. Por ello, el monasterio fue un ámbito frecuentado por los pobladores, como se manifestó en Fulda. Al respecto, los creadores de esta abadía (Sturmi y sus compañeros) se establecieron en el año 744 sobre los restos (todavía visibles) de una *villa rustica* del siglo VII que, aparentemente, había sido destruida por un incendio hacia el año 700, *villa* que habría pertenecido a una aristocrática familia de Turingia, los Helden, que tal vez fueron desplazados política y militarmente por Carlos Martel[21]. Además, esa abadía estaba cerca de grandes vías de comunicación. En la Plena Edad Media otras instituciones monásticas repitieron ese modelo de un lugar aislado al que no era muy difícil llegar y, si había que atravesar un bosque o subir una montaña, estaba previsto que esas dificultades no desanimaran a los visitantes[22].

El monasterio de Sacramenia también esclarece este proceso general mucho tiempo después, lo que evidencia que no hubo un único punto original del cual surgiría una sola línea de evolución[23]. El comienzo de este cenobio de la zona de Segovia estuvo en 1141, cuando Alfonso VII solicitó a Bertrand, abad de Scala Dei, que estableciera una nueva casa cisterciense. Los monjes, al explorar el terreno, encontraron a un ermitaño, Juan, que vivía en una cueva alimentándose de pan y agua. Admirado por los campesinos, Juan Panyagua murió con perfil de santo y, donde había desenvuelto su piedad solitaria pero pública, se levantó el claustro. Su arraigo no habría sido incompatible con que ese sitio fuera ya un centro de devoción, sospecha que se sostiene en que el nombre Sacramenia (muros sagrados) aparece en un documento del año 912. Algo similar se ve en el cenobio de Nuestra Señora de Valparaíso fundado por Alfonso VII en 1143, en San Millán de la Cogolla con Emiliano (*ca.* 473-574), un hombre santo relacionado con personajes de elevada condición (aunque no hay acuerdo sobre su identidad) y en otros lugares[24].

---

[20] Lebecq, «The Role of Monasteries», p. 127.

[21] Raaijmakers, *The Making of the Monastic,* pp. 28 y ss.

[22] *Vid.* Clanchy, *Abelard,* p. 239, ermita del Paraclet, fundada por Eloísa y Abelardo.

[23] Cabrera Muñoz, «En torno a la fundación», pp. 31-42.

[24] *Documentos de Nuestra Señora de Valparaíso,* n.° 1; Castellanos, «Tradición y evolución», pp. 199-207; Ibáñez Rodríguez, «La constitución», pp. 385-395; Barros,

El carácter amplio de esta forma la expuso Chateaubriand con un ermitaño de la Luisiana del siglo XVIII. En su descripción afloran rasgos del Medioevo: vivía en una gruta salvaje para conectarse mejor con Dios y prepararse para la vida eterna, y a él acudían los indios para consultarlo[25]. Como sus predecesores europeos, no iba hacia el fiel, sino que este se dirigía a él porque no se ocultaba en un lugar inaccesible y, en su limitado aislamiento, labró la popularidad que lo llevó a ser un dios reverenciado, como se evidenciaba cada vez que bajaba al llano. Entonces los indios abandonaban sus trabajos, unos besaban su túnica, otros lo ayudaban a caminar y las madres alzaban a sus hijos para que vieran al hombre de Jesucristo que se desplazaba con lágrimas en los ojos, porque el santo atemporal no renunciaba a las emociones ritualizadas.

Desde América del Norte, volvamos a nuestra Edad Media para aclarar que la insistencia en formas monásticas no es caprichosa, ya que constituían la matriz del espacio religioso y, en este modelo, quedaron comprendidos los cabildos catedralicios, en los cuales la vida canónica se confundía con la monacal; recién a partir de la Reforma Gregoriana, es decir, de la segunda mitad del siglo XI, esas instituciones comenzarían a diferenciarse[26].

Las historias evocadas nos dicen que el centro social y económico creció en un terreno en el que prosperaban cultos, milagros, exorcismos y magia. La soledad de los santos, su implantación un tanto distante, se correspondía con el paisaje agrario y con las pautas generales de una sociedad de base campesina. Con este último concepto elaborado por Chris Wickham se designa a la formación social que predominó desde las invasiones bárbaras hasta aproximadamente mediados del siglo VIII o el IX, cuando comenzó a prevalecer el feudalismo en las áreas centrales[27]. Esa sociedad de base campesina, con una jerarquía aristocrática por encima de las al-

---

«De la cueva de los monjes al burgo»; Sánchez Domingo, «La narración», p. 574; Cantera Montenegro, «Santa María la Real de Nájera», p. 254.

[25] Chateaubriand, *Atala,* cap. «Les laboureurs»: «Pour moi, craignant de les gêner par ma presence, je me suis retiré sous cette grotte, où ils viennent me consulter. C'est ici que, loin des hommes, j'admire Dieu dans la grandeur de ces solitudes et que je me prépare à la mort, que m'annoncent mes vieux jours».

[26] Suárez Beltrán, *El Cabildo*, pp. 38 y ss.

[27] Wickham, *Framing*. Se ha retomado con variantes en Astarita, «Construcción histórica y construcción historiográfica», pp. 247-269; *id.*, «Peasant-Based Societies», pp. 190-216.

deas, implicó una ruptura con la organización burocrática estatal y religiosa del siglo IV y se basó, en buena medida, en relaciones de don y contradón en las que se inscribieron las prácticas religiosas. Este contexto implica ver el surgimiento de las iglesias con parámetros muy distintos a cómo se lo vio en otros momentos según una óptica de evolución sin rupturas desde la Antigüedad. Pero, además, como se desprende de casos ya mencionados, en buena medida las prácticas religiosas de la Temprana Edad Media se continuaron en tiempos posteriores aunque modificadas.

El sitio que se dedicaba a un dios se sacralizaba por las funciones que allí se cumplían (que se puntualizaran bajo forma cenobítica o eremítica es un dato menor) y, por ello, convocaba a la gente de los alrededores para concretar un informal mercado de bienes junto al de plegarias y regalos a la deidad[28]. El principio de reciprocidad que gobernaba ese intercambio se vinculaba con cultos propiciatorios por los cuales el santo recibía ofrendas a cambio de las cuales otorgaba, como dios de la naturaleza, condiciones favorables para la vida (en primer lugar, para la producción agraria)[29]. De ese contacto fluido entre el dios y la gente surgiría un enlace pendular de separación reverente y vínculo cotidiano, de sumisión y exigencias; por lo tanto, de un distanciamiento que podía anularse si ese santo no daba lo que se le pedía (una buena cosecha, el fin de una plaga, etcétera).

Esto permite pensar que las condiciones generales de la subjetividad armonizaban con las condiciones específicas de la religiosidad campesina, cuestión que atañe a la consonancia entre la fe colectiva y la de cada sector. Había así rasgos compartidos por casi todas las personas, como la necesidad de aferrarse a un elemento material tangible sobre el cual operar el proceso abstractivo que llevaba a la divinidad, y otros eran rasgos específicos que respondían a las necesidades de cada sector social. Si bien esas distintas lógicas religiosas se verán más adelante, debe desde ya notarse que a esa diversidad se adaptaba un santoral que satisfacía todas las necesidades.

De lo que se expuso se desprende que el lugar sacro mide la profundidad de la ruptura que implicó la protesta posterior, así

---

[28] Furió, «Los mercados rurales en la Corona de Aragón», pp. 93-124, sobre mercados antes de ser legalizados.

[29] Gurévich, *Medieval Popular Belief.*

como el profundo rompimiento que significaba decir, como dirían luego los herejes, que Dios estaba en todos lados. También mide la ruptura que implicaba negar una propiedad de la Iglesia. Un aspecto complementario estaba en que ese culto creaba en los oficiantes noción de comunidad[30].

Un paradigma de esa constitución sólida del núcleo de religiosidad se nos ofrece en el documento del año 927 que relata la restauración del monasterio de Santa María de Loyo, ceremonia presidida por los reyes Sancho Ordóñez de Galicia y Alfonso IV de León, con el protagonismo del conde Gutier Menéndez[31]. El lugar, situado en un suburbio de Lugo, había sido ocupado primitivamente por *presura* (toma de posesión del lugar) por el abad Quintila, que había establecido una comunidad unida por un pacto. A la muerte de Quintila, con su sucesor Saulo, el monasterio se independizó de la tutela eclesiástica y se transformó, según la acusación, en un lupanar. Lo interesante con referencia al tema que ahora tratamos es que ese reducto no fue destruido por los reformadores; estos, simplemente, expulsaron a los monjes descarriados y los reemplazaron por otros que cumplirían las normas observando el Evangelio. Esa invasión que no destruía fue un reconocimiento, ya que el episodio tuvo sentido por la importancia que había obtenido como lugar de rogativas. En ocasiones ese tipo de transformación se complementaba con pactos para nombrar a un clérigo que fuera de la preferencia de los pobladores[32]. Esa intervención del poder para controlar un sitio religioso se repitió en otros lugares y, de hecho, la recuperación de santuarios que estaban en manos laicas fue un aspecto de la expansión monástica europea[33].

El quehacer religioso de las personas, más allá de si estaban o no alineadas con la Iglesia, se transmitía al suelo a través de la reliquia que lo contagiaba consagrándolo, y esto ya establecía una ordenación territorial dada por ese objeto fetiche. Esa sacralización (que a su vez determinaba la peregrinación) se operaba sobre una parte del medio esencial omnipresente de una sociedad agraria, la

---

[30] Raaijmakers, *The Making of the Monastic Community.*

[31] *Documentos de Sancho Ordóñez,* n.º 4.

[32] Pérez, «Clérigos rurales, comunidades y formación de las estructuras parroquiales».

[33] Cfr. Davis, «The Liberties of Bury St Edmunds», pp. 417 y ss.; Dubois, «Les moines», p. 17.

tierra, y los pobladores eran atraídos por ese carisma del objeto bendito. Esto remite a que había dos lógicas diferenciadas: por un lado, estaba la lógica que regía el nexo entre el creyente común y el santuario, la cual era gobernada por el rito propiciatorio y estaba mediada por el sacerdocio, lo que era para el campesino parcialmente prescindible, como muestran sus competidores en un amplio registro de magia, hechicería, etc.; por otro lado, estaba la razón de los oficiantes porque, para ellos, el santuario era el albergue para emigrar del mundo y lograr, en la circunspección, depurar el alma de las pasiones, como aconsejaba Plotino[34]. Para esos eclesiásticos no estaba vigente el mandato de catequizar; no se dirigían hacia la gente, sino que la gente los buscaba, originando un movimiento inverso al de la Baja Edad Media cuando los párrocos se instalarían en suburbios y aldeas[35].

Ese reducto reproducía un esquema del temprano periodo medieval, cuando el punto de atracción y de desarrollo urbano era la autoridad viva (el obispo) o muerta (el cuerpo del santo y la reliquia), y esto supuso, a su vez, un cambio en relación con el cristianismo inicial[36]. De manera pues que los restos de los santos pasaban a ser hacedores de relaciones sociales adquiriendo una utilidad similar a la de otros objetos fetichizados que se empleaban en el intercambio de regalos, en la formación del poder o en la exhibición del estatus. En consecuencia, ese objeto administra conceptualmente el estudio de esta religiosidad con prescindencia de que más adelante nos preguntemos sobre la fuerza material e ideológica que lo impulsaba, cuestión que lleva a diferenciar entre la práctica y su fundamentación lógica, dos aspectos que no siempre fueron iguales en todas las sociedades en que la reliquia tuvo una vida socialmente activa.

---

[34] Le Goff, *El Dios de la Edad Media,* p. 22, solo consideró a los santos como intermediarios entre Dios y los fieles. No tuvo en cuenta que ese era el concepto clerical porque, para el campesino, eran sus dioses. No se había impuesto en el campesinado el monoteísmo. *Vid.* Hutton, «How Pagan Were Medieval English Peasants?», p. 242. La Edad Media no fue el triunfo del monoteísmo sobre el politeísmo de la Antigüedad. De la misma manera, intelectuales como Platón y Aristóteles fueron filosóficamente monoteístas en tanto sostuvieron la existencia de un único principio generador del universo.

[35] Royer, «Algunos aspectos de las relaciones», p. 48.

[36] La Rocca, «El espacio urbano», p. 62; Díaz Martínez, «Nueva religión, nuevos escenarios», pp. 115-140.

La magnitud espacial del objeto creador del santuario dependía parcialmente de acciones de conquista territorial, y el éxito del hombre santo, ya estuviera vivo o viviera simbólicamente en el relicario, se acrecentaba por la divulgación. Sus victorias sobre el entorno eran reverenciadas por los lugareños que propagaban la noticia, como expone una escritura del archivo de la catedral de León de 1038. En ella se cuenta que el conde Rodrigo, hijo de Galindo, oyendo sobre los milagros que Dios hacía por intermedio de san Antonino en favor de quienes acudían a orar a su tumba, situada en Francia, se dirigió a esta tierra de la que trajo las reliquias del santo y, para ellas, ordenó construir una iglesia[37]. Vemos en este relato que los pobladores hacían la fama del santo, se instituía la peregrinación en busca de milagros y la popularidad del oratorio se amplificaba. Esas narraciones también incitaban al poderoso a que se llevara reliquias para fundar una iglesia, como hizo este conde Rodrigo Galíndez, o para enriquecer una ya existente, como haría más tarde el obispo Diego Gelmírez en favor de su catedral de Santiago de Compostela despojando otras iglesias y conduciendo a su sede restos de santos popularmente reconocidos en el área, como los de Valerio del Bierzo, que estaban en el monasterio de Montelios. Fue una acción representativa de otras.

En 1102 visitó Portugal acompañado *de majoribus suae Ecclesiae personis*[38]. Ese decorado que proporcionaba poder denuncia una meditada empresa de rapiña. Al acercarse a Braga, envió a un delegado para que anunciara su presencia y fue recibido entonces *cum magna veneratione* por el arzobispo. Recorrió las capillas de la ciudad, dictaminó que muchos santos estaban descuidados y reunió a su gente para anunciarles que los trasladaría a Santiago[39]. No se le escapaba que los lugareños reaccionarían ante el robo y, por eso, planeó que se hiciera a escondidas. Se encaminó entonces a la iglesia de San Fructuoso para llevarse el cuerpo del santo y, con silencio y temor, realizó el *pio latrocinio*. Esa noche Diego Gelmírez no

---

[37] *Documentos de la catedral de León,* n.º 970.

[38] *Historia Compostelana,* col. 907.

[39] Este razonamiento también en Silvestre, «Commerce et vol de reliques», p. 735: el obispo de Verona Rathier decía que los romanos tenían demasiadas reliquias y no podían brindarles un culto conveniente.

pudo dormir tranquilo, pero no fue una inquietud metafísica sino terrenal, porque a la mañana siguiente, constatando que nadie había advertido el hurto, emprendió la fuga *cum gaudio et laetitia* y llevó *suum occultum thesaurum* a una villa llamada Corneliana. Este pillaje se agregaba a otros, y encargó que todas esas reliquias fueran conducidas secretamente a Tuy. Aquí los dioses corporizados en reliquias mostraron su acuerdo con el obispo pronunciándose de la única manera en que podían hacerlo, por vía del milagro. Las aguas del Miño estuvieron los tres días previos embravecidas, pero se calmaron cuando los santos llegaron a sus orillas. El río, expresando la disposición superior, no dejaba lugar para la duda, y Diego Gelmírez logró que las pequeñas manifestaciones del único y verdadero Padre se pusieran a su lado para engrandecer su iglesia. Cada santo era un aliado solícito, tanto más necesario porque hacía solo dos años que había asumido el cargo, y era conveniente marcar el territorio ante el adversario, a quien con este acto debilitaba en la competencia por atraer peregrinos[40].

Una vez que cruzó el Miño, ya en sus tierras, se sintió seguro. Ahora correspondía emprender la marcha triunfal, y se encaminó *per villas Sancti Jacobi* con gran veneración y alegría para expresar el doble carácter del acto, en tanto era conquista y devoción. Preparó la entrada a su ciudad; el clero y el pueblo, al oír que Dios en su misericordia había permitido que los santos fueran traídos desde Braga, se alegraron porque esos tesoros los librarían *ab omni peste*. El recibimiento se convertía en un acto de piedad, y al clero lo siguió en procesión el pueblo con los pies descalzos, lo que fue imitado por el obispo y sus acompañantes y, con himnos y salmos, los restos sagrados entraron en la iglesia de Santiago. El robo se había transformado en gloria para el obispo.

Aquí varios elementos nos interesan. Por una parte, el vecindario contempló un espectáculo que lo emocionaba y lo favorecía porque ahora tenía más y mejores cuidadores. También aprendió que esos restos eran disputables, que podían ponerse a disposición del que se atrevía a tomarlos, y que esto no era delito. Todo lo contrario, podía ser incluso una obra justa que los santos agradecían con dones, y no por nada Hugo, canónigo y arcediano de la sede compostelana, describió el suceso para que la posteridad no lo olvide.

---

[40] De Ayala Martínez, *Sacerdocio y reino*, p. 361.

Esos dones que se esperaban de los santos eran lo que se le anunció al pueblo con la llegada de la expedición victoriosa, porque esos restos tenían vida constituyendo objetos subjetivizados. Manifestaban sentimientos y se vinculaban con la persona que los atendía que debía ser cuidadosa: por ejemplo san Fructuoso fue colocado junto a san Salvador, pero después se le construyó su morada porque podía irritarse.

Se desprende asimismo de este relato que el cristiano necesitaba aferrarse a esa partícula sagrada de la materia que se le ofrecía para vincularse con el mundo, con lo cual el dios pasaba a ser un mediador entre el sujeto y su entorno. Esto nos introduce en la articulación entre vida material y religiosa, y es necesario abordar algunas de sus connotaciones.

Con un santuario que intervenía sobre la realidad reconstituyéndola bajo una forma con derivada religiosidad institucional, se recreaba el mundo en la subjetividad del campesino, desde el momento en que su comarca pasaba a depender del deseo y de la acción del santo, el cual, en la rigidez de sus despojos, conservaba las cualidades del organismo vivo, porque de su humor dependía tanto la cosecha como el clima y la salud de las personas[41]. Por consiguiente, su cambiante existencia subjetiva se incorporaba a la cotidianidad de las personas como una fuerza que las condicionaba y a la que se debía atender con donaciones y, si las cosas iban mal, se redoblaban las dádivas hasta que el malhumor se trocara en templanza. En consecuencia ese dios hacía de sus poderes una ofrenda que cambiaba por servicios, constituyendo un recurso ideológico religioso. Su oficio no era más que la expresión, en el plano de las representaciones, del mando que ejercía la naturaleza sobre las fuerzas productivas y sobre la existencia humana. Según el modo de ver del campesino, que era sobre esto el modo de ver de los eclesiásticos, el santo se manifestaba a través de los accidentes naturales y, por ello, tenía un lugar en la vida diaria. Ese influjo, que se extendía por las comarcas vecinas, se manifestaría en peregrinaciones cuya masividad habla de un fenómeno social dado por un proceder analógico, ya que se le otorgaba al mundo una razón humana

[41] Gurévich, *Medieval Popular Culture;* cfr. Gordon Childe, *Qué sucedió en la historia,* p. 41.

superior a la cual todos se subordinaban. Imponía sus categorías sobre un espacio que adquiría una cualidad antropomorfa, y la marcha de la naturaleza era la trasposición de sus sentidos, pensamientos y emociones. La regularidad de las estaciones se correspondía con la regularidad del culto, basado en la repetida conmemoración anual de la vida sagrada (en primer término, la de Cristo). El entorno se impregnaba de este contenido, una antropomórfica naturaleza divinizada pasaba a regir la vida y, con la devoción por la reliquia, se institucionalizaba el ascendiente del dios sobre el mundo.

En consecuencia el santo desequilibraba un área que se correspondía con los distintos grados que mediaban entre el creador y sus criaturas (escindidas entre eclesiásticos y simples fieles, los primeros en un escalón más elevado) y construía la asimétrica particularidad que contendría un burgo con su santuario y la residencia de gobierno. La extensión de ese espacio radialmente estructurado equivalía a la notoriedad del santo, y de ello derivó la importancia de muchas ciudades. En este sentido el dios de la localidad aparecía como el productor de un territorio social religioso, como el que lo había organizado desde siempre confiriéndole una atemporalidad trascendente. La centralidad topográfica era la réplica de su centralidad histórica que pasaba a ser, con los años, el rito y la devoción, una centralidad mítica, y esto daba pie para que ese lugar se transformara en la médula de la vida asegurando idealmente la economía e impregnando la mentalidad del campesino. Como sustentó Romero, realidad e irrealidad confundían sus límites, y la realidad natural, conectada con la social, expresaba el mandato divino[43].

El montaje de ese espacio ritual lo descubre Gregorio de Tours hablando de san Galo, obispo de Clermont entre el 527 y el 551. No está de más recordar que Gregorio descendía de una familia senatorial y que, a la muerte de su padre, fue criado por Galo, su tío, que fijó su vocación con una enseñanza continuada por san Avito[44].

---

[42] Problemas de generalización analógica derivada de la antropomorfización en Lukács, *Estética*, I, pp. 51 y ss.

[43] Romero, *La revolución burguesa*, p. 63.

[44] Gregorio de Tours, *Historia*, IV, 5. Aclaremos que, ya en el Bajo Imperio Romano, hubo una provincialización de la clase dirigente, tanto del Senado como de los emperadores.

En ese entonces, la peste negra causaba estragos en la provincia de Arlés, y el obispo temía no tanto por él como por los fieles que tenía a cargo. Gregorio nos dice que *trepidus erat*, expresión que se refiere al que está inquieto, agitado, turbado, alarmado, al que tiembla de miedo, apuntando así a una excitación nerviosa que se ha verificado como una constante de las sociedades del pasado afectadas por epidemias. El mal era atribuido a fuerzas prodigiosas o al castigo de Dios, dando una irresoluble situación que llevaba a fragilidad psicológica y a conductas antisociales junto a alteraciones de la vida sexual y reproductiva (impotencia, frigidez o amenorrea en la mujer)[45]. Notemos, por otra parte, que lo que aquí provocaba la peste bubónica (o una mezcla de enfermedades infectocontagiosas) podía ser, en otros momentos, una sequía o cualquier contratiempo grave. En esa situación se recorta la figura del santo con capacidad de influir sobre el más allá, santo que podía estar vivo en la forma humana que respira y habla (es el caso que examinamos), o vivir como reliquia.

El primer mérito de san Galo fue desatender su suerte para salvar a su rebaño, y ese ofrecerse como Cristo se ofreció para el prójimo era requisito de liderazgo en circunstancias difíciles. Entraba en danza entonces su trabajo específico, la plegaria del consagrado, aunque Galo no era un simple sacerdote sino un santo, y rezó día y noche por su diócesis ofreciéndose como intermediario con la fuerza superior. Su celo terminó por ser recompensado, y el ángel del Señor se le presentó como suelen presentarse los ángeles ante los místicos en trance, es decir, en la forma de visión nocturna. Legitimó al sacerdote que suplicaba por su gente ponderándolo calurosamente («bene enim facis, o sacerdos»), y le anunció que sus oraciones fueron escuchadas favorablemente («exaudita est enim oratio tua»): él y su pueblo serían liberados de la enfermedad. Le aclaró que este obsequio se debía a sus plegarias, dando a entender que no era una concesión ganada por el conjunto social, sino que era un éxito propio y, durante los ocho años siguientes, no debía temer por la peste siendo el lapso que todavía vivió san Galo. Nos informa Gregorio que, si bien otras partes de la Galia continuaron siendo asoladas, por la mediación del santo («sancti Galli intercedente oratione») la ciudad permaneció exenta. Al cabo de los ocho años, este hombre beatífico prolongó su accionar operando en la

[45] Pérez Moreda, *Las crisis de mortalidad,* pp. 64 y ss.

tierra a través de sus restos y perpetuando el centro de autoridad que había construido en vida. Había pasado a ser un venerado ancestro al que se le rendía culto por su poder y por contener simbólicamente la historia local abriéndose paso el culto. El intermediario con Dios se transformaba en el dios del lugar[46].

Se delimitaba entonces un distrito de jerarquía hipotéticamente inmutable que surgía como emanación de un núcleo dado por el santo y sus milagros hechos leyenda, centro a su vez certificado por la costumbre. Ese dios adquiría una proyección espacial; se espacializaba, en la misma medida en que el espacio se divinizaba, y su importancia se medía por su irradiación. La construcción así realizada tenía un alcance no solo religioso sino también político, social y económico, en la medida en que concernía tanto al hábitat como a la producción e intercambio de ofrendas, las cuales, gracias a la representación antropomorfa, eran del mismo tipo que los recursos que consumía cualquier otro mortal. Se destinaban, ante todo, a los restos que esperaban sin degradarse la resurrección y el juicio final[47]. Es lo que muestra St Edmund, cuyo cuerpo milagrosamente «integer et viventi», a pesar de que había sido decapitado por los daneses por no aceptar el dominio de los paganos (martirio cuyo recuerdo y símbolo era una fina arruga de color escarlata en el cuello, ya que su cabeza había sido milagrosamente hallada para ser unida al cuerpo), probaba en su carne incorrupta su santidad («sanctitatis in haec vita»)[48]. El poder sobrehumano se albergaba en una forma humana perfecta e inmóvil que emanaba fragancia como muestra de su costado inmaterial[49]. En esa condición perfecta y sobrenatural de quien estaba dotado para resolver en su inmovilidad problemas de la vida ordinaria, se postulaba una cercanía distanciada emplazada en la médula de un hábitat humano convirtiéndose en un imán al que concurrían los fieles[50]. Su acción era

---

[46] En todo esto llegamos a una cierta coincidencia con Evémero de Messene (siglo IV a.C.) que, al parecer, sostenía que los dioses eran antepasados divinizados.

[47] Abón de Fleury, *Pasión de St Edmund,* p. 4: «expectabat diem primae resurrectionis incorrupto corpore».

[48] Abón de Fleury, *Pasión de St Edmund,* pp. 19 y ss.; Herman el Arcediano, *Milagros de St Edmund,* p. 54, y *Vida de St Edmund,* vv. 2822 y 3027 y ss.

[49] Herman el Arcediano, *Milagros de St Edmund,* p. 52: «quam dulcis tunc effebuerit odor suavitatis».

[50] *Vida de St Edmund,* v. 2860: «Veant le people e la gent / [...]. De tutes parz i acurent».

de una profundidad trascendente e insondable porque abarcaba como un dios todas las cosas del mundo, y ese accionar era misteriosamente inalcanzable para cualquier mortal[51]. Las dádivas, destinadas a ese muerto colindante con la vida, alimentaban a los guardianes del santuario que llevaban (en la medida de lo posible) una vida distinta separándose del trabajo por la subsistencia inmediata para consagrase al culto y al rito imprescindible de la economía rural. La especialización sacerdotal, o sea, el sacerdote como oficio, se nos muestra así como una rama primaria esencial de la división social y técnica del trabajo rural. Estos trabajadores consagrados al dios local, que eran trabajadores ideológicos con un rol exclusivo, se mantenían con la sistemática entrega de excedentes del campesino al santuario, con lo cual esas personas se convertían en clase económica, social y política superior al resto. En el plano histórico contingente, esto permite comprender que durante las invasiones normandas la primera preocupación de los religiosos franceses haya sido salvaguardar las reliquias[52]. Algo similar se hizo con los restos de St Edmund, que, ante una incursión danesa en 1010, fueron llevados a Londres para protegerlos y, recién cuando el condado de Suffolk fue pacificado, retornaron a Beodriesworth.

Esto plantea similitudes y diferencias con otras culturas. Por un lado, el burgo del Medioevo que conservaba a la divinidad y a sus sacerdotes reproducía un rasgo de la ciudad del Oriente con el dios que aparecía como propietario y señor de la urbe, lo que elevaba el papel de sus custodios constituyéndolos en un estrato social diferenciado[53]. En Occidente esos custodios también tenían a su cargo una alta función en virtud de la cual comenzaban siendo una casta con privilegios que se hacía clase a partir del uso de esos privilegios. Si esa constitución en clase social establecía una diferencia entre Occidente y Oriente, otra más se agregaba por el hecho de que, en Europa, no había una ciudad prohibida con dioses lejanos; por el contrario, la gente se relacionaba con la divinidad y con sus intermediarios de manera directa. De esa inmediatez debía de provenir una condición de la insurgencia.

Desde luego, nada de lo que se acaba de describir debe ser interpretado en el sentido de que toda la vida del creyente común se

---

[51] *Vida de St Edmund*, v. 1802.

[52] Lestocquoy, *Aux origines de la bourgeoisie*, p. 6.

[53] Cfr. Ennen, *Frühgeschichte*, pp. 19 y ss.

reducía al culto ni que su pensar y sentir recaía exclusivamente en el santo. La Iglesia como institución total, que es lo que pretendieron los sacerdotes y que es la creencia de algunos medievalistas, no es lo que traducen los documentos sobre la vida de las aldeas cuando esa documentación se hizo más prolífica, ya que las personas tenían mil preocupaciones sobre animales, cultivos, riñas vecinales, distribución de las aguas y muchos otros asuntos similares. Esto no niega que, si el lugar del mando y de la ley pasaba a ser una emanación del dios lugareño, el poder adquiría una forma religiosa con cualidades económicas, sociales y políticas, con lo cual la futura rebelión comunal debía adquirir una connotación antitrascendental. En las posibilidades de esa rebelión, intervinieron también desarrollos críticos tempranos, porque con el santo compitieron desde un principio brujos, magos y adivinos[54], cuestión que planteaba una base para la subjetividad no clerical y, de paso, cuestiona la idea de que se evolucionó de la magia a la religión. Además, respetar al dios de la localidad no siempre era lo mismo que respetar a su sacerdote. Estas fisuras en el dominio espiritual ayudan a entender la disidencia y la lucha social.

El peso político y social del santuario

Lo que se vio sobre el santo cimentando un lugar de jerarquías era la norma, aunque el peso de cada santuario no solo dependió de sus reliquias sino también del patrocinio político (y las reliquias solían conseguirse por favores políticos), variable que marcharía junto a la señorialización del territorio. Este ingrediente determinó oscilaciones en la importancia de las iglesias, porque algunas crecieron sin detenerse hasta un cierto nivel en el que se estancaron, en especial si nuevos destacamentos en ascenso les absorbían su vigor; otras nunca despegaron[55] o tuvieron una trayectoria de subibaja. Oviedo, por ejemplo, se transformaría en una floreciente *civitas episcopalis* en buena medida gracias al culto de san Salvador[56]. Fue similar lo que llevó a una pequeña localidad como Vézelay a convertirse en un centro religioso en Borgoña a partir del culto de santa María Mag-

[54] Giordano, *Religiosidad popular en la Alta Edad Media.*

[55] Corullón, «El eremitismo», pp. 34 y ss., el eremitorio leonés de Pardominio.

[56] Suárez Beltrán, *El Cabildo de la catedral,* p. 47.

dalena. Hasta esa promoción, en el siglo XI, era un lugar poco conocido, pero, con el anuncio de que conservaba las reliquias de la santa, creció en importancia. Cuando, en el siglo XIII, esas reliquias fueron imputadas de ser falsas, empezó su decadencia[57].

La autenticidad fue siempre una preocupación de los clérigos, y su cuestionamiento podía obedecer a una motivación reflexiva como la que ocasionaron los numerosos santos prepucios que se veneraban en distintos lugares[58] o a disputas entre santuarios por la primacía. Las peripecias del santuario de St Albans y su monasterio son instructivas acerca de esta dimensión que tenía un efecto tan subjetivo como material. Del relato de una incursión de los daneses que se habrían llevado los restos del santo, interesa para el análisis la angustia de los monjes, reacción comprensible porque perdían la fuente principal de recursos y la razón de sus vidas[59]. Si dejamos de lado las peripecias que se habrían realizado para recuperar los restos, un segundo aspecto destacable es que nuevas invasiones llevaron a que los monjes escondieran los huesos *Sancti Albani* como su más apreciado capital llevándolos a Ely, lo que originó una larga disputa sobre la autenticidad de los restos que conservaba uno y otro monasterio[60].

Altercados de este tipo con argumentaciones y apoyos en los poderes constituidos se sucedieron. Algunos duraron siglos, como el que mantuvieron las abadías de Montecassino en Italia y Fleury en Francia sobre los restos de san Benito y santa Escolástica, y el comercio de reliquias contribuyó a que se difundieran sospechas sobre la autenticidad[61]. Por su parte, el traslado de los restos de san Lamberto en el siglo VIII implicó el traslado de la sede episcopal de Maastricht a Lieja que se convirtió en el núcleo de un principado autónomo[62]. En ciudades de Alemania, durante los siglos X y XI,

---

[57] Beyer de Ryke, «Sérenité et fureur», pp. 93 y ss.

[58] Se razonó que, cuando a Cristo se le circuncidó, no se sabía que era el hijo de Dios y nadie guardaría su prepucio; además era imposible que hubiera muchos prepucios de Cristo en diferentes santuarios.

[59] *Gesta de St Albans,* 1, p. 12: «ossa quoque Beati Albani, Anglorum Protomartyris, extrahere de locello, et in Daciam transportare»; *id.,* p. 13: «monachi Sancti Albani, reliquiis sui Patroni spoliati, inconsolabitur doluerunt».

[60] *Gesta de St Albans,* 1, pp. 34, 51, 85 y ss. y 175 y ss.

[61] Galdi, «S. Benedetto tra Montecasino e Fleury», pp. 557-574; Silvestre, «Commerce et vol», p. 737.

[62] Cfr. Ennen, *Frühgeschichte*, p. 107.

grandes iglesias crearon campos sagrados, que fueron un motor de crecimiento económico[63]. En otros casos se dio simbiosis de mártires en un único santo. Así levantó el abad Hilduino a san Dionisio de París entre los años 814 y 840, mezclando fuentes griegas y latinas[64]. Se remontó con el saber y la imaginación al siglo I d.C. para incorporar a Dionisio Areopagita, discípulo de Pablo y probable obispo de Atenas; recogió la leyenda de Dionisio, hombre santo y obispo de París que murió inmolado hacia el año 270, y agregó a Pseudo Dionisio, un monje neoplatónico, probablemente sirio, que vivió a principios del siglo VI, cuyos escritos tuvieron una gran influencia en la mística medieval, justamente por la aureola que le otorgaba esta construcción. Con estos antecedentes, no asombra que el descubrimiento de sus restos en Alemania haya llevado a que el máximo poder certificara su autenticidad[65]. El hallazgo milagroso se repitió con las reliquias de Santiago, objeto de un montaje que, como otros, se sintetiza en el verbo *invenire* (inventar y descubrir)[66]. Es el significado de haberse localizado en el reinado de Alfonso II el Casto (791-842) el sepulcro del apóstol que nunca pisó España, y cuya notoriedad se difundió con Alfonso III (866-910) en coincidencia con la lucha con los musulmanes. En ese combate por el territorio que se tiñó de combate por la fe, Santiago tuvo un papel relevante como evidenció la victoria de Ramiro II en Simancas y Alhándega en el 939. El santo cubría distintas necesidades (económicas, climáticas, bélicas) que urgían a la población, adquiriendo una funcionalidad múltiple y combinada.

Advirtamos ahora que, en nuestro discurrir sobre la santificación, pasamos con relativa comodidad de la Temprana a la Alta y Plena Edad Media y viceversa cubriendo un espacio de tiempo de mucha amplitud (aproximadamente desde el siglo IV al XIII). Esto indica que el intercambio con reciprocidad se conservó en parte en la sociedad feudal, por lo menos en cuanto al imaginario, en tanto el dios local devolvía con favores los regalos recibidos, y en parte se modificó a partir del desarrollo de la renta. Esto presupone que la religiosidad que estaba en consonancia con la sociedad de base campesina se transfirió al feudalismo, continuidad que, ante todo, se debió a la

---

[63] Keene, «Towns and the Growth», p. 73.

[64] Clanchy, *Abelard,* pp. 232 y ss.

[65] *Documentos de Enrique III,* n.º 402, año 1052.

[66] Sánchez Albornoz, *Santiago, hechura de España,* en especial, pp. 26 y ss.

preservación del mismo sustrato rural. Fue esa base unitaria la que permitió que el ritual de una sociedad de rango pasara a ser el de una sociedad de clases, con el coste de transformar el don en tributo de la Iglesia. Estamos, por lo tanto, frente a una continuidad con ruptura o frente a una ruptura en la continuidad: la figura del santo con sus dotes milagrosos persistió configurando una porción decisiva de la subjetividad en tanto actuaba sobre la naturaleza, pero, al mismo tiempo, pasaba a cumplir otras funciones en la organización social porque la reciprocidad había sido sustituida por la explotación del trabajo. Ese desarrollo del feudalismo es lo que pasaremos a ver de inmediato (aunque en forma esquemática porque no es nuestro tema), cuestión que nos llevará a los orígenes del burgués.

Santuario y señorío

En el señorío de Sahagún, influyeron los privilegios reales y un paso decisivo lo dio Alfonso III de Oviedo cuando, después del año 883, donó la capilla al monje mozárabe Alfonso, que había huido de Córdoba, otorgándole «todas las tierras, asi labradas como por labrar»[67]. El hecho quedó registrado en escrituras del siglo X y se leía en una lápida de San Miguel de Escalada cuya inscripción fue recogida a finales del siglo XVIII[68]. Esta práctica se amoldaba a lo que se acostumbraba en el periodo ya que, a diferencia de Cîteaux, que fundó casas religiosas en lugares donde no las había, los monasterios de los siglos X y XI eran resurrecciones o transformaciones de otros más antiguos o de santuarios[69]. La protección monárquica y los monjes de al-Andalus se destacaban en estas fuentes[70].

Durante muchos años, el santuario habría vegetado y, solo con el poder real, se sumó a la organización del feudalismo. Fue un paso decisivo para su engrandecimiento, como indican a contraluz casos de involución[71]. También fue crucial que, con el intervencio-

---

[67] La fecha es propuesta por Carriedo Tejedo, «En torno a los orígenes», p. 86.

[68] *Documentos de Sahagún,* n.º 97, año 945; n.º 98 y n.º 99, año 945; n.º 307, año 980. *Inscripción en la Iglesia de San Miguel de Escalada.*

[69] Dubois, «Les moines dans la société du Moyen Âge», p. 16.

[70] También Gómez Moreno, *Iglesias mozárabes*, p. 107; Dufourcq, «La coexistence», p. 217; Quirós Castillo *et al.*, «Arqueología», p. 472.

[71] Por ejemplo, la iglesia de los santos Justo y Pastor en *Documentos de Sahagún,* n.º 9.

nismo, desde arriba se disciplinara la evolución que se había dado de modo espontáneo, lo que recuerda la mencionada restauración de Santa María de Loyo.

Con Alfonso III comenzaron las concesiones que contribuyeron a superar la incursión sarracena de Almundar y Abuhalit, aunque toda la zona septentrional estuvo hasta el año 1000 signada por una inestabilidad que provocó pérdidas humanas y materiales[72]. En el 904 Alfonso III le otorgó *ad imperandum* la *villa* de Zacarías, lo que significaba que los pobladores quedaban sujetos *ad ordinationem* del monasterio[73]. Según una escritura fechada al año siguiente, este mismo rey le dio el coto, aunque se ha juzgado que este documento fue interpolado[74]. Según Mínguez Fernández, es posible que haya existido una donación auténtica del coto realizada por Alfonso III, y que los falsarios de los siglos XI y XII, que incluyeron lugares que no figuraban en la escritura originaria, la legalizaran y legitimaran con la supuesta antigüedad del manuscrito y la aureola del rey[75]. Lo cierto es que, en el siglo X, se sucedieron donaciones y compras de propiedades, lográndose además la inmunidad, lo que significaba tener el derecho jurisdiccional[76].

En ese proceso centros religiosos secundarios pasaron a depender del principal. Esos oratorios subordinados lograban tierras, servidores y rentas que contribuían con el núcleo, tipo de desarrollo que se constata en otros lugares[77]. Por consiguiente, hubo dos movimientos contiguos: uno centrífugo de particulares que funda-

---

72 *Vid.* Moreta Velayos, *El monasterio de San Pedro de Cardeña,* p. 55.

73 *Documentos de Sahagún,* n.º 6. En este caso, se trató de una donación de importancia, pero no siempre con la palabra «villa» se designaba una aldea. El término tenía un valor polisémico. Por ejemplo en *id.,* n.º 100, del año 945, ese significado polivalente se ve con claridad: Diego y su esposa Leocadia vendían al monasterio una «villa» que tenían «in Villa de Foracasas». Era esa «villa» una unidad de producción compleja, que comprendía siete casas con sus solares, cortes, huerto, y se pagaba por el equivalente de una yegua, una vaca, un buey, 41 argenzeos y otra tierra, situada en la aldea («villa») de Melgar de Foracasas.

74 *Documentos de Sahagún,* n.º 8, año 905.

75 José María Mínguez Fernández fue editor de esta parte de la Colección Diplomática. Sánchez Albornoz, por el contrario, no cuestionó la autenticidad de la escritura.

76 *Documentos de Sahagún,* n.os 11, 12, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 24, 26, 27 y 29; *id.,* n.º 680; en 1068, Alfonso VI otorgaba inmunidad a las villas del monasterio.

77 Por ejemplo *Documentos de Eslonza,* n.os 6, 7 y 54. Era una forma general; en *Documentos de Enrique IV,* n.º 79, se hablaba del monasterio «cum omnibus ceteris monasteriis et cellis».

ban un templo en su lugar de radicación y otro centrípeto destinado a incorporar a ese centro menor al eje directivo. Con esto se instituía un organismo complejo unido por lazos religiosos, políticos y económicos que adoptaban pautas del parentesco artificial. Una porción de esos ingresos de los establecimientos adjuntos se incorporaban a la renta del monasterio principal, rasgo que ayuda a comprender el movimiento disidente que, en la rebelión comunal, se apoyó en esas iglesias menores. Debido a situaciones como esta, en la Baja Edad Media las casas monásticas apelaron a un movimiento inverso de supresión y concentración de santuarios[78].

Un proceso similar de génesis y desarrollo se verificó en otras entidades religiosas del norte español[79]. Fuera del escenario hispánico, podemos mencionar como ejemplo el monasterio de St Albans, fundado sobre los restos del santo en el 793 por Offa, rey de Mercia, que lo dotó de privilegios y propiedades[80].

En suma, el apoyo de la monarquía fue decisivo para el crecimiento de Sahagún, soporte que se inscribía en la lógica de la reciprocidad de la clase dominante[81]. Esto se reflejó en las ofrendas: sobre los 1.651 diplomas conservados de este monasterio entre los años 904 y 1230, el 53,66 por 100 fueron donaciones[82].

En referencia a los monasterios de época carolingia de Fulda y Lorsch, del valle medio del Rin, Matthew Innes sostuvo que, con las ofrendas, se establecían relaciones de patronazgo con las elites locales que se hacían clientes del santo y del abad, patronazgo que heredaban las siguientes generaciones sin necesidad de volver a dar tierras[83]. Esta tesis daría cuenta del agrupamiento de las donaciones en ciertos periodos.

El alcance que tuvieron las donaciones por la salvación del alma puede hacernos creer que alrededor del culto funerario se organi-

---

[78] Dubois, «Les moines dans la société du Moyen Âge», p. 29.

[79] *Documentos de la catedral de Santiago de Compostela,* pp. 84, 101, 112, 120, 143, 144, 149 y 160; *Documentos de Alfonso V,* n.º 14; *Documentos de San Millán de la Cogolla,* n.º 22; *Documentos de Sahagún,* n.º 534; Sánchez Albornoz, «Alfonso III», pp. 19 y ss.; *Documentos de Nuestra Señora de Valparaíso,* n.º 1; *Documentos de Cardeña,* n.os 212 y 229.

[80] *Gesta de St Albans,* 1, pp. 4, 6 y 67 y ss.

[81] *Documentos de Sahagún,* n.º 764, año 1078: Alfonso VI daba inmunidad al monasterio liberándolo del servicio del ejército; *id.,* n.º 765, del mismo año: el abad y los monjes se comprometían a orar por el rey.

[82] Agúndez San Miguel, «Memoria y cultura», p. 853.

[83] Innes, *State and Society*, pp. 16 y ss. y 43.

zaba no solo la parte más relevante del don, sino que, en esa salvación, estaba su única causa. En realidad había, además de la muerte, pretextos tan variados para dar ofrendas como las cosechas, las plagas o la salud. Esto lleva a concebir que esos centros tuvieron una pluralidad de objetivos cultuales, además del desarrollo de la sociabilidad. Debido a esto, su irradiación no se limitaba a los engarces que tejían con las elites de la localidad sino también con toda la población que estaba bajo su influencia. Sobre esto complementa el aporte de Patrick Geary[84].

Dijo que las donaciones eran un contradón de las personas por los dones que les habían dejado los ascendientes. De esta manera, la Iglesia tenía un papel de primer orden en el vínculo entre las generaciones del pasado, del presente y del futuro, vínculo que se hacía a través del intercambio de regalos, que era la forma principal de interacción entre los vivos y los muertos. Esos dones de los muertos incluían, además de la propiedad, la vida y la identidad (los nombres se preservaban en la liturgia, las necrologías y los libros memoriales), todo lo cual abonaba la idea de la muerte como un cambio pero no como ruptura profunda. El muerto no quedaba aislado de su comunidad, que lo seguía sosteniendo en su nueva existencia como lo había sostenido en el mundo terrenal. Este cuadro de Geary da pautas para pensar en la sacralización del espacio, aunque debe acotarse un calibre excesivamente funcionalista en la maquinaria que describe, con piezas que ensamblan melodiosamente (y es, de hecho, una inclinación que este autor exhibe en otras exposiciones casi sinfónicas)[85]. Se observa esto porque, si bien los herederos tenían razones para agradecer a sus predecesores, no siempre estaban dispuestos a llevar ese agradecimiento al extremo de respetar el último deseo que disminuía la herencia. Podían mirar para otro lado y no atender a las obligaciones emergentes del legado, y entonces, a semejanza del padre de Hamlet, el difunto solía brotar como un espectro reclamando lo que le concernía.

La colección diplomática de Sahagún revela, efectivamente, que las ofrendas contribuyeron al desarrollo señorial de los siglos X y XI, y por ello, aun cuando el cenobio sufriera las expediciones de Almanzor (977-1002), la señorialización no se detuvo, lo que coincidió con el engrandecimiento de similares institucio-

---

[84] Geary, «Exchange and Interaction between the Living and the Dead», pp. 77-94.

[85] Geary, «Vivre en conflit dans une France sans État», pp. 1107-1133.

nes del área[86]. La mencionada donación de la villa de Zacarías marcó un momento decisivo de ese proceso comparable al que benefició a otros monasterios y, en la primera mitad del siglo X, ya se obtenían ingresos señoriales típicos[87].

CRECIMIENTO

El proceso no fue lineal, porque la ermita donde estaría el cenobio de Sahagún sufrió la ruina transitoria en el 883 por los islamitas. Solo con el tiempo habría llegado la reconstrucción. En las *Crónicas* se alude con una frase impersonal a quienes la llevaron a cabo: «la deuoçion de la rreligion cristiana» fue la que «puso las manos» para rehacer el lugar, «hedifica[n]do vna pequeñuela ygleçuela donde los cuerpos de los dichos mártires fueron enterrados», alusión que corresponde a un culto de gente del común. Ha sido similar lo que hizo el presbítero Gratón que, en el suburbio del castro de Monzón, tenía una iglesia que fue destruida por los musulmanes, y él la reconstruyó, levantó casas, plantó una viña y acondicionó tierras[88]. Alfonso III contribuyó a la recuperación, y esto induce a revisar la noticia de que había quedado en ruinas. Sabemos que, después de la invasión árabe del 711 y de la insurrección bereber posterior, el área quedó fuera del control político, a lo que se sumaron expediciones musulmanas posteriores, y es posible que ese cuadro haya activado una imagen demasiado pesimista que se expresó en la idea de que la ermita había quedado durante muchos años «desfecha en poluo e çeniça». Esto requiere una consideración.

Hasta la década de 1970 los historiadores coincidían en que la lucha con al-Andalus frenó durante siglos el desarrollo económico español[89]. Hoy deberíamos considerar luces y sombras. Por ejemplo, en una escritura de la catedral de León del año 1035, se hacía referencia a que, en el caos provocado por Almanzor, una de las heredades del monasterio de los Santos Pedro y Pablo fue apropia-

---

[86] Moreta Velayo, *El monasterio de San Pedro de Cardeña,* pp. 177 y ss.

[87] León-Sotelo Casado, «Formación y primera expansión», pp. 225 y ss., sobre San Pedro de Arlanza. También *Documentos de Sahagún,* n.º 28.

[88] *Documentos de la catedral de León,* n.º 17, año 904.

[89] Sánchez Albornoz, *España un enigma;* Pastor de Togneri, «En los comienzos», pp. 541-554.

da por una familia[90]. Por consiguiente, la expedición musulmana había afectado a la propiedad señorial. En otros documentos se hablaba de muertos y cautivos, destrucciones y obstáculos para el poder señorial[91]. Esto indica que sobrevenía la desorganización administrativa y los pequeños propietarios podían apoderarse de tierras[92]. A la luz de esto, cabe especular en que la parte más afectada fue la clase de poder, siendo menores los infortunios del campesinado por el nivel elemental de sus instrumentos de trabajo y porque el pobre no sería un objetivo del saqueador. Los labriegos escaparían del ataque y, una vez desaparecido el peligro, reiniciarían su labor, con lo cual la excursión musulmana se asimilaría a cualquier otro contratiempo. Es también la impresión que surge del otro lado de los Pirineos sobre las incursiones de los normandos (que también afectaron a España), donde las fuentes han sido, al igual que las hispanas, redactadas por eclesiásticos, los más afectados por los estragos (los monasterios atesoraban riquezas y no estaban fortificados)[93]. En suma, estas invasiones no detuvieron el despegue económico, e incluso es posible que lo alentaran poniendo en circulación riqueza inmovilizada en el altar[94]. Empezaba entonces un círculo de crecimiento demográfico, conquista de tierras, aumento del producto y mejor alimentación, base que contribuyó al desarrollo del burgo.

Dicho esto, advirtamos que esa ecuación de factores no es errónea sino insuficiente, porque encubre la locomotora que arrastraba al conjunto: el trabajo exigido, que, junto al nivel rudimentario de los instrumentos, explica la rápida recuperación[95]. En algún caso,

---

[90] *Documentos de la catedral de León,* n.º 941.

[91] *Documentos de la catedral de León,* n.os 635, año 1003, y 803, año 1023. *Documentos de Sahagún,* n.º 340.

[92] *Documentos de la catedral de León,* n.º 909, año 1032; n.º 1004, año 1042; n.º 1007, año 1043.

[93] Guillermo de Jumiège, *Historia,* I, caps. 6, 7 y 8. *Documentos de la catedral de León,* el ya citado n.º 803. Sobre normandos, *Documentos de Sobrado de los Monjes,* n.º 137, ¿año 995?

[94] *Crónicas de los condes de Anjou,* pp. 22 y 29; *Documentos de la catedral de León,* n.º 635, año 1003; n.º 706, año 1012; *Documentos de Sobrado de los Monjes,* n.º 137; Boucheron, Menjot y Boone, *La ciudad medieval,* pp. 23 y ss.; Lestocquoy, *Aux origines,* pp. 7 y ss., y 21; Duby, *Guerreros y campesinos,* 1.ª parte.

[95] *Fuero de León,* cód. de Oviedo, tít. 21 y tít. 12 del cód. de Braga; Pallares Méndez, *El monasterio de Sobrado,* p. 12. La rapidez de la reconstrucción fue una constante de sociedades precapitalistas: se la vio en la Guerra del Peloponeso (431-404 a.C.) y en las guerras de los cartagineses con los romanos (264-146 a.C.).

las invasiones alteraron la localización. Por ejemplo, el monasterio femenino de Vézelay, surgido en la segunda mitad del siglo IX, fue destruido por una banda de normandos en el 887[96]. El abad lo transportó a una colina y, un año más tarde, se hablaba del *castellum,* origen del burgo. Otros enclaves también conocieron quebrantos seguidos por rehabilitaciones, como Lübeck, que, antes de la conquista germana en el siglo XII, era un pequeño asentamiento eslavo que fue dos veces destruido[97].

Las *Crónicas de Sahagún* mencionan, finalmente, a la familia monacal con sus servidores y las casas de los nobles que concurrían a las ceremonias religiosas. Se había dejado atrás una etapa, y el abad movilizó trabajo para construir la casa de Dios[98]. Como en otros lugares, esa residencia eclesiástica favorecía el desarrollo de la ciudad en contraste con lo que sucedía en los *castra,* ya que el sector laico de la clase de poder fue itinerante[99].

---

[96] Lestocquoy, «Vézelay», p. 65; Beyer de Ryke, «Sérenité et fureur», p. 93.
[97] Lopez, «Of Towns and Trade», p. 37; Bartlett, *La formación de Europa,* p. 243.
[98] *Documentos de Sahagún,* n.º 6, año 904.
[99] Pirenne, *La democracia urbana,* p. 69.

9. El artesano

El burgo

Con la iglesia de Sahagún, aparecieron las casas de los monjes, y el abad «ordeno ospiçio para rreçiuimiento de los peregrinos»[1]. Este germen de ciudad clerical, dado por la congregación de religiosos alrededor del santuario al que debían servir, se dio también en Narbona o Auxerre, urbes dotadas de edificios canonicales, a los que se agregaron otras dependencias, como en Metz, Autun y Lyon y, a partir del siglo IX, algunos canónigos tendrían en esos espacios sus casas[2]. A ello se añadieron iglesias en los suburbios.

Resumiendo, entre finales del siglo IX y comienzos del X, ya se había generado en Sahagún un primer desarrollo material y, seguramente, al igual que en otros lugares, con el aumento del número de monjes se diversificaron sus funciones. Formaron un centro de atracción para pobladores que pudieron haber vivido en pequeños asentamientos[3]. El burgo sería el resultado de la evolución monástica, del hábitat y de la incidencia condal o monárquica.

Esta última influencia no fue menor, como expresa una escritura por la cual Alfonso IV daba al monasterio de San Cosme y San Damián una «uillam ad populandum, iuxta uestrum monasterium», ordenando que sus habitantes estuvieran bajo la autoridad de los monjes y abonaran una renta anual[4]. También se ve su importancia al comparar con Cea. Este lugar, poblado por Alfonso III en la se-

---

[1] *Crónicas de Sahagún,* cap. 2.

[2] Boucheron, Menjot y Boone, *La ciudad medieval,* p. 38; por ejemplo, sobre Lyon, *Documentos de Federico I,* n.º 818, año 1184, se le concedía al arzobispo «monasterii, ecclesiis et earum appendiciis».

[3] Esta suposición se apoya en la hipótesis de Teófilo López Mata sobre Burgos. *Vid.* Guerrero Navarrete, «Aproximación», p. 27. También González Mínguez, «El proceso de urbanización de Álava», p. 140.

[4] *Documentos de la catedral de León*, n.º 79, año 928.

gunda mitad del siglo IX en un marco de construcción de fortalezas (fue calificado en documentos del siglo X como *oppidum, castellum* o *civitate*), fue sede del condado desde, por lo menos, el año 950, siendo un distrito administrativo con un rango similar a Saldaña y Burgos[5]. Pese a estos antecedentes, un siglo más tarde la Corona influyó para que el centro territorial se desplazara a Sahagún. Esto revela que las estructuras no eran estáticas, inestabilidad que concernió a los monasterios, cuya fase crepuscular durante la Baja Edad Media se diferenció de su fase de crecimiento, particularmente intensa entre 1050 y 1150[6].

El siglo XII marcó un momento de crecimiento eclesiástico y urbano, lo cual se ve en Sahagún y en otras ciudades. Por ejemplo, Santiago de Compostela conoció una evolución paralela e interdependiente con el crecimiento del poder obispal sobre los campesinos[7]. Esto estuvo ligado al desarrollo del santuario desde el «descubrimiento invención» de los restos del apóstol: en el siglo IX, se traspasó la sede episcopal de Iria a Compostela; a finales de esa centuria, Alfonso III construyó una basílica de mayor tamaño que la que había edificado Alfonso II, apareció el cementerio y creció el burgo, expresando esta importancia los restos de la cultura material que han permanecido hasta hoy y el hecho de que Almanzor dirigiera hacia allí su expedición del año 997[8].

Algo similar ocurrió en Lugo[9]. Por su parte, el monasterio de San Xoán da Cova tuvo su ascenso económico en los siglos X y XI y recibió de Bermudo III (1017-1037) concesiones feudales; sobre esa base, se desarrolló el burgo de Ponte Ulla a finales del siglo XII, en el camino de Compostela o de Santo Domingo de la Calzada (Rioja)[10]. Lo que se describe para España se repitió en distintas plazas europeas. Si bien hubo ciudades que progresaron vinculadas al comercio (como Amalfi), muchas otras se urbanizaron con la economía seño-

---

[5] *Crónica de Sampiro,* Era DCCCCIV; Rodrigo Jiménez de Rada, *De rebus Hispaniae,* IV, 15; Mínguez Fernández, «La nueva ordenación del poblamiento», p. 1034; *id.,* «Moneda y áreas de circulación», p. 47; *Documentos de Sahagún,* n.º 130 y n.º 315, venta al monasterio de una corte «in introitu de mercato».

[6] Van Engen, «The Crisis», pp. 272 y ss.

[7] *Documentos de Vermudo III,* n.º 1 y n.º 2, año 1028.

[8] Suárez Otero, «Del *locus Sancti Iacobi*», pp. 49-77.

[9] *Documentos de Vermudo III,* n.º 3, año 1029.

[10] Barros, «De la cueva de los monjes al burgo de Ponte Ulla»; Cooper, *La fortificación de España,* p. 292.

rial y con usos defensivos, políticos, cultuales, o mixtos[11]. En Vézelay, su iglesia de Santa Magdalena, si bien no ejerció la gravitación de Roma o de Santiago de Compostela, atraía a devotos cuyo número creció entre 1037 y 1050 coincidiendo con el crecimiento de las ferias[12]. Otros sitios ligados a centros religiosos también se destacaron: Cluny, *bourgade nouvelle* que, en palabras de Duby, «est née du monastère», Saint-Omer, Arras y París[13]. Como Sahagún, Cluny albergó a un buen número de monjes que requirieron servicios y objetos de consumo, dando lugar a las artesanías y al comercio.

Los lugares de culto tuvieron un paralelo en los *castra*. Estas fortificaciones, que a veces poseían adicionados oratorios, tuvieron sus antecedentes (aunque no necesariamente sus raíces) en los *oppida* germanos y en fortificaciones de la Antigüedad tardía, perdurando algunos en la Alta Edad Media[14]. Captaron a poblaciones por su valor en la defensa, lo que se vincularía con haber sido originariamente reductos muy amplios para refugio general de los campesinos, y constituyeron el germen de burgos[15]. En otros casos, se verificaron desarrollos polinucleares[16]. El burgo surgía, pues, asociado al centro religioso o militar, pero estas dos partes no se indiferenciaban[17] porque laicos y religiosos preservaban sus individua-

---

[11] Verhulst, «The Origins of Towns», pp. 3-35. Para Gante, *Documentos de ciudades belgas,* n.os 4 y 8. También Parisse, «Metz, capitale d'Austrasie», pp. 70 y ss.

[12] Hugo de Poitiers, *Historia,* col. 1598; también, Lestocquoy, «Vézelay», pp. 65 y ss.

[13] Duby, *La Société,* p. 46; Lestocquoy, «Les villes», pp. 59 y ss.

[14] Ennen, *Frühgeschichte,* p. 44 y ss.; *id.,* p. 95; Quirós Castillo *et al.,* «Arqueología», pp. 461 y ss.; González Mínguez, «El proceso», pp. 133 y ss.; Sarachu. «Perception fiscale, patronage rural», pp. 79 y ss.; Derville, «Les origines des libertés», p. 195; Herrmbrodt, *Der Husterknupp* y Carr, «Wales: Economy», p. 132.

[15] Juan de Biclara, *Crónica,* año 572, p. 213; año 577, p. 215; Azkarate Garai-Olaun y Quirós Castillo, «Arquitectura doméstica», p. 17; *Documentos de Sahagún,* n.º 64, año 937; *Documentos de Santa María de Otero de las Dueñas,* n.º 80, año 1016; n.º 85, año 1017; *Documentos de la catedral de León,* n.º 17, año 904. Las construcciones señoriales eran un punto de referencia para la ocupación de espacios. Por ejemplo, *id.,* n.º 24, año 909, referencia a una serna. Guerrero Navarrete, «Aproximación a las relaciones», pp. 27 y ss.; en la génesis de Burgos, tuvo importancia el *castellum.* También Cooper, *La fortificación de España,* p. 195. Fuera de España *vid.* Wickham, *Medieval Rome,* p. 46 y Keene, «Towns and the Growth», p. 55.

[16] Passarrius, «Quelles sources». Desarrollo con más de un centro: Represa Rodríguez, «Palencia», pp. 385-398; Klebel, «Regensburg», pp. 96 y ss.; Ammann, «Vom Städtwesen Spaniens», pp. 135 y ss.

[17] Ennen, *Die Europäische Stadt,* pp. 86 y ss.; *id., Frühgeschichte,* pp. 41, 96 y ss. y 116 y ss.

lidades. Con ese centro en la mira, podemos concebir a la ciudad como un intermedio espacial entre el núcleo señorial y el resto del dominio. Estas características permiten captar aspectos de la formación del burgués.

Antigüedad y Alta Edad Media

Muchas veces se expuso el surgimiento del artesano (y de las ciudades) en la Edad Media apelando (de manera tácita o explícita) al smithiano concepto de división social del trabajo y comercio. La matriz se encuentra tanto en el antiguo esquema de Pirenne como en el más actual de Britnell[18]. Según estos autores, una evolución lineal llevó a que ciertos productores se consagraran a determinados oficios.

El problema de esta explicación fue advertido por Stephan Epstein, porque las facultades productivas del trabajador, para decirlo con palabras de Adam Smith, no pudieron ser un mero desenlace de la división del trabajo ni esta fue el principio que se escogía, como se escoge una palanca de la caja de herramientas para elevar esa capacidad productiva[19]. Lejos de la espontaneidad, convertirse en artesano implicaba adquirir una inconfundible destreza, y el aprendizaje suponía comunicar un saber práctico a través de las generaciones.

El origen del oficio medieval también supone develar por que esa pericia no la desarrollaron individuos recluidos en ámbitos especiales, como pudieron ser los artesanos del palacio o del templo de otras sociedades, sino que la desarrollaron los trabajadores de la unidad doméstica, es decir, de la célula que compartían los campesinos. Saber acerca de esto comporta desalojar a la división del trabajo del lugar preeminente que ocupa en la explicación estándar, para que esa posición la ocupen las fuerzas productivas y las relaciones sociales, de las cuales la división del trabajo era un testimonio y también un impulso. Este cambio de perspectiva fue suge-

---

[18] Pirenne, *Historia económica;* Britnell, *The Commercialisation; id.,* «Specialization», pp. 1-16.

[19] Smith, *An Inquiry into the Nature,* cap. 1: «The division of labour [...] occasions [...] a proportionable increase of the productive powers of labour». *Vid.* también Epstein, «Craft, Guilds», p. 688.

rido por Marx cuando comenzaba a reconvertir la Economía Política Clásica en Crítica de la Economía Política[20].

El concepto de sociedad de base campesina encuadra la problemática. Esta sociedad estuvo signada por la debilidad de las relaciones de explotación y, en consecuencia, tenía una casta de poder pobre (como muestra el registro arqueológico) o, para ser más precisos, tenía un estrato social superior que no había logrado convertirse en clase dominante. Su recorrido ascendente se daba de manera muy lenta, ya que la reciprocidad y el intercambio de dones que regía en las relaciones sociales imponían un fundamento de no acumulación, situación estructural que nos aleja de imaginar que esa pobreza (representada por el predominio de edificaciones de madera) se originaba en una elección cultural[21].

En este marco se concretaron los primeros pasos que llevarían al artesano cuando los aristócratas buscaron resolver la contradicción entre su necesidad de consumo y la falta de mano de obra mediante esclavos. Esa necesidad de consumo de los *potentiores* debió de ser una presión para que se instruyera a los artesanos, problema que dependía de que se formara una demanda que impulsara las fuerzas productivas y que, al mismo tiempo, generara la especialización, algo que de por sí incentivaba para aumentar la cantidad de lo producido[22]. En esa elite estaban los obispos, cuyas características sociales y antecedentes los inclinaban al consumo refinado que mantenía un Agrícola, de Chalon-sur-Saône, un hombre muy distinguido y juicioso, descendiente de la clase senatorial *(genere senatorio)*, que transmitía pautas de la cultura antigua, lo

---

[20] Holton, «Marxist Theories», pp. 834 y ss.; Marx y Engels, *Die deutsche Ideologie*, pp. 21 y ss.

[21] Astarita, «Construcción histórica». La elección cultural en Wickham, *Framing*. No es un criterio aislado; el influyente economista Lionel Robbins (1898-1984) consideró que la economía es la ciencia de las elecciones.

[22] Wickham, «Fuerzas productivas». En este artículo, Wickham sistematizó este punto de vista que lleva a la explotación del trabajo, mientras que, en *Framing*, sostuvo un criterio oscilante ya que, en determinados momentos, planteó que fue el mercado interregional el que impulsó la producción y, en otros momentos, dijo que ese impulso radicó en el consumo aristocrático logrado mediante la explotación. El mismo problema con otros actores planteó Jones, *The Later Roman Empire*, pp. 1039 y ss., afirmando que, en el Bajo Imperio, el empobrecimiento de los campesinos, del proletariado y de los curiales acarreó la caída de las transacciones. La demanda (en el caso que analizamos, aristocrática) como generadora de la oferta corresponde a un sistema que se diferenció del capitalismo donde es la oferta la que da nacimiento a la demanda.

que tuvo que reflejarse en las edificaciones que ordenó construir[23]. Necesitó a trabajadores preparados y se los dio la sociedad franca.

Sobre esto hay otros indicios. En la documentación visigoda, por ejemplo, determinadas palabras aluden a las capacidades técnicas de los artesanos *(utilitas, meritum)*, que eran considerados globalmente *idonei*, y se los diferenciaba de los *inferiores, rusticani* o *vilissimi servi*. Al igual que sucedió en otras sociedades, a esos esclavos habilidosos se los cuidaba, las contravenciones contra ellos eran castigadas más severamente que las que se hacían contra los *rustici* y las penas corporales, por lo general, se reservaban para estos últimos[24]. Estas disposiciones, expresión de una jerarquía que siempre existió entre los esclavos de sociedades esclavistas, muestran que se delimitaba un segmento de trabajadores que debió de ser decisivo para que se conservaran «all known basic late Roman technologies for producing everyday goods in large quantities», como muestran los sitios arqueológicos merovingios (un aspecto de la provincialización de la industria del siglo II)[25]. La actividad artesanal de época romana continuó en la Temprana Edad Media en los Países Bajos, Italia, España e Inglaterra[26]. Vehículos de esa transmisión en que la Iglesia cumplió un destacado papel fueron las difundidas *Etimologías* de san Isidoro (*ca.* 556-636), así como las ilustraciones de los antiguos logros tecnológicos en los códices del *praeceptor Germaniae* Rabano Mauro (*ca.* 780-856) y en *De Architectura* de Marco Vitruvio (del siglo I a.C.)[27].

---

[23] Gregorio de Tours, *Historia*, V, 46.

[24] Verlinden, *L'Esclavage*, pp. 81 y ss. Para comparar, artesanos esclavos en Rostovtzeff, *Historia social y económica*, I, pp. 55, 107 y 322; asimismo Stampp, *La esclavitud en los Estados Unidos*, p. 72.

[25] Hennings, «Early European Towns», cita de p. 11; *id.*, pp. 10 y ss.; Ennen, *Frühgeschichte*, p. 33; Rostovtzeff, *Historia social y económica del Imperio romano*, I, pp. 315 y ss. En tiempos de Diocleciano y Contantino, se instituyeron factorías estatales de tejido y tintura. Al respecto *vid.* Jones, *The Later Roman Empire*, p. 66. *Id.*, pp. 862 y ss., sobre artesanías de trabajo calificado. También Stampp, *La esclavitud en los Estados Unidos*, p. 53, sobre esclavos artesanos y domésticos que tenían un alto grado de especialización. Asimismo León, *Tras las huellas*, p. 208, n. 104; los artesanos africanos y sus descendientes ayudaron a crear el patrimonio barroco de Brasil.

[26] Verhulst, «The Origins of Towns», p. 18; Mor, «Gli artigiani», p. 202; Juárez Valero, «El modo catalán de negocio del vidrio», pp. 89-118; Gutiérrez Cuenca y Hierro Gárate, «Necrópolis y cuevas», pp. 212 y ss.; Ennen, *Frühgeschichte*, p. 89; Sprandel, «Bergbau und Verhüttung», pp. 583-601; Ward-Perkins, «Quarries and Stoneworking», pp. 525-543; Moreland, «Land and Power», pp. 182 y ss.

[27] Bischoff, «Die Überlieferung», pp. 267-296.

Por otra parte, los esclavos de finales de la antigua República romana tenían numerosas similitudes con los trabajadores de manufacturas de la Alta Edad Media, lo que avala la tesis de una conexión entre las dos etapas históricas en esta actividad. Sus rasgos compartidos incluían el trabajo en residencias aristocráticas para el consumo doméstico junto a la producción en suburbios y aldeas cercanas de las ciudades, en muchos casos en talleres de pequeños artesanos, así como la especialización (había alfareros, herreros, fabricantes de armaduras, etc.)[28]. Un presupuesto de este enlace entre las producciones de los dos periodos fue el prominente desarrollo que adquirieron las manufacturas en el Bajo Imperio Romano, calificado de protoindustrial, que fue tan notable al menos como el de la agricultura, y en el que debió de ser significativo para tiempos posteriores la existencia de una amplia clase media de emprendedores, lo que cambia el cuadro minimalista de historiadores que ignoraron la información arqueológica[29].

Al aporte que llegó de la sociedad romana se agregó la contribución germana en la orfebrería y en la manufactura del cuero, lo que se vinculó con la importancia de los tesoros reales (que llevaban consigo los reyes en sus campañas), tesoros que eran, a su vez, un objetivo predilecto de los enemigos[30]. También hubo interés por el procedimiento de fabricación de objetos comunes y, por consiguiente, debe corregirse el tópico de que los bárbaros rechazaban la técnica y la especialización[31]. Por esto, la pobreza de los restos de construcciones que han llegado hasta hoy no se debió a un desinterés por ese trabajo técnico, sino que fue un resultado no querido de la sociedad de base campesina y, sobre esto, debería recalcarse que los objetos de oro y plata que todavía hoy admiramos de esa civilización, destinados a la ostentación y al atesoramiento, no indican dinamismo económico sino todo lo contrario. Junto con esto debería replantearse el concepto de desvalorización del trabajo en este periodo particular y en el feudalismo en general ya que, si bien hubo menosprecio de la clase dominante por el

---

[28] Olmeda, *El desarrollo de la sociedad,* pp. 338 y ss.; Rostovtzeff, *Historia social y económica,* I, p. 315.

[29] Banaji, «Mass Production, Monetary Economy».

[30] Gregorio de Tours, *Historia*, V, 1, 5; VI, 41; IX, 35.

[31] Le Goff, *La civilización*, p. 40; asombra la opinión de Le Goff, «Travail, techniques et artisans», p. 119, que habla de «la quasi disparition du travail spécialisé» entre los siglos V y VIII.

trabajador manual, la cuestión no se clausuraba con esa reprobación. En efecto, y de manera contradictoria, se valoró al artesano (aunque no al campesino), empezando por la más evidente de esas valorizaciones que eran los altos precios de ciertas manufacturas.

Esa división del trabajo con especialización continuó en los siglos IX y X, especialización que no podría comprenderse sin persistencia del conocimiento técnico. En este periodo los domésticos en esclavitud *(servi)*, y por eso «familiares» de la casa señorial, satisfacían necesidades de los propietarios trabajando como molineros *(pistores)*, herreros *(ferrarios)*, horneros *(furnarii)*, cuberos *(cuparii)*, peleteros *(pelitarios)*, carpinteros *(carpentarios)*, zapateros *(sutores)*, tejedores *(textores)*, y se constatan especializaciones que, en gran parte, coincidieron con las que hubo en distintos regímenes esclavistas[32].

En el caso particular de España, reyes y condes se procuraron esclavos mediante la Reconquista (aunque ahora algunos especialistas matizan su importancia)[33]. Esta apropiación violenta de mano de obra manifestaba tanto la lentitud del avance de la dependencia del campesino como las dificultades para regularizar la obtención de excedentes. Si las elevadas cifras de cautivos que mencionan los textos nos acercan a lo realmente sucedido, estaríamos ante un coste de mano de obra que sería inferior al coste de crianza del esclavo, lo que debió de impulsar la acumulación feudal. Aun cuando los condes no hicieran este cálculo (y, desde luego, no pensaban en términos contables), cada botín humano obtenido debía de alentarlos para volver una y otra vez a las fronteras.

---

[32] «Artifices» en *Capitulares francos*, en pp. 82-91; *vid.* «Capitulare de villis», tít. 45. También Verlinden, *L'Esclavage*, pp. 116 y ss.; Toubert, *Europa en su primer crecimiento*, pp. 94 y 122 y ss.; Ammann, «Vom Städtwesen Spaniens», pp. 129 y ss.; Lebecq, «The Role of Monasteries», pp. 131 y ss.; Schwind, «Zu karolingerzeitlichen Klöstern», pp. 104 y ss.; Sánchez Albornoz, «Los siervos», pp. 33 y ss.; García de Valdeavellano, *Orígenes de la burguesía*, pp. 54, 96 y ss.; *id.*, *Historia de España*, p. 78; Calleja Puerta, *El conde Suero Vermudez*, p. 341; Bonnassie, *La Catalogne*, pp. 144 y 249. La similitud de informaciones indica que el dominio hispánico era análogo al general europeo. Al respecto *vid.* Goetz, «Frühmittelalterliche Grundherrschaften», p. 65. *Vid.* comparativamente Stampp, *La esclavitud en los Estados Unidos*, p. 71, y Soyer, «Muslin Slaves», p. 490.

[33] *Crónica del silense*, pp. 280 y 285; Sebastián de Salamanca, *Crónica*, p. 492; *Documentos de la Iglesia de Lugo*, p. 386; *Crónica de Sampiro*, pp. 461, 466, 468 y 469; *Documentos de Sahagún*, n.º 114, año 949; *Documentos de Santa María de Otero de las Dueñas*, n.º 237, año 1045; *Documentos de la catedral de León*, n.º 756, año 1018; Bonnassie, *La Catalogne*, p. 144. También Pallares y Portela, «El lugar de los campesinos», p. 75.

Surgieron así familias serviles de artesanos y, en algún caso, como en el monasterio de Sobrado, se los ve tardíamente, hacia 1160, lo que indica que se favoreció su reproducción biológica y social[34]. No es indiferente denotar que eran nominados por sus trabajos concretos, diferenciándose en esto de las designaciones genéricas *(homines, laboratores)*, lo cual vuelve a orientarnos hacia un segmento relativamente distinguido entre los vasallos del señor. En esa categoría debieron de estar los «hombres de servicio» de Asturias y Galicia de los siglos X, XI y XII, que serían siervos, instalados o no en una tierra, con trabajos especializados[35]. Esto importa, porque muchas veces el historiador unifica situaciones distintas sin considerar que esos artesanos no se asemejaban a los sirvientes. Estos últimos no tenían empleos ligados a la producción directa sino que tenían tareas de control o constituyeron partículas del lenguaje no verbal del estatus que los estamentos superiores usaron para mostrarse. Los procesos mentales de estos dos tipos de esclavos (los de manufacturas y los simples servidores de la casa, dejando ahora de lado a los ministeriales que recaudaban rentas o ejercían controles) debieron de ser muy distintos, en tanto serían creativamente dinámicos en un caso y pasivamente contemplativos en otro, para no hablar ahora de la orgullosa creación de un objeto contrapuesta al acatamiento ciego del lacayo. Tampoco ese artesano se asimilaba al *servus* rural. El arte que se requería del orfebre o del herrero, ambos oficios destinados a satisfacer las refinadas exigencias del señor, tenía como presupuesto un trabajo no intenso o, por lo menos, de intensidad inferior a la que se imponía en un establecimiento de producción rural extensiva que agotaba a la mano de obra[36]. Estos oficios especiales, que con el tiempo posibilitaron una manufactura técnicamente compleja como la de los relojes[37], configuraban una expresión fenomenal de la pericia del artesano tipo, que cuidaba la calidad de lo que hacía en oposición al trabajo en escala del campesino centrado en el aspecto cuantitativo y en el quehacer repetitivo. Esa actividad calificada otorgaba un estatus

---

[34] *Documentos de Sahagún*, n.º 39, año 930; Verlinden, *L'Esclavage*, p. 122, n. 5, y p. 123, n. 56; Pallares y Portela, «El lugar de los campesinos», p. 77.

[35] Carlé, «Hombres de servicio», pp. 321-332.

[36] Ammann, «Vom Städtwesen Spaniens», pp. 129 y ss.; Pastoureau, *Una visión simbólica*, p. 159.

[37] Cipolla, *Las máquinas del tiempo*, p. 37; en los siglos XIV y XV, fabricados por artesanos del metal.

específico, como se ve en los herreros. Constituyeron estos una aristocracia plebeya con un aura mágica que se ha visto también en otras sociedades y, según ha dicho Gordon Childe refiriéndose a las de la Edad del Cobre, su reputación se debía al carácter abstruso de las ciencias aplicadas a la metalurgia (que no se divulgaban más allá de los iniciados), a los sorprendentes cambios químicos (como el paso del estado sólido al líquido y de nuevo al sólido, lo que es una verdadera transubstanciación) y al esmero continuo en un trabajo que, a diferencia de la labranza o del cuidado de animales, no podía ser realizado a intervalos[38]. Es sabido que esa distinción del trabajo del hierro la reflejaron las sagas escandinavas.

En términos generales, se habría dado una situación desigual. Por un lado, un grupo de oficios se separaba de las tareas ordinarias del grueso de la población, apartamiento que creció con el gradual impulso de las técnicas, y, por otro lado, estaban las manufacturas comunes de las que salían los paños bastos y que fueron una base para la posterior industria rural a domicilio. Con estas actividades, y fundamentalmente con las que implicaban una especialización a tiempo completo, se promovía la producción destinada al intercambio.

FUGAS Y CONTINUACIÓN DE LAS FUGAS

Un aspecto central de la decadencia del mundo antiguo estuvo en la fuga de esclavos y siervos que, en muchos casos, constituyeron comunidades libres, circunstancia que, como dijo Pierre Dockès, invierte la tesis de Weber sobre que la decadencia del Estado produjo la ruina de la esclavitud[39]. En época carolingia y después, esas fugas continuaron[40], aunque ahora ya no alimentaban una so-

---

[38] Le Goff, *La civilización,* p. 341; Gordon Childe, *Qué sucedió en la historia,* p. 85.

[39] *Leyes visigodas,* 9, «De fugitivis et refuguentibus»; *id.,* X, 2, 2 (Ant); *Leyes burgundias,* Liber Constitutionum, 6; *Leyes longobardas,* Edicto de Rotario, De Rusticarum seditionem; Orlowski, «Violencia, fuga de siervos y bandolerismo»: san Fructuoso de Braga (primera mitad del siglo VII), en viaje a Mérida, descansó en Egitania; un campesino, viéndolo solo, con vestidos vulgares y descalzo, lo confundió con un fugitivo y lo atacó. También Finley, *Esclavitud antigua e ideología moderna,* p. 163; Astarita, «La primera de las mutaciones», pp. 75-106; Dockès, *La liberación medieval,* p. 45.

[40] *Capitulares itálicos,* Karoli et Pippini Filii, años 782-786, 9: «De servis et ancillis fugacibus».

ciedad de base campesina, sino que alimentaban al modo feudal de producción que comenzaba a imponerse y, por consiguiente, una misma acción adquiría distintos efectos. Si esto le otorga trascendencia al asunto, en la medida en que permite entender un atributo del cambio social, un interés aún mayor está en que esas fugas erigieron un puente entre la pericia artesanal que había perdurado en las residencias aristocráticas y la que se recreaba en burgos y aldeas. Las informaciones exteriorizan el proceso.

La documentación de las casas señoriales muestra que el doméstico se oponía al estatuto que se le había impuesto y a veces, significativamente, la huida se concretaba después del robo de la despensa[41]. En ocasiones esas actitudes hostiles hacia los señores se daban en uniones de servidores domésticos libres y no libres[42]. Es revelador que el latrocinio de esos servidores fuera acompañado por el desinterés de los subalternos por el trabajo, situación que se daba tanto en dominios españoles como franceses[43]. Esto lleva a pensar en un comportamiento de clase y se conecta con la definición del delito de otros oprimidos de la historia como los esclavos, para los cuales robarle al amo no era un robo, razonamiento muy lógico si se tiene en cuenta que antes el amo los había robado[44]. Incluso los funcionarios de los monasterios, como el *praepositus,* el *decanus,* el *camararius* y otros[45], pueden considerarse un indicio de las dificultades para controlar a esa mano de obra que, cuando desertaba, se radicaba cerca de los señores porque, en buena medida, vivía de su consumo. Es lo que la arqueología dice sobre el siglo IX francés acerca de artesanos que permanecían

---

[41] *Documentos de Sobrado de los Monjes,* n.º 6, año 966; n.º 21; n.º 24, año 931; *Documentos de Santa María de Otero de las Dueñas,* n.º 115, año 1022; n.º 116, n.º 118 y n.º 120, año 1022; *Documentos de la catedral de León,* n.º 603.

[42] *Diplomática astur,* n.º 68.; *Documentos de Sobrado de los Monjes,* n.º 75, año 858.

[43] En España hay muchos síntomas de trabajo indolente desde el Concilio de Toledo de 693 en adelante en que se decía que 10 «mancipia» solo alcanzaban para sostener una iglesia «paupérrima». También «Capitulare de villis», *Capitulares francos,* títs. 4 y 8.

[44] Stampp, *La esclavitud en los Estados Unidos,* p. 143. Canción de esclavos de Brasil: «Branco diz o preto furta / Preto furta com razâo / Sinho branco tamben furta / Quando faz a escravidâo» [El hombre blanco dice: el negro roba. / Roba el negro con razón. / El señor blanco también roba. / Cuando hace la esclavitud], citado por Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery*, p. 33.

[45] Hennings, «Early European Towns», p. 20.

próximos a las residencias monárquicas, aristocráticas o eclesiásticas[46]. En el norte europeo se daba el mismo fenómeno y, hacia el año 900, se iba a las ciudades flamencas para liberarse de la esclavitud[47]. El resultado fue que, en los siglos X y XI, declinaron los talleres femeninos *(genicia)*, según muestra la arqueología, prosperando el trabajo artesanal de la familia nuclear[48]. Esto sugiere que escapaban esclavos no calificados y artesanos, situación que se repitió en América[49].

Quienes huían se radicaban en villas y aldeas, como traslucen los fueros españoles, lo que muestra la imposibilidad de retenerlos[50]. En consecuencia, los *servi* de las residencias o cortes señoriales pasaron a poblar como dependientes aldeas y burgos, muchas veces con la denominación de no libres y *casati*, aunque ya no deben ser considerados como esclavos sino como dependientes en condición servil, lo que significa que tenían parcialmente libertad y parcialmente esclavitud, más allá de su estatuto jurídico[51]. Definitivamente, todo trabajador doméstico en esclavitud o servidumbre (esta última condición podía estar oculta en una forma jurídica de libertad) no toleraba su suerte y dispuso de oportunidades para demostrarlo. Esto explica la formación de burgos y la falta de esclavos en venta, debiéndose descartar la hipótesis de que esa instalación de

---

[46] Devroey, *Puissantes et misérables,* p. 279.

[47] Derville, «Les origines des libertés», p. 199.

[48] Fossier, «The Rural Economy», p. 44.

[49] Stampp, *La esclavitud en los Estados Unidos,* p. 125.

[50] Más adelante se verá la cuestión en el fuero de León. Verlinden, *L'Esclavage,* p. 138; *Colección de fueros municipales,* pp. 171 y 518.

[51] *Documentos de la catedral de León,* n.º 3, año 864; n.º 4, año 870; *Documentos de Sahagún,* n.º 328, año 985; *Documentos de Covarrubias,* año 978, p. 19; *Documentos de las instituciones,* n.º 12, año 1041; *Documentos de Cardeña,* p. 316, año 981; *Documentos de San Millán de la Cogolla,* p. 81, año 1006; *Documentos de San Salvador de Oña,* n.º 8, año 1011; *Fueros del reino de León,* n.º 18, de Castrocalbón de 1152, tít. 19; *Historia Compostelana,* col. 992-993; De Ayala Martínez, «Relaciones de propiedad», p. 195, afirmó que en la documentación leonesa es infrecuente el término «casati»; es mayor el uso de «homines populatos». También aclaró que no era sistemática la contraposición entre «casati» o «instalados» y hombres libres, como también hubo «casatos» con campesinos «ingenuos». No fue diferente lo que se dio en otros ámbitos; *vid.* Bois, *La Mutation,* pp. 31 y ss. También Rösener, «Vom Sklaven zum Bauern», pp. 81 y ss.: la instalación de los esclavos con sus instrumentos de trabajo y medios de vida llevó al proceso de formación del campesinado *(Verbäuerlichungsprozess),* lográndose su relativa uniformidad, aun cuando la posición legal de la persona se reflejara en una diferencia de cargas.

servi se debía a que no se reproducían por sí mismos[52]. Asistimos, en realidad, al desarrollo de una producción doméstica diferenciada del esclavismo. Además, esto explica que, para la época longobarda, en Italia no se constata la imagen que a veces prevaleció entre los historiadores de una única capa de esclavos sometidos al sistema curtense, ya que había también artesanos libres[53].

La radicación de esos trabajadores en aldeas y burgos estaba definida en la segunda mitad del siglo XI, aun cuando las casas señoriales siguieron teniendo esclavos y, posteriormente, residirían en ellas servidores para el mantenimiento de edificios, la confección de utensilios o para satisfacer necesidades cotidianas[54]. Esto se correspondió con lo que se ha denominado el señorío banal (momento en que los derechos jurisdiccionales se plasmaron en normas [fueros] que regían para todo habitante de un espacio), o sea, que se correspondió con una segunda versión del modo de producción feudal (desde el siglo XI), uno de cuyos rasgos distintivos con respecto a la primera forma (siglos IX-X) ha sido, junto a las comunidades, el crecimiento de artesanos con talleres. Lo cierto es que hacia el año 950, ya fuera por los servidores de la Iglesia o de

---

[52] Hennings, «Early European Towns», p. 14: sobre el área de los francos, los sitios arqueológicos artesanales de ámbito rural representan el 77 por 100 para la época merovingia, el 67,5 por 100 para la época carolingia y caen al 47 por 100 después del año 900, cuando la producción comenzaba a concentrarse en ámbitos no rurales; *id.*, p. 27. Por su parte Sánchez Albornoz, «Los siervos», p. 47, explicaba esa instalación por la dificultad que tenían los propietarios para comprar esclavos en el mercado y por la falta de mano de obra debido a la Reconquista y la repoblación. Su presupuesto era que la esclavitud no se reproducía más que por compra o por conquista, y esto se asentaba, a su vez, en la idea de que los no casados, sin esposa legítima («uxor»), no tenían hijos. Este prejuicio (que también sostenía Weber) fue rebatido por historiadores de la esclavitud americana. *Vid.* Stampp, *La esclavitud,* y León, *Tras las huellas,* pp. 232 y ss. También objetan este criterio Columella, *De Re Rustica,* I, 8, donde recomendaba que las mujeres fecundas debían ser favorecidas con ciertas consideraciones. También Rostovtzeff, *Historia social y económica,* I, p. 189. Sobre fecundidad de los esclavos para un periodo posterior *vid.* Bennassar, «La esclavitud de las mujeres», pp. 104 y ss. Debe tenerse en cuenta otro aspecto mostrado por la esclava afroamericana Margaret Garner, de una plantación de Kentucky, que, en 1856, escapó con su familia hacia Cincinnati. Apresados, mató a su pequeña hija para que no sufriera lo que ella había sufrido e intentó matar a sus otros hijos. Estos eran mulatos, producto de violaciones del amo, lo que muestra otro método para incrementar el número de esclavos.

[53] Mor, «Gli artigiani», p. 207.

[54] *Documentos de la catedral de León*, n.º 970, año 1038; *Documentos de Sahagún,* n.º 1752, año 1255; *Documentos de las instituciones*, n.º 69, año 1217, fuero del monasterio de Vega al concejo, tít. 23.

la aristocracia, ya fuera por quienes tributaban en las aldeas en calidad de artesanos, había una producción de manufacturas a niveles relativamente altos en distintos dominios del norte español[55].

Es posible que, para determinadas faenas, se combinara el saber del artesano con el trabajo general. Así lo da a entender una hipótesis formulada por los arqueólogos para elucidar la homogeneización de las construcciones domésticas altomedievales, ya que ciertas fases de la obra como la excavación de los fondos las realizarían los campesinos, mientras que los materiales para las paredes serían obra de artesanos especializados[56]. A ese trabajador calificado, que hundía sus raíces en la Antigüedad, se sumó la pericia que llevaron al norte los emigrados mozárabes de al-Andalus. Lo atestigua un documento del año 1024 referido a una demanda que el abad y los monjes de San Martín de Valdesaz realizaron contra tres mozárabes bajo dependencia del realengo *(muzaraues de rex)* por la propiedad de una tierras, a los cuales se calificaba de *tiraceros* (tejedores de sedas, tapices y brocados)[57].

Entre las dificultades para retener a los esclavos en las casas de los *optimates,* deberíamos considerar dos factores: uno íntimo de la persona y otro externo. El primero se originaría en los controles estrechos que allí se ejercían, que creaban ansias de liberación personal. Es lo que se desprende de la comparación con los esclavos que en América del Norte vivieron en esa situación[58]. El segundo factor estuvo dado por la ausencia del Estado. En tanto el esclavismo necesita de una vigilancia coordinada sobre la integridad del espacio, entre otros aspectos que hacían a los intereses del colectivo esclavista, era muy difícil o imposible capturar a los fugitivos sin una organización estatal[59]. Esto se debió a dos situaciones conectadas en sucesión temporal. La primera fue dada por la caída de la maquinaria administrativa de la Antigüedad basada en los curiales, de lo que derivó un secular vacío de poder por la lenta formación

---

[55] *Documentos de Sahagún,* n.º 296, año 956; n.º 296, año 956; n.º 304, año 954; *Documentos de la catedral de León,* n.º 408, año 968; n.º 420, año 972; n.º 434, año 974, n.º 43; *Documentos de Santa María de Otero de las Dueñas,* año 1021, n.º, 107.

[56] Azkarate Garai-Olaun y Quirós Castillo, «Arquitectura doméstica», pp. 19 y ss.

[57] *Documentos de la catedral de León,* n.º 806; Sánchez Albornoz, *Una ciudad,* p. 65.

[58] Stampp, *La esclavitud en los Estados Unidos,* p. 352.

[59] Cfr. Stampp, *La esclavitud en los Estados Unidos,* p. 233, sobre la ayuda que los propietarios recibían del Estado para cautivar a los fugitivos.

de la nueva clase dominante[60]. La segunda surgió del poder feudal, porque el fraccionamiento de la soberanía dificultaba o anulaba un control equilibrado de la geografía social, situación que se complicó por la persistencia de lugares libres. Todo esto reunido debió de ser un estímulo para que se repitieran las fugas exitosas y, por consiguiente, el crepúsculo del *servus* tradicional se debió, en gran medida, a una fallida esclavitud sin organización política esclavista.

Las evasiones también se comprenden por otros rasgos de la estructura. El *servus* fugitivo, a diferencia del esclavo que huyó en otras épocas y lugares, tenía una meta de inclusión, porque se alojaba en aldeas o en otros centros poblacionales, y esta situación, que se desarrolló en la Temprana y Alta Edad Media[61], se acentuó con el incremento de los burgos al acercarse el año 1000. Ese siervo no repetía el heroísmo sin destino de Espartaco, que venció ejércitos sin vencer a Roma, ni tampoco era análogo al cimarrón americano, que ahora recordamos para denotar un atajo hacia la no sociedad. El *servus* fugitivo se encaminaba hacia otra organización social, con lo cual un recurso eterno de los esclavos tenía aquí, gracias a ese contexto, un carácter de formación de nuevas relaciones sociales y no meramente demoledor. No era solo un acto de no reproducción del esclavismo sino de génesis de otro modo de producción. Como una consecuencia de ese paso, si bien el antiguo esclavo doméstico conservaba su estatuto personal, al instalarse en la aldea, dejaba de ser un individuo desocializado y emprendía un proceso contrapuesto de integración. El alcance del fenómeno, medido por el hecho de haber modificado la estructura social, debió de alentar otras fugas y llevaría a los señores a otorgar beneficios a servidores cercanos y, en esta actitud, radicaría un camino para el enriquecimiento de algunos ministeriales.

INSTALACIÓN Y DESARROLLO

Como ya se adelantó, este desarrollo entre los siglos IX y XI se correspondió con un ciclo expansivo que se verifica en Francia o Italia con temprana edad de casamiento de la mujer, formación de terrazgos de campesinos, reducción del barbecho y aumento de las

---

[60] Astarita, «La primera de las mutaciones feudales», pp. 75-106.

[61] *Leyes visigodas,* IX, 1, 21, año 702. Se volverá sobre esta ley.

roturaciones[62]. En el norte español, el crecimiento se detecta tanto por la historia militar como por las referencias a roturaciones, a molinos y a instalaciones productivas[63]. La arqueología muestra que, con ese desarrollo, aparecía una acumulación feudal que comenzó a materializarse en construcciones de piedra[64].

Si se tiene en cuenta que los artesanos constituían una buena parte de los no libres de las residencias aristocráticas, sus deserciones originaron las manufacturas de aldeas y burgos, y aquí desempeñó su papel la sociedad de base campesina, en parte, por constituir el antecedente del proceso de los siglos IX, X y XI y, en parte, porque la unidad doméstica campesina otorgó el marco de la actividad. En esa residencia el *servus casatus* encontraba condiciones para una economía con tendencia autosuficiente que le permitía crecer. Esa articulación entre el nuevo agente económico y el entorno material fue una pieza clave de la manufactura.

Con su establecimiento, el artesano reforzaba la célula económica de la aldea y del burgo de los siglos IX a XI. Se trataba de la generalizada familia nuclear que vivía rodeada de diversas construcciones (casas, cocina, horno, corrales, molino) y tierras (huerta, cereal, viñas, frutales), además de que coparticipaba en los comunales (en el caso del artesano que vivía en el burgo, esas porciones se repartían por la urbe y el alfoz)[65]. Esa unidad –llamada por los historiadores alemanes la casa total *(ganze Haus),* entendida como una unidad jurídica, económica y social cuyo pedestal estaba en la faena combinada del hombre y la mujer, a la que agregaba, de acuerdo con las condiciones, el trabajo de hijos y dependientes– respondía al ideal de la subsistencia y, en ella, la manufactura surgía como una rama más entre diversas actividades[66]. Esta estructura abierta debió

---

[62] Toubert, «La part du grand domaine», pp. 53-86.

[63] Por ejemplo, *Documentos del condado de Barcelona,* n.º 6, año 938; n.º 7, año 942; n.º 128, año 1082.

[64] Azkarate Garai-Olaun y Quirós Castillo, «Arquitectura doméstica», pp. 11 y ss.

[65] *Documentos de Sahagún,* n.º 11, año 910; n.º 34, año 930; n.º 303, año 980; n.º 100, año 945; n.º 374, año 1001; n.º 510, año 1048; n.º 511, año 1048; n.º 559, año 1053; n.º 523, año 1049; n.º 866, año 1090; Salrach, «Orígens i transformacions», pp. 33 y ss.

[66] Sobre casa total Borgolte, *Sozialgeschichte des Mittelalters,* pp. 387 y ss. El concepto comprende (1) un sentido material y espacial; (2) las personas que habitaban el mismo techo y formaban una familia de padres, hijos, etc., y que podía incluir a sus sirvientes, y (3) el sustrato económico de la vida en común de ese grupo de personas. Las observaciones que se hicieron se corresponden preferentemente a modificaciones que se concretaron en la Baja Edad Media. También Duby, *La Société,*

de facilitar la manutención del nuevo trabajador ya que este no se desentendía de la provisión de sus alimentos. Por lo tanto, no se alteraban en principio las pautas tradicionales de vida ni se suprimían tareas establecidas ya que la nueva disposición surgía en parte como un reordenamiento de lo que existía y, de este modo, se minimizaba el riesgo, erigiéndose al mismo tiempo en un reservorio de usos tradicionales que limitaban la innovación[67]. También, y rebatiendo parcialmente ese conservadorismo, la unidad doméstica requería iniciativa y vitalidad, máxime si contenía trabajo agrario y artesanal. Esa casa compleja, como reunión de partes que podían desagregarse o ampliarse, resolvía con la combinación de trabajos la existencia de quienes se decidían a producir manufacturas, aun cuando no se hubiera generado una transferencia regular de alimentos del alfoz a la ciudad. Por su parte los señores, en la medida en que dominaban burgos y aldeas, robustecían esa estructura. La conversión que realizó el señor de la primera célula, el manso de apreciable extensión, en la más pequeña tenencia, se correspondió con la imposición de la familia nuclear, organización que multiplicó las unidades proveedoras de renta[68]. En este marco, los señores impusieron el modelo cristiano de matrimonio reprimiendo las relaciones más libres y flexibles del campesinado[69].

Asimismo, favorecía la integración del fugitivo en burgos o aldeas la sociabilidad de diferentes personas, como muestran comunidades independientes de la Temprana Edad Media[70]. Una manifestación similar presenta una norma de principios del siglo VIII por la cual el rey visigodo Egica denunciaba a los esclavos deserto-

---

p. 291; Hilton, «Lords, Burgesses and Hucksters», p. 11; Britnell, «England: Towns, Trade», p. 50; Schofield, «England: The Family», pp. 28 y ss. La unión sexual en una unidad de trabajo y de reproducción no era un hecho natural sino cultural, como permite ver la comparación. Al respecto Haaland, «Factores económicos», pp. 75-95, sobre el Sudán occidental.

[67] Sanga, «Due note», pp. 124 y ss.; una nueva técnica de trabajo podía acarrear el fracaso de una cosecha.

[68] *Documentos de Sahagún,* n.º 823, fuero de 1085. Con carácter general Toubert, «La part du grand domaine».

[69] Brundage, *La ley, el sexo.* El matrimonio monogámico, indisoluble y exogámico lo imponían los condes en las cercanías del año 1000 con sanciones cuya frecuencia es elocuente de lo que sucedía; *vid. Documentos de Santa María de Otero de las Dueñas,* n.os 26, 31, 32, 55b, 74, 96, 103, 127, 129 y 137a; también *Documentos de Enrique III,* n.º 294, sobre *illicitis coniugiis.*

[70] *Reglas monásticas de la España visigoda,* Regla Común, cap. 1, siglo VII.

res que gozaban del favor de la [illegible], estableciéndose una solidaridad que luego se traduciría en colaboración entre gente de estatutos desiguales[71]. En ese marco hubo ligazones entre los esclavos y los libertos y, a veces (como sucedía también en otros lugares de Europa), apenas se los distinguía, desenvolviéndose la tendencia hacia una única clase de dependientes[72]. Fue una indiferenciación general; por ejemplo, una versión de la *Crónica de Alfonso III* dice que, en el reinado del astur Aurelio (768-774), los libertos se rebelaron y, en otra, se adjudica esa acción a los esclavos[73], palabras que sugieren que la heterogeneidad social se habría constituido en un bloque insurrecto durante la misma lucha. Igualmente concurría a esa fusión el hecho de que una familia de *servi* viviera en una tierra jurídicamente libre o que campesinos libres labrasen tierra servil[74]. Los estatutos de las personas y del suelo se mezclaban desintegrando barreras, situación que reflejaron figuras intermedias como la de Yaha Yucef, *seruo de Lazaro Tello* que, en el año 926, compró una *villa* por 25 sueldos y una cuba[75], mostrándonos su acumulación económica aun cuando el revestimiento jurídico le negara derechos. Estas fusiones no fueron exclusivas de la Edad Media: a finales de la época colonial americana, en zonas mineras de Nueva Granada convivían los esclavos fugitivos, los que habían comprado su libertad y los manumitidos[76].

CONDUCTAS SEÑORIALES

La suerte de los esclavos residentes en casas aristocráticas, fenómeno que ahora nos interesa para el origen del saber especializado, no solamente dependió de las condiciones de la sociedad y de su propia actitud. También influyó la desigual conducta de los dominantes, ya que, a partir del año 800, los señores no eligieron el

---

[71] *Leyes visigodas,* 9, 1, 21. En el siglo XIII los esclavos musulmanes que se fugaban en el Aragón cristiano recibían también la ayuda de sus correligionarios libres. *Vid.* Catlos, *Vencedores y vencidos,* p. 263.

[72] Feller, «Liberté et servitude», p. 525.

[73] *Crónicas asturianas,* de Alfonso III, «seruilis origo contra proprios dominos surrexerunt» y «libertini contra proprios dominos arma sumentes tyrannice surrexerunt».

[74] *Documentos de la catedral de León,* n.os 52 y 53.

[75] *Documentos de la catedral de León,* n.° 71.

[76] West, *La minería de aluvión.*

mismo rumbo ni actuaron como un sujeto único. Esas diferencias debieron de ser tenidas en cuenta por quienes desertaban, acogiéndose (en un engranaje no mercantil de oferta y demanda) a la jurisdicción del que imponía condiciones menos duras. Por consiguiente, las distintas estrategias de los señores debieron de ser correspondidas por las elecciones de los subalternos. Empecemos por quienes deseaban conservar a sus domésticos en esclavitud.

Este sector prolongó las prácticas de la época de los reinos romanogermánicos sobre los esclavos artesanos, y es posible que entre ellos estuvieran quienes alentaban campañas de captura. Su actitud no solo quedó reflejada en los textos de los dominios, sino también en otros registros. Por ejemplo, en el fuero de León de principios del siglo XI se establecía que el esclavo reconocido, ya fuera cristiano o islamita, debía ser entregado a su dueño, y algunos propietarios reclamaron judicialmente su derecho sobre esclavos que negaban serlo[77]. Otros productores permanecieron en una situación de semilibertad instalados en sus casas sin ser reclamados. El testamento que hizo el diácono Ermegildo Felici en el año 936, por el cual solicitaba que sus esclavos y libertos permanecieran en esa condición, sintetiza los dos procederes de los señores: mientras que algunos liberaban restringidamente, otros preservaban la antigua situación[78].

Esto destruye la tesis de la rentabilidad comparativa que se esgrimió para explicar a los *servi casati*. Según esta proposición, los aristócratas habrían descubierto que era más lucrativo instalar a sus esclavos en tierras porque se libraban de su manutención, razonamiento que, en verdad, es más propio del historiador que de los protagonistas históricos[79]. Por un lado porque en absoluto está demostrado que el esclavo de una economía de escala produ-

---

[77] Pérez Prendes y Muñoz de Arraco, «La potestad legislativa», pp. 495-545; Martínez Díez, «Los fueros leoneses», pp. 301-302: la versión de Oviedo (años 1126-1129). El texto de 1017 es el conservado en el *Liber Fidei* de Braga y llegó incompleto. *Vid.* entonces *Fuero de León,* códice de Oviedo, tít. 23. *Documentos de Alfonso V,* n.º 10, año 1025.

[78] *Documentos de la catedral de León,* n.º 109.

[79] Este concepto está en Weber, *Historia económica general,* p. 124. Como dijo Dockès, *La liberación medieval,* la esclavitud no terminó por algún porcentaje más de rentabilidad, y el esclavista no razonaba como un agente económico moderno. Además según el esquema, con la instalación del esclavo, el propietario se desentendía de su manutención y reducía costes. Si consideramos al esclavo que producía en la «villa», debe decirse que al historiador lo engaña la forma de la explotación.

cía menos que el campesino en dependencia, cuestión acompañada por el hecho de que el esclavo engendraba con su trabajo su propia comida[80]. Por otro lado, porque la esclavitud más onerosa en términos monetarios siempre es rentable si se ambiciona un consumo ostentoso, y es posible que, en ese rumbo no económico de la economía, haya influido la Antigüedad. Al respecto no olvidemos que el obispo descendía de una clase senatorial que se reconstruyó con la carrera eclesiástica (su autoridad reemplazó a la del curial)[81], y la herencia de la cultura clásica debió de perdurar durante largo tiempo en prelados que se debatían entre el deseo de tener esclavos y los escrúpulos (o los temores) de una fe que llevaba a redimirlos[82].

Como ya se adelantó, otros aristócratas aceptaron lo inevitable, es decir, lo que imponían las fugas y las resistencias, y terminaron por propiciar la instalación de esclavos. A esta actitud los empujaría, conjuntamente con una presión social que podía adquirir la forma de lucha, la creciente actividad agraria, más apropiada para labriegos viviendo en el campo que para esclavos sirviendo en su residencia, y no debe extrañarnos que aun los jefes de cabalgadas militares hayan instalado a sus cautivos como *casati*. Más allá de este supuesto, es indudable que hubo una estrategia deliberada de un sector de los dominantes en ese sentido. La situación quedó reflejada en la *Vida de Emerano* de Ratisbona (siglo VII), escrita por Arbeo de Frisinga (*ca.* 723-784) que, hablando de un aristócrata de Baviera, nos descubre la lógica de quienes pertenecían a ese sector social.

---

[80] Hopkins, *Conquistadores y esclavos;* en los siglos II y I a.C., los esclavos reemplazaron a los campesinos y un número menor de esclavos produjo mayor cantidad de alimentos. El esclavo solo era redituable si trabajaba intensamente. Además, como muchas veces se dijo, los esclavistas de Estados Unidos pudieron comparar con la economía de los yanquis y optaron por sus plantaciones. Por último, como dijo Marx (*Das Kapital,* I), en la medida en que todo trabajo parecía pertenecerle al dueño, se ocultaba que era el esclavo quien se producía a sí mismo. El dueño no gastaba en mantener al esclavo, sino que una parte de lo que este producía se destinaba a su propio consumo, aunque ello se hacía como entrega de subsistencias por parte del propietario.

[81] Gregorio de Tours, *Historia, passim.* Pietri, «L'ordine senatorio», pp. 307-324; Sarachu, «El Estado imperial y el declive de las *curiae*», pp. 362-368. Sobre la transformación de los senadores ya en el siglo III *vid.* Rostovtzeff, *Historia social y económica del Imperio romano,* II, p. 365.

[82] Esto se reflejó en los concilios de Agde de 506 y de Yenne de 517.

En principio, se relata que uno de sus esclavos operaba el molino destacándose por sus habilidades, referencia que refleja el primer despegue económico y los servidores domésticos especializados[83].

En segundo término se cuenta sobre una joven que había quedado viuda y sin hijos. El señor concibió casarla con su esclavo que había envejecido, situación que lo muestra preocupado por organizar la célula de producción económica y social. No había llegado el momento en el que la clase de poder se desentendiera de esas tareas, pero el esclavo, en principio, se negó a satisfacer los deseos del amo, respuesta que indicaría que no estaba bajo una sujeción excesiva[84]. El señor tenía medios para presionar, aunque el interés de este recorte narrativo no está tanto en la consumación del matrimonio, sino en que le dijo que, si no se casaba, significaba que quería huir. En esto se muestra que las fugas eran en todos lados un problema para los amos, y que la condición de *servus casatus,* es decir, del individuo «casado» (con casa y esposa), contribuía a que se atornillara al dominio.

Este poderoso no era una excepción: una maniobra análoga se documentó en el poblamiento de Lugo, a mediados del siglo VIII, dirigido por el obispo Odoario, que concurrió, según dijo, «cum nostris multis familis, et cum ceteris populis tam nobiles quam inobiles»[85]. Restaurado el lugar, convirtió a esos esclavos en poseedores de tierras para que las trabajasen con bueyes: «fecimus de nostra familia [esclavos] possessores [...] et dedimus illis boves ad laborandum», conducta similar a la de otros propietarios[86].

Entre esos esclavos a quienes se les facilitaba ir a villas y aldeas, estaban los artesanos[87]. Esto se manifiesta asimismo en el fuero leonés al ordenar que ningún *iunior,* tonelero o tejedor, que se hubiera establecido en la villa podía ser expulsado[88]. El capítulo que sigue a este parece ampliarlo: también preceptuamos, decían los redacto-

---

[83] Arbeo, *Vida de Emerano,* cap. 37.

[84] *Ibid.,* cap. 38: «Sed senex idem obtemperare huic facto nolens».

[85] *Documentos de Sobrado de los Monjes,* n.º 52, año 930, carta de donación: «ipsos familiares meos quos ego iam per cartam ingenuos restauraui».

[86] *Ibid.,* n.º 131; *Documentos de la catedral de León,* n.º 894. Sobre la autenticidad de la historia de Odario *vid.* D'Emilio, «The Legend of Bishop Odoario», pp. 47-83, aunque interesa en este desarrollo que esa práctrica debió de ser la de muchas autoridades.

[87] *Documentos de la catedral de León,* n.º 632.

[88] *Fuero de León* (Oviedo), tít. 21; *vid.* Martínez Díez, «Los fueros leoneses», p. 304.

res, que el no libre de dueño desconocido *(seruus incognitus)* no sea expulsado ni cedido[89]. Es lo que se repitió en el fuero de Castrocalbón de 1152, que la condesa María tomó de la norma leonesa[90]. En el mismo sentido puede alegarse el ya citado pleito que entabló el abad de San Martín de Valdesaz contra tres *tiraceros* mozárabes a quienes el rey les había dado una villa con sus adyacencias[91]. Expresa también esto la ayuda que daba el señor para que una persona sin medios reiniciara su vida en sus tierras (aun cuando podía tener su peculio). Se preocupaba para que el recién llegado pudiera levantar su casa y roturar la tierra y lo eximía de rentas temporariamente para facilitar esos trabajos iniciales, hecho que muestra que la unidad de producción, por su relativa complejidad, demandaba una buena inversión de trabajo[92]. Es posible que la cocción en el horno central del monasterio de Sahagún, por ejemplo, haya facilitado los inicios del artesano[93]. De todas maneras, y por la importancia que tuvo ese burgo, es indudable que los monjes vieron con buenos ojos la instalación de artesanos, circunstancia que el fuero legalizaría[94].

Este doble comportamiento de la clase de poder quedó reflejado, como vimos, en las cláusulas contradictorias del fuero leonés. En otros lugares se repitió esa ambivalencia, y ello debió de contribuir para que persistieran los artesanos que vivían en el centro señorial como domésticos (en Italia se denominaron *artigiani curtensi*) y los sometidos a un censo que tenían su propia casa[95]. Esto indica que un sector siguió atado a las formas antiguas y otro propició la radicación de *servi*. No solo debió de influir en esto el peso desigual de la tradición sino también el tipo de señorío, ya que el

---

[89] *Fuero de León* (Oviedo), tít. 22.

[90] *Fueros del reino de León,* n.º 18, títs. 5, 6 y 7.

[91] *Documentos de la catedral de León,* n.º 806, año 1024.

[92] Fuero de Palenzuela en *Documentos de San Salvador de El Moral,* pp. 19 y ss. *Fueros del reino de León,* n.º 28, año 1165, fuero de Santa Eugenia dado por el abad del monasterio de San Isidoro, tít. 3.

[93] *Documentos de Sahagún,* n.º 823, fuero de 1085.

[94] Barrero García, «Los fueros de Sahagún», pp. 385-597: el fuero habría sido redactado bajo el abad Gómez (1088-1111) basándose en dos fueros anteriores que no se conservaron, de 1080 o 1082 y de 1085. La fecha exacta es un asunto secundario; tomamos como referencia el año 1085, tradicionalmente aceptado.

[95] Díaz Canseco, «Sobre los fueros del valle de Fenar, Castrocalbón y Pajares», p. 375; *Colección de fueros municipales,* p. 171; *Fueros locales de Zamora,* n.º 8, año 1220, de Puebla de Sanabria, tít. 8; Toubert, «La part du grand domaine», pp. 53-86; Volpe, «Per la storia giuridica ed economica», pp. 244 y ss.

rey sería proclive a aceptar la residencia del esclavo debido a sus extensas jurisdicciones, aunque también tenía esclavos[96].

Asimismo es posible que haya existido una superposición de cuestiones relacionadas con el poder doméstico, porque el esclavo requería vigilancia constante, y muchos señores en proceso de consolidarse no habrían tenido recursos para implementarla. En otros aristócratas, debió de haber influido el deseo de consagrarse más intensamente a tareas militares, lo que fue imprescindible cuando creció la competencia feudal. Lo cierto es que, de manera forzada o voluntaria, numerosos señores se desligaron de sus esclavos tradicionales. No está de más denotar que la facultad de los magnates del siglo XI para detectar a un esclavo fugitivo se correspondía con un mayor control territorial con relación al cuadro que presentaba la legislación visigoda sobre el tema. En esa Temprana Edad Media, la situación era difícil de dominar, mientras que, hacia el año 1000, ya estaban delimitadas las circunscripciones en las que las autoridades del norte de España ejercían vigilancia. No era entonces fácil transitar de un distrito a otro y cambiar de señor sin exponerse a una sanción[97].

El sector del poder que aceptaba la instalación de *servi* también debió de influir en el proceso de feudalización legitimando a los fugitivos. Estos no solo tenían adónde ir, sino que también podían vislumbrar posibilidades de éxito, porque este ya no dependía solamente de la protección de los vecinos, como se refleja en el invocado decreto visigodo de principios del siglo VIII. Ahora los ayudaba una fracción del poder en la que estaría el monarca, y podían establecerse en un lugar tan medular como León, la capital política del reino desde 910. La huida era un paso hacia la resocialización. La comparación permite apreciar esto.

COTEJO CON OTRA FORMACIÓN SOCIAL

Nos trasladamos al ayer de otro mundo, la América Latina del siglo XVIII, para que la vida de un zambo amplíe nuestros horizontes. Félix Fernando Martínez robó en 1776 la custodia y las hostias

---

[96] *Documentos de Sahagún,* n.º 9, año 909.

[97] *Documentos de Santa María de Otero de las Dueñas,* n.º 44, año 1001; n.º 87, año 1019.

consagradas de una iglesia [illegible]. El juicio al que se le sometió por un hurto que era también pecado permitió que el historiador lo conozca. Surge entonces que era un esclavo fugitivo desde hacía muchos años y que, para mantenerse libre, se movió por una extensa geografía en un sendero periférico.

Esta historia, que es similar a cualquier otra *biografía de un cimarrón,* contrasta con el que abandonaba la condición de esclavo en la Edad Media sin pasar a ser un prófugo en el confín de la sociedad (y muchos cimarrones americanos vivieron más afuera que adentro). El *servus* europeo se beneficiaba con la huida en una época en la que la radicación del esclavo no era infrecuente. En ese medio, su movimiento físico podía traducirse en movilidad social ascendente, porque el más miserable de los *servi* lograba una condición distinta al ser «casado»: aun cuando mantuviera el estatuto de no libre, al constituir familia y tener casa, disponía de una plataforma para integrarse en la comunidad que luego se organizaría, todo lo cual era parte del proceso de creación del campesinado[99]. Ese fugitivo que se situaba en sociedad fusionándose con los demás aldeanos podía comenzar una nueva vida con el oficio que le habían enseñado, y el modo de producción feudal, que arrinconaba a la esclavitud transformándola en una economía supletoria, lo favorecía.

Ese entorno propicio se ilumina con el contraste americano, donde la fuga significaba el aumento cuantitativo del marginal, de la persona que vivía entre el trabajo precario, el delito y el ocultamiento, sin llegar nunca a ser un agente económico ni un miembro integrado de la sociedad. No podía lograrlo frente a una vigilancia estatal que, ante cualquier traspié, lo capturaba, mientras que, en Europa occidental, si bien hubo capturas de domésticos que se escapaban, las posibilidades de éxito eran abundantes. Más allá de esto, la diferencia fundamental estaba en el hecho de que, en América, la fuga exitosa era la exclusión social o una situación precaria de trabajador pobre y explotado. En la Europa medieval, la huida sería el prolegómeno de un ascenso, aun cuando la persona no se liberaba de la dependencia económica. Volvamos, pues, a este último escenario.

---

[98] Anrup y Chaves, «La plebe», pp. 101 y ss.

[99] Rösener, «Vom Sklaven zum Bauern», p. 83.

En principio, no había razones para que la habilidad que el artesano había adquirido en la casa aristocrática la perdiera en el burgo; la conservaría, y esa radicación era la posibilidad para su desarrollo en la medida en que contribuía a su fijación en el oficio, creándose una nueva base técnica y social. Sobre esto esclarece la comparación.

El no ubicado ha sido, en general, un trabajador no especializado. Era el tipo social que se observa en la tardía Edad Media, cuando creció el operario que se contrataba por jornal y deambulaba entre labores de baja aptitud. Su mención en los textos es genérica, porque apenas se alude a algún oficio, predominando las citas de «obreros y obreras», «peones», «jornaleros» y «omes menesteriales», palabras que nos hablan de una masa que vendía su fuerza de trabajo para actividades no calificadas[100]. Ello es muy diferente de los oficios especializados que enuncian las *Crónicas de Sahagún*[101], y la residencia aristocrática fue seguramente decisiva para que surgiera esa diversidad técnica. Desde luego, con esto no se pretende decir que todos los artesanos pasaron por esa escuela, sino que esta otorgó las condiciones iniciales para que los oficios se propagaran en las villas y aldeas.

Otra comparación avala esta tesis. Se refiere a que, en esta manufactura, la esencial destreza de la mano no existía sin concentración cerebral, y la servidumbre era poco propicia para una tarea basada en la disposición subjetiva, cualidad situada en las antípodas de la cooperación simple, típica del esclavismo de plantación, que consistía en hacer del colectivo un deshumanizado módulo de sencillos trabajos agregados. Sobre esto, si bien en el arado se requería una habilidad obtenida por la experiencia (como se evidencia en testimonios mucho más tardíos)[102], el artesano concretaba una mayor operación cerebral derivada del carácter teleológico de su labor (cuestión sobre la que se volverá), aunque su labor no era menos intensa que la realizada por el campesino, y esto lo obligaría a no despreciar cualquier adelanto técnico, aun cuando la destreza manual siguiera imperando. Esa mejora técnica podía contener

---

[100] *Cortes de León y Castilla,* de Valladolid de 1351, pp. 92 y ss.

[101] *Crónicas de Sahagún,* cap. 13.

[102] Kitchen, *Brother to the Ox,* p. 71.

la adopción de alguna herramienta destinada a ser perfeccionada a largo plazo, herramienta con la que el esclavo mantuvo una relación usualmente negativa[103]. También debió de optimizar el uso de su energía. Tal vez la expresión más acabada de ese uso racional del tiempo que incrementaba el rendimiento estuvo en que el artesano combinaba su oficio con cultivos o ganado usando productivamente los lapsos muertos que eran habituales en el campesino[104]. Obviamente, para que ese principio de *carpe diem* que se daba en la casa total apareciera en su completo potencial, se necesitaron las exigencias del señor que le imponía un excedente, es decir, un trabajo objetivado en manufactura. Esto dilucida críticamente un viejo postulado del medievalismo, porque alude a que el siervo no fugaba a la libertad (excepto si llegaba a ciertos lugares muy poco hospitalarios como las peligrosas fronteras ibéricas), sino que se desplazaba de un tipo de coerción a otra. Esa presión del señor, motivada por la necesidad de rentas diversificadas, permite comprender el incremento de la productividad y la fijación de la pericia adquirida mediante su aplicación sistemática a una tarea. Esa maestría se hubiera olvidado por desuso en una fórmula social más laxa.

Al respecto debe retenerse que las sociedades estudiadas por los antropólogos, a las que se asimilarían las organizaciones de base campesina de la Temprana Edad Media, conocen un excedente potencial no utilizado, derivado de la renuncia a trabajar más horas aun teniendo la posibilidad de hacerlo, simplemente porque no tienen razones sociales para ello[105]. Es lo que sucedió con el periodo en el que dominó la sociedad de base campesina (de lo cual derivaban los escasos excedentes y la pobreza material). Cuando esa sociedad se dejaba atrás y se afirmaba la explotación del feudalismo (a partir del siglo IX), también surgía el requerimiento de

---

103 Marx, *Das Kapital,* 1, pp. 210-211, n. 17; Mitterauer, *¿Por qué Europa?,* p. 80; Endrei, «Changements dans la productivité», pp. 1291-1299; Turnau,«The Organization of the European Textile», pp. 583-602.

104 Sivéry, *Terroirs et communautés,* p. 81. Artesanos con tierras abundan en testimonios del siglo XII y posteriores. Se volverá sobre esto, aunque puede anticiparse el siguiente registro: *Documentos de Sahagún,* n.º 1479, año 1193; n.º 1459, año 1191; n.º 1663, año 1231; n.º 1274, año 1140; n.º 1274, año 1140; n.º 1621, año 1219; n.º 1627, año 1222; n.º 1651, año 1229; n.º 1663, año 1231; n.º 1684, año 1236; n.º 1696, año 1244; n.º 1708, año 1247.

105 Godelier, *Instituciones económicas;* Herskovits, *Economic Anthropology.*

tensar las fibras corporales para satisfacer al señor. Con ese impulso comenzaba el desarrollo de las fuerzas productivas.

Con la aparición de excedentes dominicales, se crearon condiciones para el impulso comercial; declinaron los *emporia,* que entre el siglo V y mediados del VIII o comienzos del IX fueron centros de intercambios, siendo notables los emplazamientos del norte como Dorestad y otros anglosajones (Hamwic, hoy Southampton, Londres, Ipswich y York), todos vinculados con el tributo y el consumo de la realeza (aunque Quentovic tuvo un rápido crecimiento desde el año 850 cuando Dorestad declinó)[106]. La antigua representación historiográfica del dominio con economía natural sin comercio debe ser definitivamente cambiada por la de un señorío que generaba excedentes comerciales surgidos del trabajo obligado de los vasallos. Por consiguiente, la actividad artesanal de la Edad Media no nació como trabajo libre, sino como trabajo sometido a la dependencia señorial o, lo que es lo mismo, el trabajo concreto del artesano especializado no surgió por la mera inercia de trabajar para vivir en una aldea o en un burgo libre sino por la presión que obligaba a vivir para trabajar en un hábitat de dependientes, proceso que se reflejaría en ordenamientos generales o en

---

[106] *Documentos de ciudades de los Países Bajos,* n.º 2, año 779; n.º 3, extracto de *Vita Gregorii abbatis Traiectensis;* Tait, *The Medieval English Borough,* pp. 6 y 9 sobre Londres; Wickham, *Framing;* Carandini, «L'ultima civiltà», pp. 11-38; Ennen, *Frühgeschichte,* pp. 56 y ss.; Verhulst, «The Origins of Towns in the Low Countries», pp. 3 y ss. La debilidad del capital comercial en Lebecq, «Les échanges dans la Gaule», p. 188; Henning, «Early European Towns», p. 29: los *emporia* como Dorestad y Quentovic no estaban solo dedicados al comercio de largo radio y no fueron impulsados de manera fundamental por la realeza. Henning se opuso así a un criterio tradicional y en concreto a Verhulst, que planteó que la relación campo y ciudad surgiría en la época carolingia, ya que esos *emporia* habrían tenido funciones en el intercambio local y regional. Sin embargo Verhulst, «Roman Cities, Emporia and Newtowns», p. 111, defendió el punto de vista de que esos enclaves recibían productos de lujo para sus reyes y sus cortes y, por ello, estaban administrados por un agente real *(praefectus* o *comes),* que también controlaba otros sitios menores a lo largo de la costa. Este argumento fue reforzado en *id.,* p. 114, con el dato decisivo de que los *emporia* del mar del Norte declinaron desde el segundo cuarto del siglo IX y desaparecieron hacia mediados del siglo X en relación con la debilidad de los poderes que los sustentaban. El argumento es consistente en tanto relaciona su declive con el desarrollo del feudalismo e induce a inclinarse por este criterio independientemente de que deba justipreciarse el intercambio local. También Wickham, *El legado de Roma,* p. 217. Asimismo, Toubert, *Europa en su primer crecimiento;* Verhulst, «Roman Cities, Emporia», p. 115; Coupland, «Trading Places», pp. 209-232.

rentas textiles durante los siglos XII y XIII[107]. En ocasiones los encargos recaían en los ministeriales de la residencia señorial.

Con prescindencia de la forma, en uno y otro caso se constata que había una necesidad de consumo muy variado que creaba oferta, muchas veces suntuaria o dedicada a necesidades específicas del estamento aristocrático, y esto llevó a mayor especialización. Fue una conjunción que se prolongó. Así, por ejemplo, en 1189 el abad de Poblet, en Tarragona, firmaba un contrato con el soplador de vidrio Guillem garantizándole «composición» (tierra más hierbas fundentes) a cambio de una cantidad de vidrio anual a dar en Semana Santa y, por otras cantidades adicionales, le daba el sustento y le aseguraba para el futuro la tumba y el enterramiento[108]. Este contrato, del que se deduce que habría un horno cercano, se realizó no mucho después de la fundación de ese cenobio cisterciense, hacia 1150. De todas maneras, el nivel de explotación del trabajo tenía su límite en el carácter medianamente artístico de muchos productos. Esto sugiere revisar la función del señor.

Ya se hizo referencia a que hubo señores que impulsaron la tenencia del campesino al dividir el antiguo manso para multiplicar sus rentas. Se puede agregar ahora que otros señores, por el contrario, exigían que hubiese un único heredero con familia troncal instalado en una posesión indivisa para evitar minifundios que disminuyeran la producción y, además, una tenencia no fragmentada simplificaba la percepción de las rentas[109]. Esto indica que los señores tenían una participación activa en la economía y la sociedad, y las rentas en manufacturas que exigían formaban parte de esa actitud.

A esto se añadía la demanda de los vecinos del artesano, que debieron de crear intercambios con el especialista. Sabemos poco de este hecho mal documentado, pero es innegable que a ello obedecieron, en gran parte, los pequeños mercados semanales. Indica lo mismo la mención en alguna escritura de objetos que requerían

---

[107] Las rentas en bienes textiles fueron solo una parte de las rentas y tal vez no las más importantes debido a las altas cuotas de importación de paños. *Vid.* al respecto *Fueros del reino de León,* n.º 17, año 1149; n.º 71, año 1255; *Costumbres cluniacenses,* III, 24.

[108] Juárez Valero, «El modo catalán de negocio del vidrio».

[109] Toubert, «La part du grand domaine», pp. 53-86; Terradas i Saborit, «Els orígens de la institució de l'hereu», pp. 64-97; To Figueras, «Señorío y familia», pp. 57-79.

una pericia particular, como las partes de hierro del arado, noticia que denota la incorporación de las manufacturas a las fuerzas productivas rurales en un régimen de especialización laboral[110].

PAUTAS DE REPRODUCCIÓN

El artesano no existió sin reproducirse, y en esto intervino un *know how* estabilizado a través de las generaciones cuyo presupuesto era la instrucción metódica. Es lo que expresan las *Crónicas de Sahagún* como uno de sus signos distintivos: «omes enseñados en muchas e dibersas artes e ofiçios»[111].

A pesar de la oscuridad informativa, no puede dudarse de que el vínculo entre el padre y el hijo en la casa era el vehículo principal de una instrucción que le permitía al artesano reproducirse. Asimilando esa enseñanza, pasaba a disponer de un capital que lo distinguía y, en consecuencia, el oficio representaba, como se ha dicho para la antigua sociedad romana, una especie de *paideia* de los pobres[112]. Esta no se realizaría tanto por comunicación oral como observando y experimentando, haciendo el objeto, y, así, el aprendiz llegaría a ser maestro. Ese saber extraído del hábito abarcaba el uso del cuerpo, de los instrumentos y de las materias primas con cuestiones conexas como el número de veces que una operación debía ser repetida o el largo y densidad de un tejido[113]. La técnica se fijaba en su transmisión generacional y se constituía una alta inmutabilidad relativa que traslucieron los estatutos gremiales o la costumbre, lo que no significa que se haya formado una actividad maquinalmente repetitiva sino una actividad que se entendía como repetición creadora. Era una estabilidad con sede en cada domicilio taller, a lo que se añadía un medio que presionaba para conservar lo adquirido y no para cambiarlo.

Este aprendizaje no debió de diferir en un aspecto esencial del que hacía el joven para impregnarse de la cultura que lo rodeaba, entendiendo por tal lo que debía saber para moverse en un contex-

---

110 *Documentos de Sobrado de los Monjes,* n.º 487, año 1202; *Fueros del reino de León,* n.º 61, tít. 7 y 8; *id.,* n.º 71, fuero de Ribas de Sil del año 1225.

111 *Crónicas de Sahagún,* cap. 13.

112 Toner, *Sesenta millones de romanos,* p. 33.

113 Franceschi, «E seremo tutti ricchi», pp. 121 y ss.

to social. Era necesario, pues, incorporar las estructuras inmediatas del desenvolvimiento social, es decir, los códigos que presidían la vida y la actividad para adquirir una determinada percepción que gobernara el accionar cotidiano. Al respecto los antropólogos observaron que, en sociedades no escolarizadas, gran parte del conocimiento práctico (como lavarse el cuerpo o la ropa) se adquiere diariamente a través de la imitación y la participación, y algo similar ocurre con la enseñanza de las artesanías. Entre los tejedores de Ghana, por ejemplo, el lenguaje tiene poca importancia en el aprendizaje, y lo mismo sucede entre quienes confeccionan ropas en Liberia[114]. En la asimilación que el adolescente de la Edad Media hacía de la actividad de su maestro, que era su padre social (entre las niñas esa función era cumplida por la madre)[115], se reiteraría ese tipo de enseñanza del África occidental, enlazada con tareas que requerían un adiestramiento no lingüístico. De manera similar, por observación, aprendió durante siglos el labrador[116].

Esa relegación del elemento verbal no debió de ser, sin embargo, absoluta porque la enseñanza mimética debía complementarse con conceptos imprescindibles para que se comunicaran momentos esenciales de la experiencia y se perpetuaran los saberes. Ello implicaba reglamentar procesos productivos por una parte, pero, además (y se expresa esto bajo la inspiración de Gordon Childe), el lenguaje no solo debió de ser un canal de transmisión, sino que también debió de nombrar lo transmitido racionalizando la tradición, y esa abstracción emancipaba al hombre de la esclavitud de lo concreto[117].

Si bien esa elevación de lo concreto se lograba en la imaginación religiosa (entonces la más difundida forma de pensamiento abstracto), la diferencia entre lo que ahora vemos sobre el artesano y el hombre religioso (no el simple creyente) estribó en que el razonamiento del primero no se desplegaba en la búsqueda de una verdad trascendente, sino que se aplicaba a la fabricación del objeto, y no está de más intuir lo que ese uso de la lógica supuso cuando se la aplicó a cuestiones de la sociedad en que se vivía. En este aspecto, no se sugiere ningún mecanicismo dado por traslados automá-

---

114 Bloch, «Language, Anthropology», pp. 183-198.

115 Piccinni, «La trasmissione dei saperi delle donne», pp. 220 y ss.

116 Kitchen, *Brother to the Ox*, p. 47.

117 Gordon Childe, *Qué sucedió en la historia*, pp. 18 y ss.

ticos de formas de pensar, sino que se propone que allí se creaban condiciones para que el uso de la razón se abriera de la metafísica religiosa. En estas posibilidades subyacía como un fundamento el carácter plenamente teleológico del trabajo de las manufacturas por el cual el objeto se anticipaba en la imaginación. Con la reiteración del procedimiento, es decir, multiplicando el objeto, el artesano se producía subjetivamente y, con el traspaso generacional de un saber específico práctica y conceptualmente formalizado, se fijaban caracteres de la subjetividad y del pensamiento, e incluso se abría la perspectiva de un camino intelectual. Esta generalización surge de las reglamentaciones corporativas medievales y de los gremios que, en el capitalismo moderno, se obstinaron en preservar atributos artesanales del trabajo[118]. En esos desarrollos de la Alta Edad Media, no vemos más que los orígenes de linajes de artesanos que no tienen un tiempo histórico preciso porque pertenecen a todas las épocas y a todas las categorías del quehacer creativo (Fauré aprendió de Saint-Saëns y fue maestro de Ravel), y se formaba un grupo culturalmente endógeno que mantenía las tradiciones. Ese saber era experiencia acumulada, trabajo conceptualmente sintetizado y prácticamente realizado de las generaciones precedentes que se actualizaba día a día contribuyendo a formar la identidad del grupo profesional. Hasta cierto punto, todo el proceso productivo del artesano era una constante actualización y mejora de saberes recibidos.

Debe agregarse un matiz. Si, por un lado, esa educación participaba de la fórmula general pedagógica de la sociedad, la didáctica artesanal lograda con un esfuerzo consciente debió de ser también muy específica estableciendo una separación de estatus y una premisa para una mentalidad con peculiaridad estamental[119]. Posiblemente en ese saber, que no significaba solo tomar parte de la sociabilidad general educativa, haya radicado la urgencia de una cierta coacción sobre el alumno y, por ello, la instrucción paterna,

---

[118] Aun no habiendo gremios, el concejo podía reglamentar las tareas. Un ejemplo en el *Fuero de Teruel,* cap. 530. Sobre los aprendices se volverá más adelante. Por el momento, se debe tener en cuenta Buchbinder, *Maestros y aprendices.* Sobre la época actual, Ayuso *et al.,* «Sistema de saberes»; Sessano, «Ferrocarril y saberes socialmente productivos», pp. 67-76; Badaloni, «Saberes técnicos, libros y protestas», pp. 109-134.

[119] To Figueras, «Señorío y familia», p. 61; Romero, *La revolución*, p. 490; Kitchen, *Brother to the Ox,* p. 12, para una comparación tardía. Paralelo con la educación en artes plásticas en Baxandal, *Pintura y vida,* p. 63.

en consonancia con la familia jerarquizada, debió de incluir una dosis de autoritarismo. Ello ayudaría a que el joven se consagrara al trabajo rutinario, a que aplicara a este sus esfuerzos, a su adherencia al oficio. El resultado fue que ese saber particular, resguardado por su transmisión doméstica generacional, al reproducirse y reproducir al sector social, definió una casta mucho antes de que esta fuera reconocida como tal por la norma escrita y, en este sentido, el gremio no fue más que su realización institucional. Esa enseñanza que retenía al sector en una relativa superioridad se reflejó en la orgullosa soledad de los primeros burgueses sin relaciones con el campesino, que no participaba de sus virtudes.

Se explica, pues, como una derivación de esa primera forma el contrato de aprendizaje de la posterior manufactura corporativa, por el cual la figura del maestro se asimilaba a la del padre con sus mismas prerrogativas despóticas; recíprocamente, ese contrato nos da un indicio de lo que habrían sido las antiguas costumbres. No es inapropiado entonces adjudicarle a ese nexo originario de trabajo una cierta explotación familiar que anticipaba el abuso que el maestro de un periodo posterior estableció sobre el aprendiz (por ejemplo, pagándole un salario más bajo que al trabajador adulto), como recogía la usanza clásica[120].

Esto debió de proporcionarle a esa artesanía inicial un ciclo económico ligado al ciclo biológico familiar, lo que justifica el concepto de que esa unidad social de base era más un proceso que un estado[121]. En el momento en que el joven se incorporaba a su «trabajo aprendizaje», se comenzaba a superar una fase difícil, signada por la manutención de los futuros trabajadores. Con el joven completamente asociado a la labor, llegaría un relativo desahogo, para volver a las dificultades cuando reaparecían bocas para alimentar que no aportaban tareas. Esos periódicos altos y bajos productivos pudieron superarse o mitigarse con la contratación asalariada de otros jóvenes, lo cual independizaba relativamente a la unidad económica de la producción biológica y social de hijos.

Este recurso del asalariado se implementó con seguridad desde el siglo XII, aunque seguramente hubo en la centuria previa contratación asalariada, y también la profiliación (la adopción de niños) cumplía algunos de esos papeles destinados a estabilizar la oferta

---

[120] Cfr. Finley, *Esclavitud antigua e ideología moderna,* pp. 84 y ss.

[121] Laslett, *El mundo que hemos perdido,* p. 120.

de mano de obra[122]. Volveremos a este problema al tratar la dinámica rural y la génesis del asalariado, pero ahora interesa remarcar que el trabajador contratado le ofrecía a la unidad doméstica capacidad de adaptación y estabilidad. Este último aspecto no es nada despreciable si consideramos que esa estabilidad era de gran importancia para manufacturas que requerían de personas experimentadas cuya preparación suponía una prolongada instrucción. En este punto, la racionalidad de la producción familiar se hacía presente en la primera artesanía medieval, esencia que no modificaba el pago de salarios, cuestión que nos da la oportunidad de aclarar que aquí, bajo ningún aspecto, debe verse una forma moderna capitalista. En esta resolución se dirimen cuestiones teóricas[123].

Los atributos señalados, al paso que confirman la importancia que tuvo la unidad doméstica, agregan un matiz. Con la manufactura, esa célula primaria se transformaba al reunir una sofisticada gama de tareas diferenciadas, transformación que alcanzaba superior profundidad cuando se incorporaban miembros que no eran de la familia biológica para constituir por parentesco artificial una familia económica. Aparecía entonces una producción y reproducción más compleja que la que había tenido la casa originaria, forma que ampliaba sus antiguos límites y, potencialmente, trascendía sus preliminares objetivos de subsistencia. La posibilidad evolutiva se replanteaba entonces en términos de clase y de valores de cambio. En consecuencia, esta exploración sobre «the world we have lost» no brinda una estampa de inmóviles núcleos patriarcales porque, en ellos, la subsistencia, que constituía su primaria naturaleza uniforme, era también, y en la medida en que se diferenciaba el trabajo en ella contenida, una fuente de desigualdad[124]. Llegaba a redefinir esa pequeña totalidad ya no como un derivado del parentesco, sino como una institución subordinada a la necesidad de producir.

Esa forma endógena de transmisión del saber entrañaba que el joven llegara a adulto marcado por su reconcentración en la uni-

---

[122] *Fuero de Teruel,* cap. 378, sobre la mujer que voluntariamente abortaba. Ejemplo de profiliación: *Documentos de Sahagún,* n.º 533, año 1049; Domingo Jiménez y su mujer profiliaban a Jimena, «criata nostra», y a sus padres con sus bienes que tenían en San Feliz del Curueño. Se mencionan más adelante otros casos.

[123] *Vid.* Banaji, «Modes of Production», pp. 7 y ss.

[124] Posiciones contrapuestas de Laslett, *El mundo que hemos perdido;* Seccombe, *A Millenium;* Spike, Harrington y Harrington, «Si todo el mundo fuera Inglaterra», pp. 25-37.

dad productiva. Esta última se organizaba como una célula inclinada sobre sí misma en un nivel que desconocía el campesino, más abierto a la faena colectiva, y en esto radicaba la posibilidad de que el artesano preservara en su intimidad el saber específico. Se iniciaban simultáneamente el «secreto de la casa» y una conciencia de pertenecer a un grupo social característico, poseedor de una práctica inalcanzable para el lego, lo que debió de traducirse en formas peculiares de comportamiento en esferas como la vestimenta o la diversión[125]. En ese conocer de un arte, se forjaba una identidad. También se incrustaba la maestría en determinadas descendencias, por lo cual la división del trabajo y la especialización debieron de ser decisivas para el perfeccionamiento.

Con la afinación de las capacidades personales, surgía un principio de creativa peculiaridad individual que, si bien no logró desarrollarse plenamente, en tanto la demanda limitaba el invento y la imaginación, sí ponía su sello en esta porción de trabajadores. Esa individualización se desenvolvía en un régimen que acentuaba la conexión social del individuo, su integración a la urbe, y este aspecto dialéctico contradictorio de unidad y diferenciación constituiría un componente esencial de la subjetividad artesanal. Esta última pasaba a estar configurada por interacciones complejas en las que participaban la singularidad de la formación y del trabajo, del taller, de la ciudad, de las relaciones con el entorno agrario, etc. A medida que el perfeccionamiento progresaba y se afianzaba la singularidad de cada tarea, las condiciones de la enseñanza y del ingreso al oficio se tornaban más difíciles (lo cual era independiente de la existencia o no del gremio), y esto acentuaba la noción de casta, de sector diferenciado entre los no privilegiados.

La estructura de habitacional campesina, propicia para incorporar artesanías, era un factor para que se elevara la calidad y el rendimiento del trabajo y, por ello, la actividad del artesano, que se inscribía originalmente en la lógica de la subsistencia como agregación, es decir, como variación cuantitativa, contenía capacidad de transformación cualitativa. Expresado de otra manera, en la medida en que la economía doméstica admitía manufacturas, se introducía una premisa transformadora. Cuando en el burgo o en la aldea se comenzaba a reconocer esa habilidad artesanal, comenzaba

---

[125] Se ven en las reglamentaciones sobre vestimentas y diversiones de menestrales. También Sombart, *Der moderne Kapitalismus*.

también la necesidad de asentarla para que fuera utilidad social, interés comunitario.

Además, esas unidades residenciales, y no solo la *household,* fueron recintos de cierta transferencia de aprendizajes. Si en las *Crónicas de Sahagún* se informaba, junto a la variedad de oficios, que en la villa se concentraban «personas de diuersas e estrañas prouinçias e rreinos» y se enunciaban sus nacionalidades (tomando esta noción en su significado medieval), a las que se sumaban comerciantes que llegaban de muchos lugares, podemos concluir que la enseñanza se nutría con vínculos[126]. Más allá del esfuerzo que cada artesano hacía por reservarse una técnica (el ya mencionado secreto de la casa en el cual Sombart veía el *Mysterien* artesanal que veían en el Medioevo los no iniciados en el oficio), el trabajo agrupado en calles y distritos debía de allanar los contactos. También la vigilancia del colectivo sobre lo que se producía llevaba a compartir algún saber. Esto se relacionaba con prácticas comunes.

Es indudable que, aun cuando faltara, como faltó en Sahagún, la organización gremial que prevaleció en las grandes aglomeraciones pañeras, la actividad debió de tener una reglamentación tácita derivada de la fabricación consuetudinaria y, en este sentido, las normas de la Baja Edad Media sobre paños eran resultado de una tradición. Sobre ese estatuto no escrito anterior al ordenamiento formal nos es dado pensar que su carácter constrictivo debió de surgir tanto de la presión social como del consenso entre miembros del mismo oficio. Así, por ejemplo, un zapatero no debió de estar autorizado para introducir novedades en un medio que rechazaba la innovación. Teniendo en cuenta esto, las presiones de los usuarios y de los compañeros del oficio habrían actuado de una misma y única manera respetando la maestría de las generaciones precedentes. En consecuencia, el gremio tuvo que ser una manifestación acabada de ese principio regido por la permanencia (del oficio, del saber, del consumo, etc.), y el artesano quedaba incrustado en un conjunto social que lo presionaba alentándolo y constriñéndolo. Podemos compararlo con una orquesta sin solistas: en ella es imprescindible el virtuosismo de todos y cada uno de sus miembros, pero nadie despliega sus habilidades por sí mismo ex-

---

[126] *Crónicas de Sahagún,* cap. 13: «gascones, bretones, alemanes, yngleses, borgoñones, normandos, tolosanos, prouinçiales, lonbardos, e muchos otros negoçiadores de diuersas naçiones e estrannas lenguas».

poniendo el todo al desconcierto, a la desintegración del sonido. Las opuestas inclinaciones a la competencia y a la cooperación derivaban de los requerimientos de esta organización, de hecho. Solo una conducta guiada por la ambición monetaria rompería esa tendencial nivelación de las partes, pero esto se verá más adelante.

PECULIARIDAD DEL TRABAJO

La separación de la labor del artesano de la actividad agraria comportaba la diferencia entre la peculiaridad del trabajo propiamente humano y el trabajo de la naturaleza con el que se confundía la labor del campesino. Expresado con otras palabras, el contraste estaba dado por el carácter teleológico de todo trabajo artesanal, por el cual el objeto se representa mentalmente antes de su objetivación[127]. Justamente la necesidad de plasmar la idea en una materia, o sea, de lograr que la mano hiciera el diseño que se tenía en la cabeza, llevaba a una razonada maestría específica y no a una maquinal actividad genérica. Notemos que, en ese quehacer, estaba una premisa que se desarrollaría como idiosincrasia del burgués en sus fases de ascenso durante cualquier época y que llevó a hablar del hombre que se hacía a sí mismo dispuesto a emprender alguna de las *carrières ouvertes aux talents,* es decir, a hablar de una meritocracia que desplazaba a la cuna como fundamento de la vida, concepto que, por otra parte, se abría paso en la carrera eclesiástica de la segunda Edad Media con la educación sistemática y, obviamente también, se abría paso con el mercader[128]. Con ello comenzaba una validación que prescindía del linaje, contraponiendo a ese concepto de la clase dominante uno basado en el quehacer de cada uno aunque, con el tiempo, ese ascenso por méritos cuajaría en nuevas elites que cerraron sus entradas mezclando lo recibido de la generación anterior con su destreza particular: entre los artesanos, con un *capo lavoro* que pocos lograban; entre los intelectua-

---

[127] Gurévich, *Las categorías;* Lukács, *Ontología.*

[128] Hobsbawm, *La era de la revolución,* pp. 187 y ss.; Lepine, «England: Church», p. 372. Antecedentes en *Fuentes del Renacimiento italiano,* p. 82, sobre el humanista Buonaccorso da Montemagno (*ca.* 1391-1429), autor de un *Trattato di nobilità.* Sobre el mercader, *Novellino,* VIII, colección de cuentos de finales del siglo XIII, de Toscana; un personaje declara ser un rico mercader de Italia, y que su riqueza no la heredó, sino que la ganó con su esfuerzo (citado por Romero, *La Revolución,* p. 468).

les, con dinastías universitarias provistas de tesis y, en todos lados, con barreras de exclusión. Debido a esto, y reconociendo la importancia del cambio que algo democratiza, apresurémonos a desterrar de esa innovación cualquier ensueño de igualdad, teniendo en cuenta, además, que la meritocracia justificó siempre la diferencia social en la responsabilidad del individuo (el pobre lo es porque no se esforzó lo suficiente y el rico lo es por sus merecimientos, fórmula que también se le atribuye a quienes acopiaron capital cultural).

Con ese despegue del artesano, nacían condiciones para que la pericia se transformara en prerrogativa social y el producto del trabajo fuera pasible de sublimarse como bien de prestigio[129]. Estas perspectivas, que se concretaron de modo categórico en núcleos de Flandes o de Italia, se enuncian aquí para alumbrar la modificación que, en menor escala, se operó en la aldea o en el burgo promedio de los siglos IX, X y XI. En este ámbito, la habilidad en una tarea compleja generaba un creador a quien otros vecinos admiraban sin la capacidad de imitarlo, lo que podía ser especialmente cierto en algunos oficios como el del herrero, o como sería en la Baja Edad Media el manejo de la escritura que habilitaba para quejarse al señor. Cuanto más se despegara una tarea del quehacer rutinario, incluso por el empleo de materias primas que no estaban al alcance de cualquiera, tanto más se ampliaría la brecha del estatus. La indicación tiene una entidad teórica que sobrevuela en el problema de las subjetividades diferenciadas de artesanos y campesinos porque la ausencia de trabajo abstracto general, o sea, la imposibilidad de indiferenciar sus trabajos concretos en gasto energético físico e intelectual, no se debió solo a la no movilidad del artesano (en tanto esta era en el burgo rural sin gremio solo relativa ya que la instalación de un nuevo taller no estaba clausurada para el forastero y, además, era habitual que el artesano tuviera tierras en producción, conjunto de situaciones que llevaba a un principio de indiferenciación de los trabajos), sino que esa ausencia de trabajo abstracto se debía muy especialmente a las condiciones de la cualificación laboral del artesano, a un saber que se resguardaba con muy limitadas transmisiones laterales[130].

Ese desarrollo por el cual cambiaban las condiciones de existencia de un sector de los subalternos transformaba su estatus y

---

[129] Astarita, *Desarrollo desigual en los orígenes del capitalismo.*

[130] La separación más nítida en esto se dio con los gremios.

planteaba una divergencia porque había una brecha entre el estatuto del esclavo instalado y su vida material, que ya no se asemejaba a la del *mancipium* (o antiguo esclavo) con prescindencia de que conservara la condición legal de este. Era así un *servus* en disolución que se transformaba en un vecino servil con derechos restringidos pero reales y, en este momento, la lectura social debe desembarazarse de la fuente jurídica que lo presenta como esclavo o como ingenuo[131]. La cuestión no estaba en esos términos absolutos sino en un lugar intermedio a su vez modificado por la consideración vecinal.

Con relativa abstracción de la dependencia señorial, la sociabilidad del burgo y de la aldea facilitaría una valoración del oficio y de la persona que lo ejercía fomentando la estima social y la autoestima, como declaran ejemplos posteriores de gente de los oficios en cargos concejiles, y, en esto, se captan premisas de la subjetividad del insurrecto que habría de protagonizar insurrecciones. Esta exaltación de la persona se ligaba a una tradición de lucha por la elevación social, lucha que en sí honraba porque la decisión de un no libre de fugarse lo dignificaba, y el ejemplo podía ser imitado. No es imposible que hubiera canales para que la memoria popular grabara acciones de los oprimidos a las que tal vez se añadiera alguna porción épica, y hay indicios de un relato entre generaciones sobre antepasados que se habían liberado de la servidumbre, hecho que sugiere una historia oral del oprimido[132]. Por lo menos, es seguro que las clases populares conocían algo de su historia aun cuando fuera como historia familiar[133].

Estas cuestiones construían el perfil psicosocial del artesano que había sido esclavo. Cuando llegaba a una villa como León, no accedía a la liberación plena sino a la dependencia vigilada de un señor, pero tenía en su acervo haber desafiado al poderoso y nada en él nos acerca a la personalidad sumisa que a veces se atribuyó al esclavo de plantación. Si en otro momento conoció la disciplina del *villicus,* ahora asomaba la cabeza para inhalar lo que se había ganado, más allá de que el aire de la ciudad no lo liberara. Su nueva condición surgía de emanciparse en la dependencia del señor: el

---

[131] Sobre esto, el concepto que se utiliza diverge del análisis de Bois, *La Mutation,* pp. 31 y ss.

[132] *Documentos de la catedral de Santiago de Compostela,* n.° 34, año 912.

[133] *Documentos de Alfonso V,* n.° 10, año 1025.

cliente le daba materia prima para transformar, convenía con él la tarea y las condiciones de pago y operaba por su cuenta ganándose un espacio para sí con capacidad de negociar e incluso de lograr alguna ganancia fraudulenta[134]. Anticipaba condiciones que generaría con el desarrollo del feudalismo el campesinado rico y, con ello, no plantaba el árbol de la libertad (en tanto la libertad no era un derecho natural sino una serie de concesiones del señor), pero comenzaba a enterrar su semilla para que naciera en los siglos venideros. Esto no es palabrerío sino representación verbal de las condiciones de la subjetividad a partir de un inicio que condicionaba. Estas posibilidades de emancipación estaban conectadas con la misma actividad y, sobre esto, ayuda a reflexionar comparar con Estados Unidos de América, donde se creía que era peligroso adiestrar a los esclavos para que trabajasen como artesanos en las ciudades porque se volvían independientes y desenvueltos impregnándose de un sentimiento de autonomía difícil de extirpar[135]. Es la autonomía que lograba el artesano medieval, base también de su individualismo anclado en el taller.

Comparaciones

La artesanía radicada en una unidad doméstica no es un presupuesto de toda evolución social, y las condiciones que llevaron a que prosperara en el feudalismo se aprecian contrastando con modos de producción que la inhiben. Tal vez nada es más ilustrativo al respecto que las sociedades nómadas o seminómadas pastoriles de las estepas euroasiáticas o de más allá del Danubio bajo y medio. Esas colectividades nos revelan en negativo que fue decisivo para la artesanía domiciliada la fijación de la propiedad del suelo, con actividades básicas diferentes (agricultores y pastores), y núcleos preurbanos o aldeas con artesanos sometidos a exigencias de rango primero y de clase posteriormente. Los nómadas, sin esos atributos, carecieron de división social del trabajo o, a lo sumo,

---

[134] Si bien no corresponde a la época de génesis del artesanado, el *Fuero de Teruel* refleja condiciones que debieron de ser constantes. En esta norma, cuando se dictamina sobre los posibles fraudes que podían realizar los maestros artesanos, se nos muestran los márgenes para accionar por su cuenta; además, se expone la relación independiente que establecían con los clientes. *Vid.* caps. 516, 517 y 518.

[135] Stampp, *La esclavitud en los Estados Unidos,* p. 164.

poseyeron una versión subdesarrollada de ella. Esto no significa que pudieran prescindir de las sociedades urbanas, lo que era una consecuencia de su exclusivismo productivo ya que, al haberse consagrado al pastoreo, pasaban a depender del mundo sedentario, de su agricultura y de sus manufacturas, de modo tal que tendieron a resolver esa dependencia económica mediante la dominación sobre los sedentarios. La vida de esas poblaciones nómades quedaba sujeta así a sus cambiantes relaciones con el *outside world*[136]. El presupuesto de esa dependencia es que no se puede vivir solo del ganado y, en el núcleo de la explicación, no cuesta advertir la centralidad de la no propiedad del suelo[137]. Esto se refiere a que, mientras que en la sociedad de base campesina se establecía una apropiación real sobre la tierra, recubierta como unión del individuo con las condiciones inorgánicas que lo rodeaban[138], en las formas nómadas no se fijaba la propiedad, siendo el suelo una mera posesión transitoria, un campamento comunal con tiendas familiares y clánicas. En consecuencia, toda perspectiva de especialización artesana domiciliaria se clausuraba *ab ovo* por la estructura, y no es casual que esas sociedades hayan tenido baja innovación tecnológica. La comparación revela la trascendencia que tuvo en el feudalismo la instalación para que el artesano se desarrollara.

Esa radicación concretada por aldeas o villas rurales nos habla, por otro lado, de un proceso que fue muy distinto al del artesano encerrado en un recinto especial, como pudieron ser quienes, como una casta hermética, es decir, como un segmento no comunicado con la gente ordinaria, se consagraban en otras sociedades al palacio o al templo y que, aun cuando fueran esclavos, no se los puede considerar como tales[139]. En este último tipo social, la transmisión del oficio hacia otras familias estaba bloqueada, de la misma manera que estaba bloqueada la posibilidad de una conducta que no se adaptara a las normas reduciéndose, en consecuencia, la capacidad de sublevación, algo que naturalmente derivaba del medio en que se hallaba ese artesanado. Contrariamente, los artesanos de la Edad Media occidental se correspondían con la multiplicidad de oficios

---

[136] Khazanov, *Nomads and the Outside World;* Anderson, *Transiciones,* pp. 221 y ss.

[137] Wickham, «Pastoralism and Underdevelopment», pp. 401-451.

[138] Gurévich, «Représentations et attitudes à l'egard de la propriété», pp. 523-547.

[139] Zingarelli, *Trade and Market;* Guichard, *Al-andalus. Estructura antropológica,* pp. 141 y ss.

al servicio de una clase de poder fragmentada por muchos territorios y, en esa amplitud, surgían posibilidades para desarrollos más creativos e incluso para bosquejar sus propias demandas políticas. Además, la división del trabajo que estaba unida a la especialización presuponía conexión entre los productores, intercambio de bienes, adquisición de materia prima, usos del comunal y otras actividades por el estilo. Esto significaba dar un giro desde el esclavo de la residencia aristocrática sumido en la relativamente incomunicada opresión diaria al trabajador domiciliado que, aun con la condición jurídica de no libre, obtenía cierta independencia, aumentaba su socialización y renovaba expectativas.

Pueden anotarse, por otra parte, al menos otros dos tipos históricos de artesanos en casas propias sometidos a coacción. Uno de ellos estuvo en Atenas durante la Antigüedad, donde había esclavos que trabajaban como artesanos independientes, situación que remite a la esclavitud como institución legal aunque no como proceso de trabajo[140]. Esta forma, por la cual el esclavo artesano se relacionaba como tributario con el amo, tuvo su paralelo en el sistema germánico, el segundo caso que se puede evocar. A esa estructura de producción, que Tácito asimiló a la del colono romano en la medida en que la persona trabajaba en principio para sí, el amo le exigía rentas en grano, ganado o vestimentas[141]. Posiblemente, por la necesidad de que fabricaran vestidos, aunque fueran los sencillos sayales germanos, no se los sometía a un régimen de elevada coacción ni de intensidad de trabajo.

Desde otro punto de vista, esta elaboración nos alejó de un emblema tradicional. El primer artesano no fue un desposeído mercachifle que, a finales del siglo X, se instaló junto a una residencia señorial y, de la nada, como un *self-made man,* desarrolló su pericia en un arte. Contrariamente a ese imaginado Quijote del trabajo, hubo personas que, aun cuando no tenían riquezas, sí tenían conocimientos para materializar con sus manos un objeto en la unidad doméstica. También nos hemos alejado de las tesis sobre el esclavo fugitivo y también nos alejamos de sus críticos más radicales. Si el historiador liberal clásico hablaba del burgo como ámbito de libertad, la revisión de ese concepto llevó a ignorar un hecho documentado que se comprende en un largo devenir. El establecimien-

---

[140] Hindess y Hirst, *Los modos de producción,* pp. 143 y 342, n. 38.
[141] Tácito, *Germania,* cap. 25.

to del artesano no creaba a la sociedad moderna capitalista sino al régimen feudal, y esa migración fue un componente de la población urbana, proceso que persistió en diferentes lugares hasta el siglo XIII con la instalación de sectores dependientes y bajos de la población rural[142].

OTRAS FUENTES DEL ARTESANADO

Otra fuente que alimentó al artesanado, secundaria y derivada del proceso que se describió, fue la migración económica del campo a la ciudad[143]. Esta migración sería realizada por campesinos medios o ricos (algunos pudieron ser antiguos *servi casati*), entre los cuales debieron de figurar artesanos de las aldeas, que desearían, entre otras cosas, relacionarse comercialmente con consumidores de importancia. En Sahagún los monjes, la nobleza y la curia regia constituyeron un foco de atracción[144]. Alfonso VI, por su parte, y como habían hecho antes los reyes francos en Aquisgrán, pasó en Sahagún la mayor parte de los inviernos, periodos en los que el monasterio y la corte compartían las mismas dependencias[145]. Si bien los sectores socialmente elevados no satisfacían su consumo lujoso con el artesano de la villa, desde el momento en que los bienes de prestigio, especialmente los paños, provenían de áreas externas a León y Castilla, muchos productos y utensilios para uso cotidiano serían elaborados por los artesanos del burgo. Además, los servidores directos del poder (quienes se llamarían criados en Castilla y ministeriales en otros territorios) debieron de configurar un mercado con una doble dirección. Algunos proporcionarían objetos o servicios que necesitaban sus señores, mientras que otros cumplían ese cometido como consumidores. El solo hecho de que se hubiera implantado una concentración significativa de personas consagradas al culto originaba una demanda regular y abrió oportunidades de compraventa. Esto se vislumbra en otros centros de

---

142 *Vid.* Franceschi, «E seremo tutti ricchi», p. 121.

143 Sistematizó información Martínez Sopena, *La Tierra de Campos,* pp. 486 y ss.

144 *Crónicas de Sahagún,* cap. 12.

145 Pérez Gil y Sánchez Badiola, *Monarquía y monacato.* Pipino, en el 765-766, pasó en Aquisgrán el invierno desde la Navidad a la Pascua, y esa estadía se hizo costumbre. *Cronicón de Regino,* p. 557: «celebravit natalem Domini in Aquis villa et pascha similiter».

culto[146]. La comparación con distintos lugares permite añadir, en la constitución del oficio urbano, las necesidades de la limosna, como muestra Ariberto, arzobispo de Milán, que demandó en 1017 a los artesanos de su jurisdicción una importante cantidad de paños para distribuir entre los pobres[147]. También atraían las donaciones para indigentes o peregrinos, y el donante que invertía en el burgo contribuyendo a su desarrollo representaba una versión más nueva del antiguo campesino que concurría al santuario de la comarca[148].

Un testimonio del archivo del prepósito de St Severin, en Colonia, de 1181, da cuenta de la disposición del agente económico y sus consecuencias en el plano estructural[149]. Sabemos, por esta fuente, que un joven prefería ser tendero en la villa al trabajo en el campo y, por lo tanto, pensó en vender su posesión para disponer de dinero para su nueva actividad.

Este caso, que raramente se ilustra tan bien en el periodo, muestra muchas cosas a la vez. Por un lado, expone que los atractivos del oficio debían de sentirse en la sociedad agraria, algo que no es indiferente a la valoración positiva de las manufacturas, y revela una motivación nada despreciable en la que decidía entre posibilidades disponibles. Por otro lado, descarta el ejemplo del siervo fugitivo como tipo social único; este habría tenido una mayor preponderancia en una primera fase, pero, a medida que el régimen señorial se asentaba, la figura del esclavo liberándose (relativamente) en la ciudad disminuyó en importancia apareciendo otras formas de incremento de la población urbana. El joven de quien habla el texto estaba facultado para vender su tenencia y marcharse bajo determinadas condiciones, lo cual se relacionaba con el individuo en relación de dependencia y, en consecuencia, su servidumbre no era la del esclavo sino la del feudalismo. También sugiere que los inicios de un artesano eran muchas veces equivalentes en riqueza a los de un campesino. La comparación de esta práctica con los *servi* evadidos revela, de igual forma, otro rasgo de este inmigrante porque, mientras que uno escapaba de la coacción del esclavista, el otro tuvo mayor libertad para elegir aun cuando no

---

[146] De León-Sotelo Casado, «Formación y primera expansión», p. 231.

[147] Mor, «Gli artgiani», p. 199.

[148] *Documentos de Sahagún,* n.º 762, año 1078; n.º 765, año 1078; n.º 770, año 1079.

[149] Ennen, *Die Europäische Stadt,* pp. 74 y ss.

haya sido la suya una elección incondicionada porque dependía del capital inicial y de las condiciones que le ofrecía la ciudad.

Las investigaciones realizadas revelan que ese tipo de migración desde un radio cercano a la villa fue un rasgo general[150]. En el caso que se relató, el campesino debía vender su posesión para instalarse, un paso necesario cuando la actividad de la urbe estaba consolidada en la segunda mitad del siglo XII y, en Colonia, como en cualquier otra ciudad del periodo, no sería fácil para los principiantes instalarse ya que, además de ser examinados por veedores del oficio, debían pagar cierto importe[151]. Se precisaban por lo tanto recursos si se deseaba una tienda, la cual habría sido más viable en las primeras etapas.

No todos debieron liquidar lo que poseían para irse a la ciudad, porque numerosos campesinos en distintos lugares mantuvieron sus patrimonios aldeanos[152]. Además, hubo otras variantes. En Flandes, por ejemplo, las migraciones se produjeron muchas veces en dos fases: primero, del campo a una ciudad pequeña y, de allí, a una más importante[153]. Por su parte, el modelo de emigrante del *hinterland* no sería aplicable en forma total a ciudades muy abiertas al exterior como La Rochelle, Douai, Ypres y Lille[154]. El renacer de Génova se debió a mercaderes nobles que tenían predios en el campo y residencia urbana[155]. También hubo en todos lados éxodo de campesinos que perdían sus tierras para convertirse en asalariados urbanos, cuestión que se verá más adelante. Otra variante estuvo en jóvenes que sus familias colocaban como aprendices en la ciudad, procedimiento sobre el que informan documentos de la Baja Edad Media, pero que seguramente estaba en vigencia desde mucho antes[156]. Volvamos a Sahagún.

---

150 Fossier, «Le problème des marchés», pp. 18-19; McClure, «Patterns of Migration», pp. 167-183.

151 *Documentos de artesanos de Murcia,* n.º 179, año 1498; n.º 77, año 1457.

152 Volpe, «Per la storia giuridica», p. 317; Waley, *Las ciudades república,* p. 37; Wickham, *Medieval Rome,* p. 77; Pinto, «Bourgeoise de village», pp. 104 y ss.; Rossetti, «Formazione e caratteri delle signiorie», p. 114; Lestocquoy, *Aux origines de la bourgeoisie,* pp. 46 y ss.; *id.,* «Les villes», pp. 61 y ss.; Duby, *La Société,* p. 269; Armas Castro, «El afianzamiento de la realidad urbana», p. 81; Keene, «Towns and the Growth», p. 54.

153 Boone, «Les anciennes démocraties des Pays-Bas», p. 198.

154 Witt, «The Landlord and the Economic Revival», pp. 983 y ss.; Hilton, «Lords, Burgesses and Hucksters», p. 10; Contamine *et al., La economía medieval,* pp. 197 y ss.

155 Ennen, *Die Europäische Stadt,* p. 82.

156 Córdoba de la Llave, «Notas para el estudio», pp. 49-56; Ruiz Tejado, «Aprendices», pp. 363-374; Farmer, «Down and Out and Female», p. 352.

El burgo se desarrolló con artesanías que se concentraban en determinados espacios[157]: ello facilitaría la colaboración productiva, la contratación de mano de obra y los controles. Fue, por añadidura, compatible con talleres rurales que se le sumaban para originar una circulación de bienes relativamente amplia[158]. Cuando los paños del área galo flamenca llegaron a España, los producidos localmente siguieron vigentes[159].

En definitiva, una fabricación múltiple generaba condiciones para que aumentara el comercio y, contrariamente a lo que dijo Pirenne, este no nacía de vías externas; era una expresión del sistema feudal en desarrollo en esa área.

---

[157] *Documentos de Sahagún,* n.º 1567, año 1206, «casas que sunt in Tenerias»; *id.,* n.º 1684, año 1236.

[158] *Documentos de Sahagún,* lienzos: n.º 522, año 1049; n.º 553, año 1052; ropa: n.º 834, año 1087; n.º 866, año, 1090; n.º 824, año 1086; cobertores de cama: n.º 866, año 1090; n.º 1003, año 1097; n.º 1553, año 1202; alfombras: n.º 1404, año 1181; mantas: n.º 891, año 1092, n.º 1404, año 1181; colchones o almohadas: n.º 891, año 1092; carros: n.º 1003, año 1097; n.º 1056, año 1100; cubas: n.º 556, año 1052; n.º 814, año 1084; n.º 866, año 1090; n.º 891, año 1092; n.º 925, año 1094; n.º 934, año 1095; n.º 1003, año 1097; n.º 1056, año 1100; n.º 1071, año 1101; n.º 1074, año 1101; n.º 1116, año 1104; n.º 1160, año 1108; n.º 1206, año 1122; n.º 1404, año 1181; n.º 1553, año 1202. Sobre la inclusión de hierro, es una posibilidad que surge por comparación con el «Capitulare de villis» en *Capitulares francos,* pp. 82-91, texto en el que se mencionan «barriclos» con esta característica, es decir, «ferros ligatos», que serían de mejor confección, ya que podían ser para el palacio o para la expedición militar: «quos in hostem et ad palatium mittere possint»; objetos de uso cotidiano: n.º 604, año 1059; n.º 610, año 1060; n.º 618, año 1061; n.º 527, año 1049, «utensilia, usque ad minimum rem»; n.º 614, año 1060, «omnia utensilia»; n.º 626, «utensilia domorum»; n.º 1074, año 1101, «vasilia de casa». *Documentos de la catedral de León,* n.º 933, año 1034, un par de bragas; n.º 995, año 1041: «una saia»; n.º 999, año 1042.

[159] *Documentos de Sahagún,* n.º 1691, año 1240; Gual Camarena, «Para un mapa», pp. 613-626.

10. Comercio, burgo y feudalismo

La circulación

Las manufacturas circulaban mediante canje o comercio entre las aldeas y el burgo, movimiento que el cenobio impulsaba transformando mediante la compraventa las rentas agrarias en bienes diversos[1]. La demanda que originaba producción artesanal y comercio era variada: la utilización de los productos para cometidos políticos o religiosos se mezclaba con el uso cotidiano, la elaboración de bienes ordinarios convivía con adquisiciones de otras regiones destinadas a la ostentación, el gasto alternaba con el atesoramiento, y los regalos con un propósito no mercantil se juntaban con estrategias lucrativas con un anticipado rasgo de modernidad[2].

A ello se agregó el arribo de oro y plata de al-Andalus por la guerra y los tributos, aunque la economía europea, solo de manera parcial, fue alcanzada por la moneda en el periodo[3]. En el área que concentra nuestra atención, esto revistió matices. Según un estudio, en el dominio de Sahagún en el siglo X había ya un volumen relativamente alto de transacciones en plata (en ella se expresaban los precios, mientras que el oro se empleaba raramente), conclusión que surge de comparar con el dominio de Celanova, ubicado en Galicia, donde había muchas transacciones pero una menor valuación basada en metal precioso, y con el de Cardeña, cerca de Burgos, con pocas transacciones surgidas tardíamente y

---

[1] *Documentos de Sahagún,* n.º 827, año 1086; esto en la expresión «pro victum adque uestitum seruorum Dei».

[2] *Documentos de Sahagún,* n.º 904, año 1094; n.º 1124, año 1105; n.º 1139; n.º 1199, año 1117. Sobre consumo de los religiosos, véase, a título de comparación, el monasterio de Vega, cercano a Sahagún, analizado en este tema por Domínguez Sánchez, «Oficios y artesanos», p. 52.

[3] Bloch, *La sociedad feudal,* I, p. 79; Bligny, «L'Église et le siècle», p. 18; Duby, «Économie domaniale», pp. 155-171; Bonnassie, *La Catalogne,* pp. 177 y 350 y ss.

donde se usaba la plata solo para evaluar[4]. En términos generales, los intercambios en especie posiblemente predominaron en la primera mitad del siglo X leonés[5]. Esto se correspondía con otros síntomas de una debilidad monetaria que se habría prolongado durante las décadas posteriores al año 1000[6]. Desde ese nivel bajo, cercano al cero, aumentaron las transacciones en dinero, y la monetarización se asentó en la segunda mitad del siglo XI. Heredades de cereal, viñas, *villae,* fracciones de molinos, estercoleros, solares o huertos pasaron a venderse por sueldos de plata o por una amalgama de moneda y especie[7]. Esa mercantilización regional (que se

---

[4] Davies, «Sale, Price and Valuation in Galice and Castile-León», pp. 144-174.

[5] *Documentos de la catedral de León,* pago en productos en n.os 21 y 22, año 908; n.º 25, año 910; n.º 32, año 914; n.º 26, año 911; n.º 29, año 912; n.º 95, año 932; n.º 134, año 939; n.º 122, año 937; pagos en especie que se calculaban en moneda: n.º 136, año 940; n.º 143, año 941; n.º 286, año 955. También Mínguez Fernández, «Moneda y áreas de circulación», pp. 41 y ss.

[6] Utrilla, «La moneda y la circulación», pp. 543 y ss.; en la primera mitad del siglo XI, no se acuñó moneda en el norte de España con excepción del condado de Barcelona. En los reinos de Pamplona y asturleonés, habría poca circulación monetaria, y la demanda estaría cubierta con dinares y dírhams andalusíes.

[7] Se toman en cuenta las primeras referencias que aparecen en la colección documental del monasterio y las dos décadas posteriores a la fijación del mercado en la villa. Ventas (abreviaturas: a.: año; s.: sueldos de plata), *Documentos de Sahagún,* n.º 38, a. 930, monte por 6 s.; n.º 419, a. 1026, heredad por 50 s.; n.º 420, a. 1026, estercolero por 20 s.; n.º 425, a. 1030, tierra por 7 s.; n.º 448, a. 1036, tierra por 3 s. y una carral; n.º 497, a. 1046, villa por 300 s.; n.º 504, a. 1056, viñas por 12 s.; n.º 506, a. 1047, viña por 13 s., pan y vino; n.º 529, a. 1049, viña por 13 s.; n.º 559 a. 1053 mitad de una villa por 80 s.; n.º 589, a. 1057, solar por 3 s.; n.º 591, a. 1057, solar por 13 s.; n.º 616, a. 1061, heredad por 250 s.; n.º 628, a. 1063, dos cortes por 20 s.; n.º 651, a. 1065, solar por 20 s.; n.º 657, a. 1066, corte por productos y 15 s.; n.º 660, a. 1067, dos viñas por 36 s.; n.º 662, a. 1068, tierra por 6 s.; n.º 679, a. 1068, solar por 50 s.; n.º 697, a. 1071, solar por 15 s. y otros bienes; n.º 698, a. 1071, tierra por 6 s.; n.º 731, a. 1074, un solar por 30 s.; n.º 739, a. 1075, un solar por 20 s. y un modio de trigo; n.º 748, a. 1076, una corte por 20 s.; n.º 753, a. 1077, un linar con su prado y agua por 8 s. y otro por 9 s.; n.º 758, a. 1077, una divisa y viñas por 50 s.; n.º 761, a. 1077, heredad por 300 s.; n.º 767, a. 1078, dos partes de un molino por 30 s.; del a. 1080, n.º 778, un solar por 30.; n.º 787, una tierra por 12 s.; un huerto por 30 s.; una tierra por 6 s.; n.º 788, un solar por 40 s.; n.º 789, un majuelo por 4 s.; n.º 792, a. 1081, un solar por 15 s., pan y vino; n.º 802, a. 1082, una divisa por 140 s.; n.º 804, a. 1083, un solar y una tierra por 9,5 s.; del a. 1084, n.º 810, una heredad por 310 s.; n.º 811, un solar por 10 s.; n.º 812, dos solares por 60 s.; n.º 815, combinación de pagos en productos y dinero; n.º 818, a. 1085, una corte por 11 s.; n.º 825, a. 1086, 45 s. por una confirmación; n.º 829, a. 1087, venta por 8 s.; n.º 835, a. 1087, pago de 10 s., junto a pan y vino; n.º 839, a. 1088, una divisa, cuatro cortes por 60 s. con otros bienes; del a. 1089, n.º 845, media corte y un cuarto de huerto por 16 s.; n.º 855, una corte en León por 50 s.; n.º 856, una porción

correspondió con una tendencia europea[8]) debió de estimular la irrigación monetaria, y el dinero pasó a emplearse como medio de pago[9] y no solo como medida de valor[10]. En una transacción, que ha quedado documentada en el archivo de la catedral de León, se pagaron cinco sueldos que se pesaron públicamente[11]. Esto confirma que circulaba moneda efectiva y no solo de cuenta, e igualmente sugiere que circulaba metal precioso no amonedado que debió de pesarse (fue un fenómeno que se dio igualmente en

---

de heredad por 100 s.; n.º 859, a. 1090, una viña por 6 s. y 6 s. en alboroque; n.º 874, a. 1091, una tierra y otros bienes por 12 s., pan y vino; n.º 899, a. 1092, viñas por 65 s.; n.º 905, a. 1093, una corte con sus heredades y casas por 20 s.; n.º 925, a. 1094, un solar por 50 s.; del a. 1095, n.º 937, una divisa por 250 s.; n.º 939, una heredad por 70 s.; n.º 940, un huerto por 5 s.; n.º 941, un huerto por 16 s.; n.º 942, un huerto por 12 s.; n.º 943, un huerto por 5 s.; n.º 961, una viña por 5 s., pan y vino; del a. 1096, n.º 985, 50 s., en confirmación de una carta de donación; n.º 992, 50 s. en corroboración de una donación; del a. 1097, n.º 997, heredades por 300 s. y un caballo; n.º 998, una heredad por un préstamo de 200 s.; n.º 1001, donación de una divisa por una familia que recibiría 20 s.; n.º 1006, donación a cambio de 10 s. por año; n.º 1007, un solar por 80 s.; n.º 1014, pago de 10 s. por año por una donación; del a. 1100, n.º 1044, un solar por 30 s.; n.º 1050, un herreñal por 5 s.; n.º 1051, un huerto por 36 s., y se dio en alboroque pan, carne y vino; n.º 1059, por confirmación, 20 s.; n.º 1060, por confirmación, 70 s.; n.º 1062, se menciona un divisa que había sido comprada por 80 s.; del a. 1101, n.º 1065, una heredad por 180 s.; n.º 1066, dos tierras por 24 s. y en alboroque, 16 dineros; n.º 1076, una heredad por 22 s.; n.º 1077, un solar y una tierra por 30 s.; del a. 1102, n.º 1083, media viña y media tierra por 2 s. y 6 dineros en alboroque; n.º 1086, 70 s. en confirmación; del a. 1103, n.º 1090, venta por 150 s.; n.º 1095, una divisa por 200 s.; n.º 1096, venta por 23 s.; n.º 1099, referencia a una mula comprada en 500 metcales de oro xerquí; n.º 111, a. 1104, un solar por 15 s.; del a. 1105; n.º 1125, un solar por 60 s.; n.º 1126, 500 s. en confirmación; n.º 1128, 100 s. y objetos diversos en confirmación; del a. 1106: n.º 1132, 100 s. en corroboración; n.º 1136, una yegua por 70 s.; un potro por 50 s.; n.º 1137, 100 s. en confirmación; n.º 1140, una compra por 100 s.; n.º 1144, otra compra por el mismo valor; n.º 1145, una compra por 300 s. y dos caballos. *Documentos de la catedral de León*, n.º 294, a. 956, venta de una tierra por 3,5 s.

[8] Utrilla, «La moneda y la circulación», pp. 551 y ss. Duby, *La Société*, pp. 49 y ss.; Furió, «Los mercados rurales en la Corona de Aragón», p. 100, calculó que, en la Baja Edad Media en Aragón, ningún campesino se hallaría a más de 10 o 20 kilómetros de un mercado.

[9] *Documentos de Sahagún*, n.º 628, año 1063; en venta de dos cortes, se decía que «accepimus de uobis in precio XX solidos de argento que nobis et uobis bene complacuit, uos dedistis et nos iam accepimus».

[10] *Documentos de Sahagún*, n.º 109, año 948, «accepimus de vos in precio IIos solidos in cibaria et I asino in quattor solidos; n.º 229, año 965; n.º 241, año 965; n.º 528, año 1049.

[11] *Documentos de la catedral de León*, n.º 688, año 1010.

Mâconnais)[12], instaurándose esa práctica para determinadas ocasiones, aunque también esta información podía corresponder a una disminución del contenido metálico de la moneda. En esto no descartemos la manipulación de los monederos (los fabricantes), práctica no infrecuente que produjo coyunturas inflacionarias, aunque tampoco debe excluirse el desgaste por el uso.

El cenobio, al igual que otros de distintas regiones, influía con sus compras en el numerario[13]. Esta circunstancia rebate al medievalista que adjudica un protagonismo excesivo en la progresión económica a los cistercienses en desmedro de las órdenes anteriores. Contradiciendo ese tópico, se ha señalado que los benedictinos habrían tenido una actitud más favorable al mercado que los cistercienses, por lo menos si se considera la primera etapa de estos últimos cuando buscaban aislarse[14]. Los datos que provienen de los archivos que aquí se examinaron apuntalan esta interpretación. Tampoco falta información de algún monasterio propietario de una tienda, como la que tenía el de San Pelayo en la primera mitad del siglo XI, situada fuera de los muros de León[15]. Esto también se contrapone a una opinión clásica sobre que la circulación de moneda indicaba el comienzo de la declinación del sistema feudal.

El mercado

La compraventa espontánea preparó el mercado, el ámbito en el que la circulación devenía un hecho institucional, pero, en este punto, nos interrumpe un reparo teórico. Hacia él nos conduce Britnell con información de Inglaterra.

Nos informa que los mercados y las ferias que surgieron entre los años 1050 y 1180 respondían a un número importante de arte-

---

[12] Duby, *La Société,* p. 280. Sobre el incremento de la circulación monetaria en la región *mâconnaise* en el siglo XII y en la primera mitad del XIII, *id.,* pp. 362 y ss., hacia el año 1200, el *stock* de monedas locales se reveló insuficiente impulsando la llegada de moneda de afuera, lo que prueba el aumento comercial.

[13] *Documentos de Sahagún,* n.os 937, 939, 940, 941, 1053, 1126, 1128, 1132, 1134, 1137, 1140, 1144 y 1145. Duby, *La Société,* pp. 277 y ss.; Cluny introducía en Mâconnais grandes masas de numerario y de metales.

[14] Silber, «Monasticism», p. 109; Dubois, «Les moines dans la société du Moyen Âge», p. 8.

[15] *Documentos de la catedral de León,* n.º 982, año 1039: «tenda de Sancti Pelagii».

sanos y comerciantes que se originaron en familias sin tierras constreñidas a vivir donde encontraban una provisión institucional. Afloraron así lugares para trabajos que se iban especializando, y el comercio emanó como consecuencia de una dinámica parcialmente independiente del designio del sujeto, como imposición de situaciones no buscadas. Otras incursiones refuerzan esa imagen, como la que nos proporciona de las aldeas en un periodo posterior recibiendo inyecciones de moneda gracias al comercio urbano o a la exportación de la lana. Esta descripción prepara el suceso decisivo que se abre con una segunda representación.

Esta última es una franca primacía de la decisión racional y, en esto, retomó Britnell una parte de la tesis de Pirenne, según la cual la persona consagrada a la actividad comercial desarrollaba un *spiritus capitalisticus*[16]. Para Pirenne, si bien los burgueses parecerían obtener pronto una visión de largo plazo gracias a su choque con las condiciones en las que se encontraban, sus objetivos habían comenzado a delinearse por la smithiana mano invisible del provecho individual. Se menciona esto para marcar un antecedente teórico de Britnell, historiador que redujo el mercado a una suma de decisiones racionales tomadas por gobernantes, señores, mercaderes, campesinos, artesanos y trabajadores. Con ese énfasis en la interacción surgida de un gran número de personas, pareciera sentirse el contacto con hombres haciendo historia después de haber pensado, y sentimos la dimensión creadora de la palabra «hacer». El cálculo del dividendo atravesaría esa invención estimulándola, y ello explicaría el hecho tan curioso de que las conductas hayan sido simultáneamente análogas. Era un requisito para aminorar costes y disponer de un lugar de encuentro conocido y, por lo tanto, había que convenir los días y el ámbito en que el comercio podía hacerse[17]. Si esto significaba una reducción de gastos para vendedores y compradores, también era un beneficio para el señor. Influido por los costes de transacción, Britnell nos ha transmitido un razonamiento del agente económico medieval no muy distinto del que se lee en un tratado de gestión empresarial, y su relato se conecta con el canon marginalista de Böhm-Bawerk sobre que el proceso económico surge de necesidades y deseos que los sujetos resuelven de modo ade-

---

[16] Pirenne, *La democracia urbana,* p. 40; p. 43: «lo que encontramos en la base del capitalismo es la inteligencia».

[17] Britnell, *The Commercialisation*, p. XV.

cuado. Como declaró Britnell, para el señor, el control de mercados y ferias tenía costes de los que era consciente, pero, con un gran número de transacciones, era posible que obtuviera beneficios o, más bien, podía concebir expectativas de beneficios que superaran a las expectativas de costes del emprendimiento.

La proposición establece la simbiosis neoclásica y neoinstitucionalista en historia, representación en la que se deja de ver el laureado programa del *establishment* que ofrecieron en su momento Douglass North y Robert Paul Thomas[18]. Las personas, con prescindencia de su ubicación o de sus actividades, buscaron su provecho lucrativo, y la suma de sus conductas guiadas por el apetito de dinero produjo el mercado para que la historia pudiera marchar con el horizonte de la ganancia. Esto es lo mismo que pensar que las universales leyes psicológicas descubiertas por el psicoanálisis en el individuo otorgan la comprensión del comportamiento social, método sustentado en el simple argumento de que la sociedad está formada por individuos. Efectivamente, los historiadores invocados remiten a lo que, en la teoría, se conoce como individualismo metodológico, que es aprehender toda actividad o institución económica como un producto de lúcidas subjetividades que aquí procederían en condicionamiento recíproco, criterio que mantuvieron aun autores que, como Douglass North, agregaron incitaciones no monetarias al modelo o desplazaron la idea del beneficio por sistemas institucionales y derechos de propiedad como incentivos principales[19]. Aquí importa señalar que basta con acomodar el argumento a las rebeliones de nuestro estudio para apreciarlas como una pesquisa deliberada de riquezas produciendo la dinámica social, con lo cual el paseo neoclásico nos devuelve a la historia clásica. Pirenne puede ser honrado como un padre fundador.

Sin embargo, la equivalencia de las nuevas formulaciones con la tradición no es absoluta porque, para el smithiano clásico, el conflicto era inherente al devenir y el burgués se abría paso luchando[20]. En la versión neoclásica, ese combate lógicamente se ha cancelado porque, para la persona que evaluó la mejor circunstancia para instalar

---

[18] North y Thomas, «An Economic Theory», p. 5; Ringrose, «European Economic Growth», pp. 285-292.

[19] Prado Robles, «El pensamiento económico de Douglass C. North», pp. 13-32.

[20] Witt, «The Landlord», pp. 965 y ss., llegó a decir que Pirenne presentó, de la manera más sistemática, la tesis del conflicto de clase para la Edad Media.

el mercado, los reveses disfuncionales no tienen cabida. Siempre encuentra la exacta oportunidad para obtener un buen crecimiento, una armoniosa estratificación social o un cambio institucional[21].

Las comprobables simetrías de fondo entre distintos historiadores traducen una misma imposibilidad de conocer el cambio fuera del accionar en su plenitud racionalista. En el comienzo de sus elaboraciones, se halla un sereno funcionamiento tipo repetición, sencillamente porque los autores expulsaron del modelo toda contradicción perturbadora y, en esto, coinciden con el axioma estructuralista sobre que una estructura que reproduce sus condiciones de existencia no genera condiciones para su no existencia y, en consecuencia, de forma inesperada, el accionar racional como factor del cambio nos enlaza con su antítesis, con la teoría del no sujeto. Las sociedades premodernas, dicen estos analistas del pasado, eran sistemas cerrados sin posibilidades de transformación. Esa clausura pudo deberse a la economía natural, como se planteaba antes, o a una economía de consumo sin presupuesto de reinversión, como ha dicho Robert Brenner en tiempos más cercanos[22]. En consecuencia, siempre debió de aparecer algún factor para que trastornara el monótono equilibrio estructural, y este podía llegar con el comercio exterior (Pirenne), con el crecimiento demográfico (North y Thomas), con determinado resultado de la lucha de clases (Brenner), con trabajos que se iban especializando (Britnell) o con una combinación de factores a su vez determinados por la organización institucional (a menor coerción del Estado, mayor iniciativa económica privada [Stephan Epstein]), concepto que ha sido sostenido con distinto énfasis por otros autores y que, junto con la seguridad jurídica para la propiedad, llegó a ser postulado como el componente decisivo (North y Thomas)[23]. El nuevo cua-

---

[21] Bailey, «The Comercialisation»; Britnell, *The Commercialisation;* Raftis, *Peasant Economic Development;* Rigby, *English Society;* Bois, *La Mutation,* ofreció una valoración smithiana. También el clásico estudio de Postan, «Cronología de las prestaciones», pp. 113-135.

[22] Brenner, «Agrarian Class Structure», pp. 30-74; *id.,* «Agrarian Roots», pp. 16-113.

[23] Epstein, «Regions», pp. 2-50; *id., An Island for Itself.* Por su parte, North y Thomas, *El nacimiento del mundo occidental,* para «el punto crucial» de su argumentación, p. 157: «las diferencias en las metas que alcanzaron las economías de Europa occidental entre 1500 y 1700 se debieron principalmente a la naturaleza de los derechos de propiedad que crearon los nacientes Estados como respuesta a sus continuas crisis fiscales». También Prado Robles, «El pensamiento económico».

dro proporcionaría, con una alteración de costes de mano de obra o de transacción, o con específicas presiones negativas que agudizaban el ingenio (como una mala situación por un resultado desfavorable en la lucha de clases), el marco que obligaba a calcular costes y a seleccionar el camino de la transformación. La dinámica objetivista o subjetiva son dos caras de la misma moneda: un movimiento autorregulado con causalidad mecánica es reemplazado, a partir de algún episodio que desestabiliza, por la sabiduría ilimitada del agente, también sometido a una definida regularidad (maximizar beneficios) dada por el estímulo de mercado.

Navegar sin cronología desilusiona, porque con la historia transmutada en especulación, se omite que el origen de ciertas prácticas institucionales estuvo en la práctica misma, o sea, en la acción razonable no sujeta a razón trascendente, salvo que le otorguemos al individuo una posición omnisciente, pero ahora no jugamos como juega en un *paper* el economista teórico que se entretiene con variables ni con la marioneta asocial de la doctrina; tratamos del *hic et nunc* de los fenómenos pasados. Si salimos entonces de esa luz que irradia un absolutismo de la razón que enceguece, nos está dado acceder a la parte oscura del principio cronológico, en tanto se hunde en momentos en los que los registros son defectuosos y que se relaciona (y se resuelve) con los principios lógicos del problema. En esto la recatada solución empírica de Marx (explicándose el nacimiento del equivalente general del intercambio, es decir, de una parte medular del mercado) supera a Britnell y sus concordancias temporales: los poseedores de mercancías, antes de pensar, ya han actuado porque al principio fue la acción («Im Anfang war die Tat»)[24]. La actividad productiva junto a la demanda llevaba por tanteos y ajustes al mercado, y las escrituras formalizaron mercados informales, lo que revela que el movimiento económico espontáneo impulsaba las decisiones del poder en la materia[25].

---

[24] Marx, *Das Kapital,* I, p. 101.

[25] *Documentos de Sahagún,* n.º 130; en una donación de Vermudo Núñez de una corte en Cea a favor del monasterio se dice: «concedo ad integrum corte mea propria in civitate Ceia locata in loco ubi exercentur mercimonia iuxta Sancti Veressimi cimiterio»; es decir, muestra una práctica mercantil no formalizada; también Rodríguez Fernández, *Las juderías,* p. 144. Asimismo se menciona sin especificar normas de funcionamiento en el mercado de León en *Documentos de la catedral de León,* n.º 571, año 995. También *Documentos de Sahagún,* n.º 911; Hilton, «Lords, Burgesses and Hucksters», p. 6.

En esa creación contaban las necesidades del productor que requería de la interdependencia entre el campo y la ciudad[26]. En sus orígenes, la fijación de un día de mercado debió de responder tanto a las urgencias de los agentes económicos, en especial del campesino que debía concurrir desde su localidad con cierta seguridad de encontrarse con las transacciones, como a las del señor, para quien un sitio delimitado de antemano le simplificaba percibir los gravámenes, reprimir a los especuladores, preservar sus privilegios y asegurar las transacciones. Una vez constituido, el mercado pasaba a tener una función conectora entre las pequeñas producciones que allí se abastecían, por un lado[27], y, por otro, era un nexo entre esas economías familiares y la casa del señor, estableciéndose así una circulación mercantil que no contradecía a una actividad encaminada a la satisfacción de valores de uso. Los asalariados, por su parte (se hablaba en León, hacia el año 1000, de *pretium laborantium*), debieron de constituir demanda en el mercado.

La coerción no estaba ausente, aun cuando no siempre se la atestigüe. La sufrían las panaderas, expuestas al látigo, multadas si falseaban el peso y obligadas a dar como tributo un dinero de plata semanal[28]. Esto que sucedía en un burgo de realengo como León era similar a lo que sucedía en Sahagún. Ambas poblaciones se igualaban en sus caracteres institucionales: el monasterio cobraba multas y tasas de compraventa de la misma manera que el rey cobraba las suyas[29]. En consecuencia, el ámbito institucional de transacciones le proporcionaba al señor un medio de conversión de sus rentas en objetos de consumo, ya que alguna porción del tributo en especie debía ser comercializado.

Esto nos dice que el monasterio era un centro de consumo al que se asociaba el burgo y, en este papel, no se diferenciaba Sahagún de París o Pavía, de los *mercata* de las iglesias aisladas y de los pequeños puertos que se escalonaban a lo largo del Saona, todos

---

[26] Esto se reflejó en *Historia Compostelana,* col. 987; en 1113, en el señorío de Santiago, se prohibía que los campesinos fueran los domingos a la ciudad a hacer negocios, prohibición relacionada con el día consagrado a Dios. Desde un punto de vista general, Wolf, *Los campesinos,* pp. 55 y ss.

[27] *Fuero de León* (Oviedo), títs. 29, 33, 46 y 47.

[28] *Fuero de León,* títs. 35 y 44. Esto se repitió: *Cortes de León y Castilla,* Jerez de 1268, tít. 26.

[29] *Documentos de Sahagún,* n.º 911, año 1093.

sitios de áreas dominicales[30]. En igual sentido, se detectó circulación mercantil en Inglaterra en tiempos anteriores a la conquista normanda, y conclusiones similares se han logrado para distintos lugares[31]. En el proceso influyó que los monjes tenían que vender parte de las cosechas para comprar lo que necesitaban en las cercanías, y esto contribuyó para que los mercados se situaran junto a los monasterios[32]. Es también posible que la búsqueda de seguridad haya contribuido en su creación[33].

El mercado nacía así por una mezcla de economía monetaria y natural, y por la imbricación de la lógica campesina y señorial, habiendo mediado además una confluencia de factores religiosos y políticos. Este último aspecto, el político, decidió muchas veces que los centros comerciales fueran removidos cuando se desarrollaban nuevos núcleos o se fortalecía algún señor en detrimento de otro. Así, por ejemplo, el conde de Barcelona Ramón Berenguer III autorizó el traslado del mercado de Anyells a Monells, y Alfonso VI otorgó el privilegio de mercado a Sahagún, lo cual supuso eliminar el de Grajal, que era lugar de realengo y condal situado a cinco kilómetros, y arrinconar a Cea, el antiguo centro condal del siglo X[34]. En otros lugares también la elección política condicionó la trayectoria económica y la concesión de una plaza de intercambios pudo estar acompañada por la autorización a los habitantes a organizarse y a ejercer la justicia del lugar[35].

Determinados registros caracterizaron la evolución de nuestra zona de estudio, reafirmando la ya anticipada prioridad de la práctica espontánea. Su primera fase quedó reflejada en un texto redac-

---

[30] Toubert, «La part du grand domaine», pp. 53 y ss.; Duby, *La Société*, pp. 49 y ss.

[31] Tait, *The Medieval English Borough*, pp. 136 y ss.; Mumford, *La ciudad en la historia*, pp. 180 y ss.

[32] Duby, *Guerreros y campesinos*, p. 279. *Vid.*, por ejemplo, *Documentos del condado de Barcelona*, n.º 507, año 1118; n.º 952, año 1152.

[33] Skre, «Towns and Markets», pp. 445-470, factor que influyó en Escandinavia y en Saint-Denis, al norte de París.

[34] *Documentos del condado de Barcelona*, n.º 339, año 1103; *Crónicas de Sahagún*, cap. 13; *Documentos de Sahagún*, n.º 130 y n.º 315; Calleja Puerta, «La autoridad de lo escrito»; Mínguez Fernández, «Moneda y áreas de circulación», p. 47, y Martínez Sopena, «Foires et marchés ruraux», pp. 59-60.

[35] Cfr. Guerrero Navarrete, «Aproximación a las relaciones campo-ciudad»; la fundación de Burgos fue una cuestión política y militar. También Innes, *State and Society*, p. 99 y ss., el caso de Speyer; *Documentos de Enrique IV*, n.º 26, año 1057, sobre Hersbruck; *Documentos de Federico I*, n.º 835, año 1186, sobre Casale Monferrato.

tado *in civitate Ceia* en 951, momento en el que esa «ciudad» era el centro político de la comarca y no casualmente era también un lugar de transacciones[36]. Treinta años más tarde en otra escritura se dejaba constancia de la venta al monasterio de Sahagún de una corte en Cea situada *in introitu de mercato,* con lo cual este ya era mencionado como institución[37]. Ese foco mercantil antecedió al de Grajal, pero simultáneamente se desarrolló el comercio en Sahagún, como refleja su fuero de 1085, es decir, antes de la concesión de Alfonso VI[38]. Una vez que el rey legitimó esas rutinas, las multas y los impuestos a las transacciones se incorporaron a los ingresos del cenobio siguiendo el incremento general de las rentas del comercio[39].

La importancia de este fenómeno debe valorarse. Como dijo Hilton, el mercado semanal fue un indicador más significativo de la mercantilización de una región que el comercio de larga distancia[40]. De igual modo se evidenció el peso de la circulación mercantil en el área de nuestro estudio en el año 1116, cuando el abad Domingo de Sahagún acordó con la reina el derecho de acuñar moneda[41], lo cual era también una ratificación de su autoridad frente a los burgueses. Años antes, Alfonso VI había sido el primer monarca leonés en acuñar moneda y había concedido ese derecho al obispo de Santiago de Compostela[42].

Estas autorizaciones avalaban a ciertas sedes eclesiásticas[43]. El don de acuñar que el rey otorgaba era análogo a la moneda que se adecuaba a empleos económicos y a otros que eran política y antropológicamente determinables. Esas funciones se desplegaron por toda la topografía social abarcando desde el reparto del botín para construir subordinaciones hasta la muestra del estatus o el enterramiento de riquezas destinadas a generar una relación sacra con la tierra[44].

---

[36] *Documentos de Sahagún,* n.º 130, ya citado.

[37] *Documentos de Sahagún,* n.º 315, año 983; Rodríguez Fernández, *Las juderías,* p. 144.

[38] *Documentos de Sahagún,* n.º 823, cláusulas que regulaban las compras de paños, pescado fresco o leña.

[39] *Documentos de Sahagún,* n.º 911, cláusula citada; n.º 1310, año 1150; n.º 1902, a finales del siglo XIII; n.º 1666, año 1231; n.º 1692, año 1240; n.º 1717, año 1252.

[40] Hilton, «Medieval Market Towns», pp. 3-23.

[41] *Documentos de Sahagún,* n.º 1195, año 1116; *vid.* también n.º 1201, año 1119.

[42] Fernández del Pozo, «Alfonso V», p 122.

[43] Véase, por ejemplo, *Documentos del condado de Barcelona,* n.º 445, año 1113.

[44] Guillermo de Jumiège, *Historia,* I, 7. *Documentos de Sahagún,* n.º 527, año 1049; un miembro de la clase de poder condal disponía para después de su muerte el

Debido a esto, es imprescindible eludir la dicotomía metodológica de medievalistas que oscilan entre el primitivismo y el modernismo[45]. Las dos tendencias coexistieron y aceptan que se las examine con enfoques integrados.

MONEDA Y SUBJETIVIDAD

Lo que se planteó ayuda a comprender la subjetividad.

Ante todo, debe tenerse en cuenta que el ámbito de influencia del mercado no era exactamente igual al de influencia religiosa ni al espacio jurisdiccional, ya que una localidad como Grajal se conectaba con el mercado de Sahagún, pero no formaba parte del señorío monástico. Esto tuvo otras derivaciones.

La circulación monetaria y mercantil imponía una nueva objetividad económica impersonal por sobre la subjetivización religiosa del espacio que encarnaba el santo. Esa nueva objetividad contribuiría a configurar una cierta distancia crítica del poblador con respecto al dios local, en la medida en que disminuía o eliminaba sujeciones mistificadas, aspecto que permite apreciar el carácter histórico mutable de las condiciones en las que se desarrollaba la subjetividad. Ese proceso, que conmovía cimientos de la divinidad, estuvo marcado por una dualidad contradictoria, porque el dios del lugar se mantenía vivo gracias a sus relaciones con un entorno que satisfacía sus requerimientos y, por consiguiente, esa economía lugareña le brindaba beneficios materiales haciendo sentir las negativas consecuencias de esa materialidad en el plano del espíritu. Si el santo había constituido un espacio antropomorfo organizado por una idealizada asimilación de la subjetividad humana, espacio que derivaba de habérsele imprimido a la geografía las categorías inherentes a la actividad y a la percepción humana, la mercancía inauguraba condiciones inversas de negación antropomorfa, es decir, de un espacio que podía apreciarse por fuera del ser superior. Esa inversión desantropomorfizadora, que solo puede captarse como tendencia

---

oro y la plata que estuviera en su poder. Mencionaba «uno messorio argenteo, cum suo seruicio de mensa; uno uasculo tarego argenteo». Esto indica: *a)* atesoramiento; *b)* uso de bienes de prestigio para afirmación del estatus y *c)* medio de circulación de dones. También Gurévich, *Las categorías, passim;* Duby, *La Société,* p. 53.

[45] Cfr. Moreland, «Concepts», pp. 1-34.

silenciosa, se realizaba gracias al avance de las fuerzas impersonales del mercado que preparaban el terreno para que el proceso adquiriese, en algún momento, una trayectoria conscientemente dirigida. En ese avance mercantil por sobre la relación endiosada del espacio, se muestra que objetividad y subjetividad se implicaban mutuamente en tanto la primera era un resultado de la segunda. Dentro de ese armazón, el mercado constituía un centro profano que competía en la apreciación de las personas con el centro religioso y, por esto, puede pensarse que la moneda actuaba de forma más profunda sobre la mentalidad que sobre la economía. Por esto tiene interés apreciar ese avance paulatino de la producción con derivaciones comerciales que contagiaban los distintos rincones de la sociedad.

La feria y los circuitos regionales

Al comercio local se agregó la feria, creada en Sahagún en 1155, abierta anualmente durante tres semanas y reducida en 1195 a 15 días[46]. Esta, al igual que otras del siglo XII y comienzos del XIII como la de Carrión, tenía un carácter rural y articulaba con transacciones dos zonas productivas delimitadas por el Camino de Santiago: la de montaña, donde se elaboraban barras de hierro o rejas de arado, se extraían productos de bosque y se criaba ganado mayor, y la del valle, productora de granos y vino[47]. Este intercambio ferial, que se concretaba a mediados del siglo XII durante la primavera avanzada y a principios del verano, era seguramente la culminación de un régimen altomedieval de mixtura entre la montaña y el llano, articulación que, posiblemente, deba ser atribuida al empuje económico en afinidad con la tendencia general a organizar ecosistemas productivos por los cuales, como se afirmó, el pastoreo pasaba a integrarse en economías más amplias constituyendo un conjunto de economía mixta[48]. Este régimen evoca a los pisos ecológicos

---

[46] *Documentos de Sahagún,* n.º 1320 y n.º 1497.

[47] García Fernández, «Champs ouverts», p. 697; Rubio Pérez, «Estructuras agrarias y modelos», pp. 255 y ss.

[48] Gautier-Dalché, «L'étude du commerce», p. 346; Martínez Sopena, «El Camino de Santiago», p. 200 y ss.; Ladero Quesada, «Las ferias de Castilla», pp. 269-347; Fernández Mier y Pascua Echegaray, «Seminario "Paisajes de montaña y espacios pastoriles"», pp. 379-382. *Vid.,* para comparaciones, Martínez Sopena, «Foires et marchés ruraux», p. 64. Para antecedentes, véase Quirós Castillo *et al.*, «Arqueología», p. 480.

bajo control vertical que John Murra descubrió a través de las visitas coloniales en ciertas partes de los Andes[49]. Una complementación de ese tipo entre ecosistemas que lleva a que la competencia ceda su lugar a la interrelación simbiótica con especialización productiva se reitera en nuestro mundo contemporáneo[50].

El conjunto español que consideramos permitía combinar la productividad de dos áreas con distintas tradiciones de trabajo para configurar un único sistema que, si se acercó en eficacia al de Mesoamérica, debió de ser muy provechoso para sus usufructuarios[51]. Posiblemente lo fuera, ya que la producción diversificada enriquece la dieta, lo que debió de tener consecuencias en la demografía. Por otra parte, esas porciones culturalmente diferenciadas e interdependientes configuraban una producción rural extensiva que integraba mediante el comercio el trabajo calificado del burgo. Este último, a su vez, era parte de un patrimonio que se extendía de norte a sur a través de unos 150 kilómetros, propiedad determinada por un conjunto de derechos y, por eso, como dijo Boucheron refiriéndose al dominio medieval, su captación requiere del «puntillismo», en tanto su cartografía estaba constituida por enclaves destinados a recaudar tributos[52].

Si el mercado semanal era un eje del territorio económico circundante, en un nivel distinto se hallaba la feria anual. Desde el momento en que permitía intercambiar excedentes de los pisos ecológicos, era una bisagra que construía una región económica con combinadas fuerzas sociales y no sujeta a un funcionamiento accidental, ya que la perspectiva de comercialización periódica fijaba al excedente como un objetivo con abstracción de la exigencia señorial. Era entonces un excedente destinado a una relativa diversidad de consumo, y la verticalidad solo tenía un sentido geofísico (bajar de la montaña) ya que, en lo que atañe al régimen social, había complementación horizontal entre los dos ecosistemas. Es muy posible que, en ese equilibrio (en tanto era un comercio de

---

También las reflexiones de Wickham, *Community*, p. 216; *id.*, «Pastoralism and Underdevelopment», pp. 401-451.

[49] Murra, *El mundo andino,* pp. 85 y ss.

[50] Blom, «La diferenciación», pp. 96-110, sobre el sur de Noruega; Knutsson, «Dicotomización e integración», pp. 111-130, sobre el sur de Etiopía.

[51] Murra, *El mundo andino,* p. 132.

[52] Mínguez Fernández, *El dominio del monasterio;* Boucheron, «Représenter l'espace féodal», p. 63.

mutua conveniencia), se mantuviera un comportamiento ancestral[53]; si ello fue así, la feria expresaría la mercantilización de un antiguo trueque intracomunitario. Además, a ese fondo económico se le superpusieron tres circuitos: el que surgía de la peregrinación a Santiago de Compostela conectando Galicia con Francia a través de la *strata francisca* que era *via merchaderia,* el que proporcionaba la Reconquista como fuente de botín y la cada vez más importante circulación de bienes que por los puertos cantábricos conectó a España con Inglaterra y Flandes, vía que creció desde el siglo XIII[54].

Hubo casos similares. Así, por ejemplo, en la Alta Edad Media existieron dos Cataluñas, la de los Pirineos y la de la llanura, cada una con su originalidad, ya que, en la montaña, prevalecía el bosque y la ganadería con la consiguiente actividad silvopastoril, mientras que, en los valles, descollaba la cerealicultura y la vinicultura, estando estas grandes zonas ligadas por relaciones de complementación[55]. En Italia, la especialización productiva sin comercio presenta ejemplos prehistóricos y tempranos medievales, cualidad que también se dio en intercambios no comerciales de América[56]. En el centro de Francia, numerosas ciudades se formaron en el siglo XI alrededor de un mercado agrícola en el que desembocaban productos de la zona de influencia, y una pequeña urbe como Vézelay poseyó ferias vinculadas con la economía agraria regional[57]. Colonia tuvo una posición central en el tráfico del Rin, en las rutas terrestres que vinculaban el occidente con la parte nordeste de Europa y fue un mercado para los productos del valle del Mosa; Londres era un polo de distribución que conectaba Inglaterra con el continente; Toulouse, con un territorio adyacente en desarrollo, fue una sede condal en el eje de recorridos comerciales de larga distancia y estaba en ligazón con el tráfico a través del Garona, mientras que Laon estuvo en el meollo de una zona de elaboración de vino con conexiones comerciales[58]. Estas ciudades, situadas en

---

[53] Mínguez Fernández, «Moneda y áreas de circulación», p. 44, sobre los pagos.

[54] Bonnassie, *La Catalogne,* p. 178; Astarita, *Desarrollo desigual,* pp. 21 y ss.

[55] Bonnassie, *La Catalogne,* pp. 25 y ss.

[56] Toubert, «L'Italie rurale», pp. 95-132; Núñez Atencio y Dillehay, *Movilidad giratoria, armonía social.*

[57] Boulet-Sautel, «La formation de la ville», p. 367; Lestocquoy, «Vézelay», pp. 65-74.

[58] Keene, «Towns and the Growth», p. 60; Doehaerd, «Un paradoxe géographique», pp. 145-165.

una encrucijada de estratos productivos, importan para nuestro tema en tanto fueron también lugares de conflicto. Esto no se debió solo a la existencia de un poder que concitaba oposiciones sino también a que eran sitios de formación y comunicación de ideas.

Lo que se acaba de decir es un indicador más de que mercados, ferias y circuitos de dinero se adaptaron a la producción campesina y a la economía señorial. En Escocia en el siglo XII, por ejemplo, la moneda se usaba para el comercio y para pagar las rentas, monetización que surgió en el reinado de David I (1124-1153) de manera coincidente con el desarrollo del feudalismo[59]. Este paralelismo entre sistema económico feudal y moneda se ve en muchos lugares como, por ejemplo, en St Edmunds, que tuvo en la Baja Edad Media un mercado diario y una de las más importantes ferias anuales de Inglaterra[60].

HECHOS E INTERPRETACIONES

En la correspondencia entre señorío y ascenso mercantil, se obtiene una mancomunidad inversa a la que prevé el historiador smithiano dominado por la creencia de que el comercio siempre nace con la liberación de ataduras coercitivas. Quien está convencido de esa premisa no reconoce que el feudalismo creaba división social e intercambio porque cree que esos atributos llegaron desde el exterior. Pero el asunto requiere otras consideraciones.

Ese circulacionismo tiene su asidero en las *Crónicas de Sahagún*, donde se manifiesta que los artesanos eran de origen diverso: bretones, gascones, alemanes, ingleses, borgoñones, normandos, tolosanos, lombardos, etc., representación que complementan otras fuentes para localidades del área o lugares en los que el sistema se generó por difusión del feudalismo central, como fue el caso de Zamora[61]. Esas menciones de «francos» reflejarían al vendedor de los pies polvorientos *(pedes pulverosi)* de Pirenne que, en algún

---

[59] Mayhew, «Scotland: Economy and Society», pp. 112 y ss.

[60] Bailey, *Medieval Suffolk*, p. 58.

[61] *Crónicas de Sahagún*, cap. 13; García de Valdeavellano, *Orígenes de la burguesía*, cita en pp. 154 y ss., documento de 1092, de Jaca; *id.*, p. 142, Fuero del Arenal de Estella de 1188; Iradiel Murugarren, «El desarrollo del comercio y de la industria», pp. 508 y ss. y 515 y ss., procedencias de Gascuña, Poitiers, Poitou, Périgord, Montpelier, Provenza y Lombardía, a los que se agregaron astures, leoneses, gallegos y mozárabes.

momento, se radicó con sus libertades (o con su libertad) originando la ciudad y el capitalismo. En sustancia, no era muy diferente la idea que se habían formado los medievalistas de antaño sobre la creación del feudalismo por importación desde Francia. Estos conceptos se relacionan, a su vez, con el difusionismo que en antropología patrocinó Oswald Menghin y en historia constitucional Georg von Below y Fritz Kern, criterio por el cual se interpretó la creación de las ciudades como una línea sin quiebras desde un punto fundacional[62]. Esto es un desprendimiento del concepto de que las nuevas formas de vida y de cultura tienen siempre un único lugar de surgimiento (o a lo sumo, un número reducido de lugares) desde el cual (o desde los cuales) se generó su propagación. En este difusionismo, subyace un concepto de historia como acontecimientos que no pueden repetirse salvo por dilatación del centro por contactos o migraciones. Un concepto similar tuvo Lewis Morgan, quien, no obstante estar ubicado en una posición opuesta a Menghin, postuló que las instituciones se desarrollaron «from a few primary germs of thought»[63]. Esta convergencia abre otra sistematización.

Es indiscutible que se transmitieron técnicas (como el molino), ideologías (la de los tres órdenes) o religiones (cristianismo, islamismo). Pero, junto a esto, debe tenerse en cuenta que una formación económica y social genera análogas condiciones en distintos lugares sin que haya necesariamente un acercamiento físico entre poblaciones y sin que esto implique que haya existido una única fuente de evolución. Justamente, esa capacidad para generar parejas condiciones políticas o económicas sutura la divergencia entre evolucionistas y difusionistas en la medida en que las dos escuelas pueden amoldarse a determinados requerimientos explicativos, siempre y cuando tengamos la precaución de operar con el citado concepto de formación social gobernada por determinado modo de producción.

Esta consideración es pasible de ser aplicada al caso que nos ocupa, en la medida en que hemos observado que el asentamiento del artesano se dio en el proceso en que se imponía la lógica feudal, y el traslado de los francos a Sahagún o a cualquier otro lugar se

---

[62] Sobre esta concepción Ennen, *Frühgeschichte,* pp. 15 y ss.; Gordon Childe, *Progreso y arqueología,* p. 79.

[63] Morgan, *Ancient Society,* pp. 4 y 39.

inscribía en esa dinámica: no eran agentes exógenos, sino que eran parte de la estructura social del feudalismo. Es así como muchos migrantes franceses se instalaron en ciudades aragonesas, con lo cual no se quebraba el principio de trasladarse en un radio relativamente corto, habiendo, por supuesto, migraciones de francos hacia el interior de España, así como no debe atribuirse solo a gente de más allá de los Pirineos la denominación de francos (era una calificación que solía darse también a los catalanes) y, además, se arriesgó la hipótesis de que quienes llegaban de Francia a Sahagún serían principalmente de su parte meridional, aunque asimismo hubo emigración desde España a alguna ciudad francesa[64]. La situación se repitió en otros lugares. Por ejemplo, en el siglo X, en la Provenza hubo dos grupos, uno de poseedores autóctonos de tierras y otro de gente venida del norte («francos»), mientras que, en el siglo XII, Vézelay estaba poblado por gente de distintas procedencias y costumbres[65]. Quienes emigraban difundían prácticas, pero el éxito que tuvieron debe relacionarse (entre otras cosas) con que su lugar de radicación les resultaba familiar porque tenía rasgos similares al lugar de origen. Teniendo en cuenta esto, es preferible hablar de una doble corriente, como se observó en Oviedo[66]: el grueso de la migración provenía de los alrededores, mientras que debió de existir otra minoritaria y posiblemente calificada en el aspecto técnico proveniente de áreas más alejadas.

Ya se aludió a que la zona leonesa recibió el botín de la Reconquista. Este hecho alimentó en el historiador otra idea circulacionista que consiste en presumir que el aumento del tráfico monetario en el área leonesa del siglo XI se debió al flujo de monedas musulmanas y europeas y, especialmente, a la adopción del *morabetí* (almorávide) como medio de pago y unidad de cuenta[67]. Lo

---

[64] Además de los testimonios de Sahagún *vid. Documentos del condado de Barcelona,* n.º 272, año 1094; *Documentos de Sobrado de los Monjes,* n.º 2, año 955; n.º 6, año 966; *Documentos de Nuestra Señora de Valparaíso,* n.º 12, año 1195. También Le Goff, «The Town», p. 13; García de Cortázar, «El Camino de Santiago», p. 171; Suárez Beltrán, «El Camino de Santiago», p. 214; Martínez Sopena, «Los francos en la España», pp. 25 y ss.; *id.,* «El despliegue urbano en los reinos de León y Castilla», p. 34; Miranda García, «Algunas propuestas», pp. 174 y ss.; García Mouton, «Los franceses en Aragón», pp. 14 y ss.; Tena García, *La sociedad urbana,* pp. 163 y 451; Bartlett, *La formación,* pp. 239 y ss.

[65] Poly, *La Provence,* p. 54; Hugo de Poitiers, *Historia,* col. 1614-1615.

[66] Suárez Beltrán, *El Cabildo,* p. 47.

[67] Gautier-Dalché, «L'histoire monétaire», p. 45.

que esta interpretación deja de lado es lo que muestran determinadas correlaciones con validez para Europa occidental. Esas concordancias indican que el cambio estructural estaba detrás de la circulación porque, en la etapa de la sociedad de base campesina, el uso de la moneda para el comercio disminuyó o cesó por completo y solo reapareció gradualmente con el feudalismo y el surgimiento de excedentes comerciales desde la segunda mitad del siglo X[68]. El mismo proceso se dio en España y, en la región bajo la influencia del monasterio de Sahagún, se constata el empleo de productos de la economía rural como moneda antes del año 1000[69]. Con la reorganización del reino leonés, en las primeras décadas del siglo XI aumentó el tránsito de dinero, pero no había una única moneda: en el fuero de León se mencionaba la de la ciudad, *monete urbis,* y la del rey, *monete regie*[70]. Esto expresa que el equivalente general en metálico surgía de necesidades locales y que no venía desde el exterior a crear una nueva economía. Estos factores evidencian lo que la tesis monetarista y la concepción tipo Pirenne dejan de lado: la moneda funciona como moneda donde la economía la requiere, axioma que se constató también en Cataluña[71].

El comercio de prestigio y el gran mercader

En la Alta Edad Media los artículos de lujo, en especial textiles, que se usaban en España, provinieron de Oriente[72]. Desde la segunda mitad del siglo XI, aparecieron los paños del área galo flamenca, que coexistieron durante cierto lapso con los del Oriente, hasta que, desde 1150 aproximadamente, prevalecieron los europeos[73]. Los

---

[68] Spufford, *Dinero y moneda,* pp. 27 y 104 y ss.

[69] Sánchez Albornoz, «Moneda de cambio», pp. 15 y ss.; *Documentos de Sahagún,* n.º 18, año 919; n.º 11, año 910; n.os 14, 15 y 17, año 916; n.º 15, año 916; n.os 16 y 17, año 919.

[70] *Fuero de León,* códice de Oviedo, títs. 41 y 30, respectivamente.

[71] Bonnassie, *La Catalogne,* pp. 181 y 184 y ss.

[72] *Documentos de Sahagún,* n.º 527 año 1049, «casulla grecisca»; *Documentos de la catedral de León,* n.º 318, año 959, «genabe maurisca»; n.º 629, año 1002; n.º 924, año 1034; n.º 946, año 1036; n.º 1083, año 1052; Sánchez Albornoz, *Una ciudad.*

[73] *Documentos de las peregrinaciones a Santiago de Compostela,* n.º 76, p. 109, Arancel de los portazgos de Jara y Pamplona; Sánchez Albornoz, *Una ciudad,* apéndice; García de Valdeavellano, «El mercado», p. 348; Martínez Gijón, «La comenda», pp. 80 y ss.; *Documentos de Sahagún,* n.º 1581, año 1211; n.º 1627, año 1222.

importadores entonces llegaban al norte de la Península con los costosos tejidos que los cluniacenses necesitaban para su vestuario y sus ritos, consumo que, por otra parte, integró una buena porción del dispendio de la orden[74]. La feria de Sahagún, a la que iban mercaderes castellanos, leoneses y de otros reinos, ofrecería una buena oportunidad para ese tráfico[75].

En otro trabajo se abordó la problemática de estos bienes de prestigio, la sublimación de sus funciones en el ordenamiento social y el derivado fetichismo de su valor de uso[76]. De ese análisis ahora importa destacar que el comerciante de larga distancia remite a una persona que vivía del consumo del señor y de los privilegios que este le daba para convertirlo en un participante externo de su universo social. Esto permite entender que no lo hallemos entre los insurrectos de Sahagún, que eran artesanos consagrados a intercambiar sus elaboraciones con otros productores y con campesinos, aunque también contarían entre sus clientes al abad con su familia espiritual y, posiblemente, radique allí un freno al extremismo que asomó en las protestas[77]. Más allá de esos contactos, el artesano local no proveía de paños de lujo a la nobleza o a los prelados (que es donde se originaría la mayor parte del gasto de las clases altas), rasgo que se vinculaba con la débil especialización de los oficios de Sahagún[78]. Esa cualidad se alineaba en una regla más amplia porque, si bien la ciudad castellanoleonesa acogió una amplia gama de profesiones, nunca tuvo el grado de especialización del trabajo que se conoció en otros lugares, carencia que se vinculaba con una producción menos

---

[74] *Documentos de San Zoilo de Carrión,* n.º 14, año 1090; *Documentos de Sahagún,* n.os 1289 y 1310.

[75] *Documentos de Sahagún,* n.º 1320, año 1155.

[76] Astarita, *Desarrollo desigual.*

[77] Duby, *La Société,* p. 312, refiriéndose a los burgueses, decía: «ils savent que le sire est leur meilleur client».

[78] Sobre artesanos, *Documentos de Sahagún,* n.º 1618, año 1219: «domos quas habemus in Tendas». Productos de los que no se especifica su procedencia externa y que por consiguiente serían españoles en *Documentos de la catedral de León,* n.º 1069, año 1050; n.º 1083, año 1052. La gravitación del paño traído de otras áreas se relaciona con la poca importancia que tuvieron los tributos en telas; *vid.* De Hinojosa, «Notas inéditas», p. 18. Sobre especialización débil en Sahagún, compárese con Madrid en Época Moderna, *vid.* Nieto Sánchez, *Artesanos y mercaderes,* pp. 45 y ss. Los altos valores de los paños venidos de otros reinos en Astarita, *Desarrollo desigual.*

compleja[79]. Tampoco tuvo Sahagún una organización institucional como conocieron las ciudades pañeras de Europa. En el fuero de 1255, apenas se indicaron los puestos del mercado y las mesas de carnicerías y, si bien hubo una corporación de los oficios, fue suprimida[80].

Por otra parte, el gran traficante no tendría interés, si no mediaban otras causas, en desafiar a sus clientes (jerarquía de la Iglesia, alta nobleza secular o caballeros). La villa de Sahagún sería incluso un buen lugar para el comercio de lujo, por el cenobio, la nobleza que asistía al culto y las estancias periódicas del rey con su corte. Tampoco tenía razones para rebelarse contra el poder político que lo protegió, como hizo Alfonso VI al declarar en el fuero de Sahagún que los burgueses, al vivir de sus mercaderías, necesitaban desplazarse por diversas tierras, y prohibió que fueran prendados[81]. Algo similar se constata en Vézelay, villa en la cual, si bien se detecta a algún mercader en las sublevaciones contra el abad, la preocupación central de sus burgueses era la economía rural, sin desconocer que los derechos de tránsito y venta de mercancías tendrían su influjo en el malestar como sugieren los conflictos que, por ellos, se originaban entre los condes de Nevers y los monjes[82]. En suma, el gran comerciante permanecería al margen de las insurrecciones, siempre y cuando no se presentaran situaciones políticas o institucionales lo bastante traumáticas como para obligarlo a luchar. Además, cuando Alfonso VII concedió una feria anual a la villa, no se opuso al comercio. A quienes concurrían a la feria provenientes de cualquier rincón del mundo les acordó los recaudos usuales de la época: seguridad para personas y mercaderías junto a la prohibición de que fueran prendados, excepto si eran deudores o fiadores[83]. Las mismas garantías se reiteraban en 1195 cuando la feria se

---

[79] *Crónicas de Sahagún,* cap. 13, mención de herreros, carpinteros, sastres, peleteros, zapateros y escutarios. En otros documentos, pertenecientes a la villa o a su entorno rural, mención de carniceros, herreros, alfayates y poco más. Nieto Sánchez, *Artesanos y mercaderes,* pp. 35 y ss., ofreció comparaciones instructivas: en París, en 1268, se citaron 101 oficios y, a finales de ese siglo, 448; en Madrid, ciudad de rango medio, en 1447-1482 se citaron 65 oficios y, en 1498-1502, 76. También *Ordenanzas de la seda.* Un panorama histórico en Partearroyo, «Los tejidos de Al Andalus», pp. 58-73.

[80] *Documentos de Sahagún,* n.º 1752.

[81] *Documentos de Sahagún,* n.º 823, fuero 1085.

[82] Lestocquoy, «Vézelay», pp. 65 y ss.; Hugo de Poitiers, *Historia,* col. 1595 y ss.

[83] *Documentos de Sahagún,* n.º 1320, año 1155.

redujo a 15 días continuos después de la fiesta de Pentecostés[84]. Ese estímulo lo aplicó también el obispo de Santiago de Compostela otorgándole al mercader una protección similar a la que daba a los peregrinos, ambos proveedores de su riqueza[85]. También hubo allí decretos del poder secular: en 1096, el conde liberó a los mercaderes de la toma de prendas y, en 1120, la reina Urraca los eximió del pago de portazgo en todo su reino[86]. Por otra parte, ni en el fuero de Sahagún de 1085 ni en ninguna otra escritura se les impedía establecer los valores de lo que vendían y, contrariamente a lo que sostuvo Reyna Pastor, nada les coartaba manejar los términos de intercambio. Esa libertad respondía a una razón estructural, dada por la propiedad privada del capital dinero que se volcaba en el comercio, como mostró la nula eficacia que tuvieron las ordenanzas con las que muchos años después la monarquía pretendió fijar precios máximos[87].

La indicada falencia de la tesis de Reyna Pastor y de otras similares surge, en último término, de la complejidad con la que estaba cubierto su vínculo con el señor. Esa complejidad derivaba de actividades con lógicas diferenciadas en la medida en que una se destinaba al lucro y otra al consumo, representando al mismo tiempo el señor una dualidad contradictoria para el comerciante, porque al autorizarlo lo obstaculizaba con impuestos a la compraventa. También el mercader representó para el señor una análoga situación paradójica porque, si bien le proveía de bienes para su estatus y por eso lo necesitaba, se apropiaba de parte de su renta por vía de un intercambio de no equivalentes[88]. Estas contradicciones se desplegaban entonces en la mutua interdependencia de las dos clases, porque ni los aristócratas podían prescindir del gran comerciante ni este podía existir sin el consumo aristocrático, como muestra la secular convivencia de estas dos clases. No obstante, esa interdependencia no impedía los choques surgidos de las oposiciones mencionadas o de algún desafuero, como sucedió en Colonia en 1074, según tendremos ocasión de ver. Conflictos por el honor o el estatus sobreponiéndose al interés económico inmediato se

---

[84] *Documentos de Sahagún,* n.º 1497, año 1195.

[85] *Historia Compostelana,* col. 988.

[86] Fletcher, *Saint James's Catapult,* p. 184.

[87] *Crónicas de los reyes de Castilla,* «Crónica de Alfonso X», p. 6.

[88] Astarita, *Desarrollo desigual.*

repitieron en otras ocasiones con artesanos en estado de rebeldía, situación que nos alerta contra la conversión del análisis sobre determinaciones económicas en economicismo[89].

Estas elaboraciones sobre el protagonista de la lucha comunal tienen otros sustentos en las fuentes. En Sahagún solo con insurgentes alejados del gran comercio es explicable el rechazo que, según las *Crónicas,* manifestaron los burgueses hacia los ornamentos atesorados por los monjes, y no dudaron en saquear esos objetos de lujo entre los que estaban los vestidos y los vasos de plata del abad[90]. El cronista, escandalizado por el tratamiento poco reverencial al que eran sometidos los objetos sagrados, aludió a quienes los manipulaban con una expresión que, al descalificar, nos informa. Están acostumbrados, decía, «a tratar las pieles de los corderos», referencia a menestrales tonificada por la mención de sus manos «sucias» y de las herramientas de sus «artes e ofiçios»[91]. Puede aducirse también que, en una de las alternativas del conflicto, los burgueses juraron fidelidad al abad, lo que fue abortado por la violencia. Se aclaraba en las *Crónicas* que, hasta la interrupción, habían cumplido con el acto 120 vecinos, número que nos aleja de un selecto grupo de mercaderes de larga distancia. Esos habitantes del burgo no eran más que vasallos del abad y, como otros moradores de las ciudades del Camino de Santiago, no tenían prerrogativas legales[92]. Esto indica que, durante un largo periodo, muchas urbes con actividad artesanal y comercial se volcaron más hacia las relaciones con sus alfoces que hacia el negocio «internacional». Por ejemplo, recién después de mediados del siglo XII, Barcelona obtuvo beneficios de su comercio externo y la burguesía de Laon se enriqueció con la producción del vino de su territorio, lo que le permitió disponer de un respaldo en la rebelión del siglo XII contra el obispo[93].

---

[89] Danvila y Collado, *Historia,* I, p. 267, Pedro Mártir de Anglería (1457-1526), carta del 10 de febrero de 1520: daba cuenta del contenido social de la protesta de las Germanías, es decir, de artesanos en proceso de ascenso social, y hacía referencia a que los nobles contra quienes se dirigían las acciones eran sus clientes.

[90] *Crónicas de Sahagún,* caps. 52 y 59.

[91] *Crónicas de Sahagún,* cap. 50.

[92] Ruiz de la Peña, «Repoblación y sociedades urbanas», pp. 290 y 291; en el fuero que Oviedo recibió de Alfonso VII en 1145, se establecía que todo poblador se acogiera al derecho local pagando el fuero debido.

[93] Keene, «Towns and the Growth», pp. 53 y ss.; Doehaerd, «Un paradoxe géographique», pp. 145 y ss.

Esto asimila las actividades secundarias y terciarias de la villa de Sahagún al régimen que Rodney Hilton describió para ciudades inglesas bajo potestad de los feudales[94]. Según Hilton, si se consideran las rentas de las casas y los derechos banales, esas urbes deben ser entendidas con las mismas categorías que se emplean para un señorío rural. Un concepto similar expresó Duby sobre los habitantes de los burgos de Mâconnais: «tenanciers pour la plupart, les bourgeois sont aussi au XIe siècle en grande partie des serfs», y, para el área oeste de Francia (Bretaña, Maine, Anjou y la Turena), en el siglo XII se postuló que artesanos y comerciantes estaban sometidos a los gravámenes del señorío[95]. Algo equivalente regía en otras ciudades[96].

De hecho, lejos del gobierno urbano independiente del que habló Pirenne, el señor de Sahagún definía por fuero en 1085 a los pobladores como vasallos que debían servirlo «in submissione et humiliate plena», quedando sus solares obligados al pago de censo anual[97]. La potestad que ejercía sobre la persona confinaba al vecino a la posición de tenente, lo que anulaba su capacidad de transferir su posesión libremente, expresándose incluso que era un «prestimonio». Con esa fusión de autoridad y patrimonio, se manifestaba dominio sobre la persona y derecho al excedente producido por su trabajo, revelándose en esa sujeción la servidumbre. El concepto se refiere a una posición de no libertad y de no esclavitud configurada por restricciones sobre un productor que no era un objeto (como el esclavo), sino que tenía las cualidades de una persona. La misma palabra «solar» que designaba las residencias del burgo establecía un paralelismo con unidades agrarias[98], y la coincidencia con un dominio agrario podía incluso ser total, como mostró la abadesa de Grandefes imponiendo a su aldea de Quintanilla del Páramo el señorío con el sencillo recurso de otorgarle el fuero de Sahagún[99].

---

[94] Hilton, «Las ciudades», pp. 106-122.

[95] Duby, *La Société*, p. 272; Pichot, «Réflexions sur la stratification sociale», p. 149.

[96] Derville, «Les origines des libertés», pp. 195 y ss.; Ennen, *Frühgeschichte*, pp. 113 y ss.; Salrach, «Orígens i transformacions de la senyoria», p. 51.

[97] *Documentos de Sahagún*, n.º 823, fuero de 1085.

[98] *Documentos de Sahagún*, n.º 867, año 1090; n.º 873, año 1091; n.º 720, año 1073; n.º 721, año 1073.

[99] *Fueros del reino de León*, n.º 37, año 1173.

Se concluye que esos burgueses eran, ante todo, los habitantes del burgo con independencia de su estatuto personal[100]. Así aparece la palabra en alguna concesión dada «burgensibus Sancti Facundi» en su generalidad («clericis uidelicet et laycis»), o bien haciendo referencia a quienes se distinguían del resto de moradores del coto[101]. Esto lleva a reconsiderar la concordancia entre la palabra «burgo» y la situación que designaba. No solo en muchos casos adquiría una connotación que en nada se asemejaba a los enclaves urbanos, sino que también pudo designar un ámbito que se situaba en su polo opuesto. El lugar donde el ermitaño santo Domingo instaló en la segunda mitad del siglo XI una hospedería fue denominado, por lo menos desde el año 1140, «burgum beati Dominici»[102]. En algún otro relato, la palabra denota un estadio inferior al de ciudad. En un privilegio a Santiago de Compostela, el papa Pascual II explicaba que ese lugar fue primero un burgo *(villa burgensis)* y más tarde un municipio; solo a partir de ese momento, fue trasladada la catedral episcopal que antes había estado en Iria[103].

Una vez más, lo que se ve en España se constata en otros sitios europeos. Una investigación realizada sobre 23 ciudades de Flandes reveló que la palabra «burgo» podía referirse a un sitio fortificado o a un hábitat no fortificado, en general a una ciudad, a veces a una de sus partes, aunque también había burgos rurales[104]. La misma polisemia se ve en otros lugares en los que la locución se aplicaba a pequeños asentamientos, a una calle o a un suburbio, y, en ninguna de las lenguas de la Europa feudal, se distinguía claramente la ciudad del pueblo[105]. En gran parte esto sería un derivado

---

[100] Los nobles podían tener residencias en el burgo y, aunque no eran designados como burgueses, ello puede ayudar a pensar en la amplitud social. *Documentos de Sahagún,* n.º 1070, año 1101; el conde Pedro Ansúrez y su esposa cedían al monasterio casas que tenían en la villa. También *Documentos de ciudades belgas,* n.º 11, año 1066, privilegios dados por el obispo a Huy: tít. 4: «se aucuns reclaime un bourgois de Huy comme son sierf, i le doit ravoir si le preuve y estre tal».

[101] *Documentos de Sahagún,* n.º 1219 año 1125; *id.,* n.º 1193, año 1116, carta del papa al abad Domingo: «burgenses [...] et [...] eos omnes qui infra cautum [...] habitant».

[102] Escritura citada en García de Valdeavellano, *Orígenes de la burguesía,* p. 150.

[103] *Historia Compostelana,* col. 133, CXXI Didaco episcopo Compostellano (31 de octubre de 1104).

[104] Derville, «Les origines des libertés», p. 196.

[105] Bloch, *La sociedad feudal,* II, p. 90; Ammann, «Vom Städtwesen Spaniens», p. 127; Morris, *Churches in the Landscape,* p. 169; Britnell, *The Commercialisation.*

de los siglos VI y VII, cuando había villas penetradas por el campo y, en consecuencia, con un espacio no uniforme[106]. Fue un paisaje que perduró. En el siglo X y comienzos del XI, el ejido acordonaba a ciudades como León y Cea e incluso las invadía con tierras afuera y adentro de las puertas, reproduciéndose parcialmente ese dibujo de la Temprana Edad Media: podía existir alguna *villa* (una unidad de producción agraria) y el mercado estaba junto a una corte (un espacio rural), o había una corte con sus casas junto al mercado[107]. Simultáneamente, los tenderos podían establecerse fuera de los muros de León («in ciuis Legionis, foris murum»)[108]. La arqueología confirma lo que se detecta a través de los documentos, ya que los hallazgos de León de los siglos IX y X hablan de una ciudad «organizada en islas con amplios espacios verdes, y con una especialización funcional en relación con la ubicación de los distintos espacios de poder»[109]. La misma interpenetración entre campo y ciudad se denota en Burgos, Barcelona, Roma y otros núcleos[110]. Es el paisaje que entregaba Sahagún en el siglo X y en las dos centurias subsiguientes (rasgo que era pronunciado en las urbes monásticas), aunque debería notarse una diferencia, ya que hacia el año 900 las tierras no cultivadas en el centro urbano evidencian, a través de las escrituras, tener un peso que luego decrecería[111]. Confirma ese paisaje el relato de Mohamed Al-Idrisi (*ca.* 1100-*ca.* 1165), para el cual la ciudad era más parecida a una for-

---

[106] La Rocca, «El espacio urbano»; Racine, «Communes, libertés», p. 32.

[107] *Documentos de Sahagún,* n.º 64, año 937; n.º 315, año 983; *Documentos de la catedral de León,* n.º 109, año 936; n.º 311, año 959; n.º 416, año 972; n.º 426, año 973; n.º 512, año 986; n.º 520, año 897; n.º 525, año 989; n.º 533, año 990; n.º 529, año 990; n.º 545, año 990; n.º 554, año 992; *id.,* n.º 571, año 995; *id.,* n.º 586; n.º 617, año 1002; n.º 618, año 1002; n.º 731, año 1014; n.º 639, año 1004; n.º 646, año 1005; n.º 666, año 1007; n.º 672, año 1008; n.º 697, año 1011; n.º 706, año 1012; n.º 739, año 1015; n.º 791, año 1022, n.º 815, año 1025; n.º 825, año 1026; n.º 831, año 1026; n.º 849, año 1029; n.º 917, año 1033; n.º 921, año 1033; n.º 953, año 1037; n.º 979, año 1039; *Documentos de Eslonza,* n.º 39, año 1075; n.º 112, año 1191; n.º 115, año 1193.

[108] *Documentos de la catedral de León,* n.º 982, año 1039.

[109] Azkarate Garai-Olaun y Quirós Castillo, «Arquitectura doméstica», p. 14.

[110] *Documentos de Cardeña,* p. 73; *Documentos del condado de Barcelona,* n.º 8; n.º 125, año 1081; n.º 16, año 1085; n.º 181, año 1087; n.º 183, año 1087; n.º 588, año 1126; n.º 751, año 1139; Hubert, *Espace urbain et habitat à Rome;* Lopez, «Of Towns and Trade», p. 36; Parisse, «Metz, capitale d'Austrasie», p. 73; Tait, *The Medieval English Borough,* pp. 8 y ss.; Boucheron, Menjot y Boone, *La ciudad medieval,* pp. 25 y ss.

[111] *Documentos de Sahagún,* n.º 18, año 919; n.º 278, año 974; n.º 1421, año 1185; n.º 1486, año 1194; n.º 1626, año 1221; n.º 1696, año 1244; n.º 1866, año 1291.

taleza populosa[112]. Hacia 1500 otro viajero, Antonio de Lalaing, tampoco retenía una imagen urbana de Sahagún y, a finales del siglo XVIII, su actividad, con unos quinientos vecinos, seguía girando alrededor del labrantío[113]. Esto se debió a que la ciudad se generó en un ámbito rural y nunca sobrepasó su formato inicial, siendo esta una característica repetida en enclaves de ese tipo[114]. Entre muchos puede citarse a St Albans, a unos 35 kilómetros de Londres, o a Cambridge, para hablar de núcleos que conocieron su lucha comunal[115].

Por último notemos que el concepto de dualismo ciudad y campo se debe emplear para marcar el contraste entre el centro del poder, del mercado y de las artesanías, por una parte, y el alfoz que lo circundaba por otra. Esto significa que no se utiliza esta noción en el mismo sentido en que la empleó el antiguo teórico dualista que habló de economía natural y economía monetaria[116]. Es, en realidad, difícil saber cuáles eran ciudades o aldeas en ese régimen, situación que también se daba en un lugar con manufacturas tan desarrolladas como las del centro y norte de Italia a finales del siglo XIII, lugar donde muy pocas comunidades tenían una economía exclusivamente rural, sino que también tenían mercaderes y artesanos y, por eso, en la historiografía italiana a esos núcleos se los designó como *centri minori* o *quasi città*[117]. Las ciudades de Flandes tampoco habían abandonado en la primera mitad del siglo XII su impronta rural[118].

No obstante, las diferencias entre campo y ciudad existían y, en gran parte, se exploran en esta obra, pero no como oposición tajante. Teniendo en cuenta esto, la ciudad debería definirse en esta época ante todo por constituir un centro de poder (que podía adoptar una forma y una funcionalidad religiosa, como Sahagún o Vézelay, o más directamente gubernativa secular, como León o París), e instauraba por esa gravitación un ordenamiento político. Era, en consecuencia, el lugar de la escritura, del gobierno, de la concen-

---

112 Al-Idrisi, *Descripción de España,* p. 210.

113 De Lalaing, *Descripción,* pp. 448 y ss.; Escalona, *Historia.*

114 Britnell, «The Towns of England and Northern Italy», p. 23.

115 Maitland, *Township and Borough,* pp. 55 y 99 y ss.

116 Cfr. Goetz, «Frühmittelalterliche Grundherrschaften», p. 81.

117 Pinto, «Bourgeoise de village», p. 93.

118 Dhondt, «Solidarités médiévales», p. 554, según la impresión que extrajo de Galberto de Brujas.

tración de las rentas, del dinero y del mercado[119]. Esto matiza, corrigiéndola parcialmente, la idea de Hilton de equiparar determinados burgos con las aldeas, aun cuando nos previene contra la concepción pirenniana. Además, la presencia del campo en ese centro urbano tan poco urbanizado le debía de recordar a los *cives* su conexión con el entorno y que sus problemas con el señor eran similares a los de otros dependientes. Observemos ahora el mercado.

Ante todo, debe tenerse en cuenta que ese derecho político que se ejercía sobre el individuo impregnaba todas las prácticas, y aun las que historiadores liberales creyeron disolventes del señorío. Los conflictos alrededor del comercio adquirían un significado acorde con esta determinación. En el fuero de Sahagún del año 1085, se estableció que los monjes podían vender su vino sin competencia y tenían prioridad para comprar paños, pescado y leña[120]. Esa cláusula sobre el vino no conmovía al gran comerciante del paño, pero las viñas que se mencionan en el archivo monástico revelan que eran muchos los pequeños productores que competirían con el vino del cenobio. Como comparación, puede tomarse el conflicto que se generó en 1305 entre el monasterio de Sobrado de los Monjes y el concejo de la Coruña porque los vecinos de este último impidieron que los monjes acopiaran vino en la villa y lo vendieran[121].

Las otras disposiciones sobre franquicias en las compras afectaban a los consumidores y no a los comerciantes. Cada una de ellas tendría su razón. El privilegio para comprar paños debió de relacionarse con desplazar a la nobleza secular del mercado ante un bien relativamente escaso. El que alude al pescado fresco protegía la compra de un producto que tampoco abundaba y que su adquisición suscitaba tensiones, como se deduce por comparación de conflictos del siglo XII que luego se estudiarán. La compra de leña se relacionaba con lo que se acaba de enunciar y, asimismo, supera su significado. Ese mayor alcance se relacionaba con que el monasterio impuso, en 1085, el uso obligatorio de su horno y originó un choque precursor del gran movimiento. La circunstancia permite imaginar que esa ventaja de mercado aseguraba el suministro del horno monástico.

---

[119] Cfr. Ennen, *Frühgeschichte*, p. 19.

[120] *Documentos de Sahagún*, n.º 823, fuero de 1085.

[121] Pallares Méndez, *El monasterio de Sobrado*, p. 238.

El posterior fuero de 1152 confirma que las condiciones que habían regido en el mercado causaron intranquilidad entre el monasterio y los pequeños productores. Es elocuente que Alfonso VII otorgara ese segundo ordenamiento para terminar con la larga disputa entre los señores y sus vasallos, y confería a estos la dispensa para comerciar pan y vino[122]. Indudablemente, la cuestión se planteaba con campesinos y artesanos que vendían parte de sus rendimientos. Un mandato de Fernando III de 1231 indica un conflicto del mismo tenor a todas luces rutinario. En esa escritura se refleja que no todos los que concurrían al mercado semanal pagaban el portazgo y, por la advertencia monárquica, se deduce que la transgresión debió de ser bastante amplia[123].

PRODUCCIÓN MERCANTIL SIMPLE

Estos atributos, y los que presentaban urbes de Flandes, Brabante o Italia en el periodo tardomedieval[124], pueden reformularse en sintaxis estructural.

En el caso tipo Italia y Flandes, tenemos una combinatoria de dos modos de producción: por un lado, estaba la forma feudal de producción con predominio rural; por otro lado, estaba el modo de producción mercantil simple con radicación urbana, con alto grado de autonomía y con proyecciones sobre el campo circundante.

En el caso tipo Sahagún, es decir, el que se corresponde con un burgo rural o con aldeas, la manufactura no lograba autonomía, no se despegaba del régimen agrario señorial y no pasaba de ser una parte integrante del mismo. Su fisonomía se asemejaba a la que Hilton planteó sobre la ciudad integrada en el señorío o a la de Mumford, que dijo que formaba parte del campo[125]. Pero esa debilidad de las manufacturas que, en parte, indiferenciaba al burgo con la aldea no impidió que surgiera un sistema de producción mercantil simple configurado por talleres urbanos en relación con emprendimientos rurales. Se verá luego este concepto, pero se lo

---

[122] *Documentos de Sahagún,* n.º 1314, fuero de 1152, «Et homines Sancti Facundi uendant panem suum et uinum, per mensuram rectam quando uoluerint».

[123] *Documentos de Sahagún,* n.º 1666, año 1231.

[124] Blockmans, «Space in the Low Countries»; Cherubini, *Signori, contadini, borghesi.*

[125] Hilton, «Las ciudades en la sociedad feudal», pp. 106-122; Mumford, *La cultura de las ciudades*, p. 36.

adelanta ahora para una primera caracterización de la elite artesana campesina de un lugar como Sahagún.

En el caso tipo Flandes o Italia, las condiciones económicas facilitaron la autonomía política relativa e incluso absoluta de sus oligarquías urbanas, y hubo ciudades que no aceptaron ninguna autoridad superior. En el caso tipo Sahagún, la fuerza del señorío impedía esa libertad e incluso por momentos cualquier libre decisión. No se planteaba allí una conexión ciudad campo como relación entre feudalismo y modo de producción mercantil en la medida en que este último sistema no tenía una concentración densa en el burgo, sino que se componía de partes dispersas que, aun así, generaban circulación de mercancías, relaciones asalariadas y acumulación de riquezas. Los caracteres de ese dominio señorial se expresaron en el fuero de 1085, texto en el que el abad reforzó sus prerrogativas por sobre las disposiciones que había dado el rey[126], y la norma fue la partida de nacimiento del burgo aun cuando su vida se había iniciado con anterioridad. Detrás de todo esto estaba la percepción del cronista que contaba la historia marcada por la rebelión de los burgueses[127]. Las circunstancias que rodearon a su elaboración (que no necesariamente debían coincidir con el de la redacción) no dejaron de ser un punto de confluencia. Con el acuerdo entre Alfonso VI y Gregorio VII para introducir a Cluny en España a través de Sahagún, y la reforma litúrgica (cuestión que se verá más adelante), culminaba la fusión del monasterio en la totalidad feudal; ese era también un máximo de esplendor que llegaba con la reproducción ampliada del sistema.

El fuero en el que se establecía la dependencia del burgués contribuía a la estabilidad del espacio, en tanto el señor habría alentado el agrupamiento de los vasallos y, en nuestra zona, se rastrea alguna práctica en esa dirección. Por ejemplo, en 1028 Oveco Orbitaz y su mujer donaban al monasterio una población que habían realizado en Valdemora, lo que permite suponer una atracción de pobladores antes dispersos[128]. Pero, aun cuando los monjes agruparan pobladores, ello habría sido un acto secundario; además, ese acto solo podía realizarse cuando ya se disponía de mando político y la aglomeración alrededor del monasterio era un hecho.

---

[126] Barrero García, «Los fueros de Sahagún», pp. 385-597.

[127] *Crónicas de Sahagún,* cap. 2.

[128] *Documentos de Sahagún,* n.º 422, año 1028.

RECAPITULACIÓN

Ahora puede afirmarse que Alfonso VI transformó en *bonam villam* un asentamiento que ya existía y, solo cuando el burgo cobró importancia junto al señorío y como uno de sus efectos, los monjes solicitaron su consagración legal. Esa fundación jurídica fue luego transmutada por el cronista en fundación material. El conflicto del siglo XII se ubicó entonces en el desarrollo del feudalismo; no se correspondió con la fase inicial de ese sistema. Los primeros vecinos debieron de estar sujetos a obligaciones para con el cenobio, en un principio voluntarias, usuales en la sociedad de base campesina, que luego se transformaron en rentas, aunque estas tuvieron seguramente una etapa de índole contingente, exigiéndose de acuerdo con situaciones concretas (como pudo ser la construcción de la iglesia), y, solo en una etapa posterior, se habrían impuesto obligaciones fijas que se escribieron en el fuero[129]. Definitivamente, las ciudades no escapaban de la lógica feudal ya que no solo tributaban sus habitantes, sino que también podían incorporarse al régimen vasallático[130]. Lo importante es distinguir en esa feudalidad posterior al año 1000 lo que era nuevo sin caer en el concepto de que esa ciudad, por sí misma, planteaba un hecho revolucionario.

---

[129] La evolución monacal no habría sido diferente de la condal. *Vid.* Astarita, «Prácticas del conde», pp. 25-52.

[130] *Documentos del condado de Barcelona,* n.º 380, año 1108, acuerdo entre el rey de Aragón Alfonso I y el conde Bertran de Tolosa i Rodés: este cedía Rodés, Narbona, Béziers, Agde, Tolosa, Cahors, Albi y Carcasona, ciudades que retenía como feudo y cedería cuando el monarca lo solicitara («rex donavit ad illo comité don Bertran totas istas honores supradictas quod illas teneat per suam manum et per suum fevum»). *Id.,* n.º 439, *ca.* 1112; n.º 718; Ramón Berenguer IV, conde de Barcelona, daba en feudo a Guillem de Montpeller Tortosa con su territorio a cambio de vasallaje («Donat namque iamdictus comes Raimundus prephato fideli suo Guillelmo de Monte Pessulano per fevum civitatem Tortuosam, cum omnibus terris et castris [...] ut sit fidelis eius et amicus per fidem, sine malo ingenio». *Id.,* n.º 852 y n.º 866.

11. Burgueses y ministeriales

Sociología del conflicto

Como ya se adelantó, la primera manifestación de descontento de los burgueses facundinos surgió de su oposición al horno del monasterio reivindicando el uso de sus propias cocinas, lo que les fue concedido en 1096[1]. A ese descontento, que ya nos sitúa en una economía del consumo, se agregó otra tensión cuando los monjes privaron a los vecinos de aprovechar el bosque y una rama del *saltus* justificaba la inspección judicial del hogar[2]. Para cualquier economía familiar recoger y aprovechar lo que la naturaleza daba era un insumo vital revelando un formato doméstico antes que burgués (en el sentido actual de la palabra), caracterización que coincide con las menciones del cronista[3]. Como en otras ciudades, esos burgueses no eran agentes de una economía lucrativa, sino que eran habitantes del burgo cuyo afán primero era el sustento[4]. Se iluminan ante el análisis con el conflicto por el horno cuando pedían reemplazar el del monasterio por el propio. El arreglo al que se llegó en absoluto afectaba al señorío. Este estaba bien establecido, y sus cualidades se afirmaron con el fuero de mediados del siglo XII. Esa norma ayuda a observar las circunstancias[5].

Confirmaba, ante todo, el derecho del abad. Todos los habitantes se sometían al fuero, y cada solar abonaba el censo, tributación

---

[1] *Documentos de Sahagún,* n.º 974, año 1096.

[2] *Documentos de Sahagún,* n.º 823, fuero de 1085.

[3] Recolección en *Documentos de la catedral de León,* n.º 285 año 955: *Crónicas de Sahagún,* cap. 13: herreros, carpinteros, sastres, peleteros, zapateros y escutarios.

[4] García de Valdeavellano, *Orígenes de la burguesía,* cita en pp. 154-155; en un documento de 1092, de Jaca, donación del rey Sancho Ramírez, se expresaba que podía venderse la propiedad «ad merkadante aut ad burzes»; es decir, se distinguía al burgués del comerciante; Keene, «Towns and the Growth», p. 48.

[5] *Documentos de Sahagún*, n.º 1314, fuero de 1152.

que se adaptaba a unidades de residencia y producción gobernadas por la familia nuclear. Se ve sobre esto una mejora con respecto al fuero de 1085, lo cual sería un resultado de la lucha social. En el del siglo XI, si alguien compraba una heredad y la acoplaba a la que ya tenía, debía dar dos censos y, si ensamblaba varias, daba censos en proporción a las que había unido; de la misma manera, si vendía fracciones, quienes las ocuparan tributaban por cada parte, disposición que también tuvieron dominios de otros lugares que, al igual que Sahagún, conocieron la revuelta comunal[6]. Por el contrario, en el fuero del siglo XII, si un solar se fraccionaba, debía dar un solo censo y, si se reunían varios solares o porciones en una sola unidad, de modo que no quedaran separados por un camino o por una posesión ajena, daban un solo censo[7]. Esto favorecía al sector más rico, situación que se repitió en otros lugares[8]. Con esta forma se correspondía el *furnage*, tributo que, según el fuero de 1152, debía darse anualmente por el derecho a cocinar en el horno propio. La confirmación de la dispensa de usar el horno del monasterio afianzaba a la casa. Los gravámenes, en general, indican una fusión de derechos dominicales y jurisdiccionales, implantándose la renta como una exacción unitaria.

La norma del siglo XII aportaba otras novedades, y es posible que a ellas se refiera la denominación de fuero bueno que, lejos de debilitar al señorío, denota su madura implementación[9]. Por una parte, se consolidaba la autonomía relativa de la unidad doméstica, y cada casa aseguraba su horno y su cocina[10]. Esas unidades admi-

---

[6] *Documentos de Sahagún,* n.º 823, fuero de 1085: «Qui emerit censaatum solum et cum suo copulauerit duos census dabit; et si multos in unum coagulauerit, multos dabit; de unum si unum aut multos per venditionem fecerint, quantas partes fecerint, tantos solidos dabunt qui in eis habitaverint». Hilton, «Los movimientos campesinos», p. 45; una instrucción para el administrador del dominio de St Albans establecía que no se le dieran varias tierras a un solo hombre y, si un hombre tenía varias tierras, debían dividirse. Los dependientes de St Albans combatieron esta política durante el periodo anterior a la revuelta de 1381.

[7] *Documentos de Sahagún,* n.º 1314, fuero de 1152: «si ununm solare fuerit diuisum inter homines [...] dent singulos census; et quot solares uel rationes simul coadunati fuerint [...] dent unum censum».

[8] Fuero de Teruel, cap. 17.

[9] *Documentos de Sahagún,* n.º 1314, fuero de 1152: «confrigimus illos malos foros qui erant in ueteri carta».

[10] Hornos como parte de la casa en *Documentos de Sahagún,* n.º 1625, año 1221; n.º 1627, año 1222.

tían mal el gravamen centralizado, y el rechazo a la cocina señorial tenía su equivalente en la resistencia a los servicios de trabajo del campesinado, lucha social que no podemos tratar aquí pero que fue muy extendida en el área septentrional hispánica y, en general, en todos los lugares en los que se implementaron servicios personales. También, y en el mismo sentido, la relativa licencia de comercio que se daba a mediados del siglo XII se contraponía al monopolio para la venta del vino que se había adjudicado al monasterio en el primer fuero[11]. Otro derecho banal de 1085, que se refería a que nadie podía comprar paños, pescado fresco y leña para los hornos cuando los monjes así lo desearan, fue eliminado en el siglo XII. Estas disposiciones también favorecían al sector pudiente del burgo, el más vinculado con el mercado.

EL FUERO Y LA DEPENDENCIA FEUDAL

Estas cualidades económicas del fuero de 1152, en el que además se reconocía al concejo, llaman a reconsiderar el supuesto vínculo entre comunas y desaparición de la servidumbre que vio el historiador de otros momentos. Esta pareja, que puede considerarse como un secuela del proverbial aforismo de que «el aire de la ciudad hace libre», aún hoy es vista por quien no conoce más que discretamente el feudalismo como una disolución de ataduras que llevaría a la compraventa de fuerza de trabajo. Pero esa frase, que ya estaba en boga durante la Edad Media, puede realmente ser solo atribuida a lo que se trató sobre los *servi* fugitivos. En esas circunstancias, la palabra que denota la condición social tenía un significado bastante preciso, ya que designaba al esclavo de tipo antiguo que, emplazado en una aglomeración urbana inicial, cambiaba sus condiciones de vida y de trabajo conservando su estatuto legal. Esa inserción ayudaba a que, con el tiempo, se equipararan esos dos polos, de situación económica y de situación jurídica, de un individuo que había dejado de ser *de facto* propiedad absoluta del amo para convertirse en propiedad relativa del señor. Su persona ya no era una mercancía, sino que estaba bajo servidumbre, en

[11] *Documentos de Sahagún,* n.º 823, fuero de 1085: «Cum monachi suum uinum uendere uolerint, alius in uilla non uendat»; n.º 1314, fuero de 1152: «Et homines Sancti Facundi uendant panem suum et uinum, per mensuram rectam quando uolerint».

el sentido que los marxistas (recogiendo la tradición de los revolucionarios franceses) le han conferido al término. Por consiguiente, en ciudades como León o Sahagún, se dio el paso de esclavo a siervo, lo cual, siguiendo al medievalismo alemán, puede ser considerado como parte del proceso de formación del campesinado.

Empero la voz «servidumbre» tuvo otras connotaciones en la época medieval, y a ellas se refiere el concepto sobre su abolición entre los siglos XI y XIII, que es, además, análogo en esencia a la imposición de los llamados fueros buenos, porque en ambos casos se modificaba algún aspecto de la relación social para dejar vigente la base del señorío. Para jugar con las palabras, es como si dijéramos que todo consistía en abolir la servidumbre en el sentido de los medievales para que se perpetuara en el sentido del análisis social moderno. Esta cuestión está ligada a la historia del problema y, para ello, nada mejor que releer a Marc Bloch[12].

Dijo que el siervo estaba marcado por ciertas incapacidades jurídicas como la de entrar en las órdenes religiosas y, en tanto «hombre de cuerpo», pesaban sobre él tres obligaciones: *chevage* (renta fija y personal), *formariage* (prohibición de casarse fuera del círculo de siervos del señor, salvo por una autorización que se compraba) y *mainmorte* (figura compleja, pero que se refería a derechos señoriales sobre la herencia, los cuales daban lugar a otra tributación). Estas imposiciones se agregaban a las que debían los que eran legalmente libres. Con esto proporcionó Bloch una concepción que daba cuenta de la situación de muchos campesinos en regiones como Cataluña septentrional en el siglo XIII.

Esta visión se reformuló para aprehender la determinación subyacente en la norma, concluyéndose en que la servidumbre era dominación señorial en diferentes graduaciones de acuerdo con necesidades y oportunidades[13]. Según esta concepción, los siervos eran campesinos poseedores de tierras que labraban a cambio de una renta dada a un señor poseedor de derechos jurisdiccionales. En consecuencia, tenían una situación ambigua entre esclavitud y libertad, y la forma que Bloch consideró era una de las más rigurosas.

Sobre esta situación nos es dado reflexionar, porque los dependientes «libres» estaban sujetos a servidumbre como los «siervos»

---

[12] Bloch, «Reyes y siervos», pp. 37 y ss.

[13] Hilton, *Siervos liberados;* Freedman, *The Origins,* pp. 4 y ss.; Parain, «Caracteres generales», pp. 25 y ss.; Pichot, «Réflexions sur la stratification sociale», pp. 147 y ss.

si consideramos la relación social en su aspecto medular, aunque gozaran de un grado inferior de expoliación, con lo cual vemos que la distinta intensidad de la explotación tenía su expresión jurídica. Por ello, es necesario examinar con prudencia el alcance de los fueros buenos o de las cartas de franquicia. Por ejemplo, la que obtuvo Lorris, cerca de Orleans, de su señor Luis VI en 1155, carta que fue modelo de otras: promovía rentas fijas eliminando solo algunos gravámenes como las corveas y los impuestos a la circulación del grano y el vino, mientras que, en otros lugares, las llamadas «libertades» solo alcanzaban a las elites del burgo[14]. En el mismo sentido, en 1190, el conde Felipe de Francia otorgaba a sus siervos de Courtrai la «libertad de los burgueses», franquicia que entrañaba que dependerían de la catedral de Tournai, a la que debían pagar la capitación, el impuesto de herencia de la mano muerta y la tasa por casamiento[15]. Este documento de libertad creaba dependientes.

Esta característica de la servidumbre esclarece sobre las «liberaciones de siervos» que reflejan las escrituras: eran un paso más hacia la uniformidad legal de los dependientes que se imponía a largo plazo, uniformidad que dejaría su lugar a las mediciones del patrimonio para el repartimiento de las rentas. En definitiva, después del año 1000, el feudalismo significaba una red de gravámenes, de donde surgía la categoría sociológica específica de ese modo de producción, la del semilibre y semiesclavo, englobando y subsumiendo en esa categoría la condición formal de siervo o de libre. Este agente económico social debe ser considerado entonces como un siervo de acuerdo con el análisis social moderno, criterio que, en esencia, recoge el que expusieron ciertos escribas medievales. Se lo observa en la compra de la *villa* de Berzé-la-Ville que realizaron los cluniacenses en 1062, cuando mencionaban a los siervos y siervas que residían en el dominio, ya fueran libres o siervos («villas cum servis et ancillis qui ubicumque in ipsa hereditate degunt et habitant, liberi et servi»)[16]. En esa categoría estaban los burgueses.

---

[14] Cfr. Harding, «Political Liberty», pp. 427 y ss. Se puede agregar el caso de los concejos castellanoleoneses de la Extremadura Histórica, entre el Duero y el Sistema Central.

[15] Schneider, «Libertés, franchises, communes», p. 13.

[16] Texto citado y analizado por Duby, *La Société,* p. 203.También *vid. Documentos de Sobrado de los Monjes,* n.º 115, en una donación de 1019 se dice que «serui uel liberti» sean siervos («sint seruientes») agregándose: «sicut ingenui et alias casatas».

Si los fueros indican el carácter señorial de Sahagún, las *Crónicas* sugieren que sus burgueses no eran solo vasallos serviles. En efecto, allí se los presenta persiguiendo a «los nobles de la tierra», a los «medianos», a los «menores» y a los «moradores de la tierra»[17]. Esas noticias sobre su enfrentamiento con nobles, por un lado, y con «medianos» y «plebeyos e gente menuda», por otro, conteniendo en estos calificativos a los jóvenes («mancebos») que trabajaban en los oficios, se reiteran[18]. Son menciones que solo admiten una deducción avalada por indicios concordantes: los burgueses tenían economías prósperas en un contexto de diferenciación económica y social[19]. Eran la elite de la villa[20] y su dependencia servil se contraponía a su prosperidad (eran «ricos») y a su ascendiente (eran los «principales»), generándose una brecha entre la sujeción prescrita por el fuero y las posibilidades de realizarla[21]. La situación se manifestó en su ofensiva en la insurrección.

Cuando esta estalló socializaron el monte del abad, asaltaron su coto y tomaron tierras y viñas de labradores[22]. Dueños de las circunstancias, cuando el abad escapó, comenzaron «a cortar el monte e desrraigar e arrancar los huertos e hedificar plantas [...] arrancando las bides e plantando guertos, alçando palomares e flauicando lugares e estançias para las obejas e bueis»[23]. Talaron olmos y arrancaron los fresnos y, sin tener en cuenta a los monjes, decía con ingenua sorpresa el cronista («sin su consejo»), prepararon barbechos en el monte para sembrar[24]. Además, la viña «grande» del monasterio fue «desarraigada»[25]. Aprovechándose

---

[17] *Crónicas de Sahagún,* caps. 40 y 45.

[18] *Crónicas de Sahagún,* caps. 50 y 59.

[19] Las *Crónicas de Sahagún,* cap. 40, a los burgueses Alfonso VI «auía traído e cogido de diuersas prouincias e tierras estrannas, pobres e menguados [...] e les auía dexado [al morir] abondosos de todas las riqueças e bienes tenporales». También cap. 63; *Documentos de Sahagún,* n.º 1219, año 1125, propietarios con huertos dos o tres veces más grandes que otros: «qui duplatam uel triplatam mensuram habuerit».

[20] *Crónicas de Sahagún,* cap. 72: «Entonçe la rreina, llamando a los más rricos e prinçipales dellos, dixoles ansi: Vosotros mesmos bien sabedes, o burgeses!».

[21] Esto fue indicado para Inglaterra por Dyer, *An Age of Transition?,* p. 90.

[22] *Crónicas de Sahagún,* caps. 23 y 24.

[23] *Crónicas de Sahagún,* cap. 27.

[24] *Crónicas de Sahagún,* cap. 33.

[25] *Crónicas de Sahagún,* cap. 33. Confirma esto el relato del cap. 66.

del conflicto entre el rey aragonés Alfonso y la reina Urraca, con gente de armas y caballeros no solo arrasaron «toda la tierra en derredor», sino que también se repartieron campos, viñas y huertas del monasterio[26]. Las confrontaciones con los campesinos se tornaron inevitables, antagonismo que revela lo difícil que es operar en el análisis con la construcción populista del pueblo como comunidad genérica que solo deja afuera lo que se imagina como una reducidísima minoría del poder[27]. Pretendieron luego retener esas tierras apropiadas y, cuando la reina les pidió que juraran una concordia, respondieron que lo harían a condición de que se les confirmase el fuero que habían redactado y agregaron: «porque las heredades de el monesterio que oy poseemos sean nuestras»[28]. No obstante, debieron reintegrar los bienes expropiados[29].

Cortar en el monte, preparar la tierra, sembrar, vendimiar, hacer huertos, palomares o corrales, y retener lo conquistado, sitúa a estos burgueses cerca del campesinado medieval y lejos de su modelo típico. Esas actividades se vinculaban con el carácter rural del burgo, que se correspondía con los intereses económicos predominantes de todos los vecinos y de los burgueses en particular[30]. Su alianza con los caballeros de Aragón no desentonaba en la sociedad feudal, como tampoco desentonaban sus expropiaciones, y esto se constata cuando la documentación revela sus bienes: corral que *fuit domnus* Bernaldus carnicero; tierra de los hijos Petri Dominici *ferrarii; uinea domni* Mathei «carpentero»; viña de un alfayate, y otros casos similares[31]. La economía campesina impregnaba a los oficios. Incluso un maestro, Antonino, compraba en el año 1175 una viña y, veinte años después, sabemos que seguía comprometido con la actividad del viñedo[32].

---

[26] *Crónicas de Sahagún,* cap. 67.

[27] *Crónicas de Sahagún,* cap. 49.

[28] *Crónicas de Sahagún,* cap. 70.

[29] *Crónicas de Sahagún,* cap. 72.

[30] *Documentos de Eslonza*, n.º 115, año 1193.

[31] *Documentos de Sahagún*, n.º 1479, año 1193; n.º 1459, año 1191; n.º 1663, año 1231; n.º 1274, año 1140; n.º 1274, año 1140; n.º 1621, año 1219; n.º 1627, año 1222; n.º 1651, año 1229; n.º 1663, año 1231; n.º 1684, año 1236; n.º 1696, año 1244; n.º 1708, año 1247.

[32] *Documentos de Sahagún*, n.º 1381, año 1175; n.º 1500, año 1195: «uinea magistri Antonini et Petro Sicci».

La donación de un tal Giraldo en favor del monasterio de Sahagún, en 1117, devela la anatomía patrimonial de un burgués[33]. Tenía cuatro casas con sus hornos en barrios diversos, un solar, cuatro huertos, otro solar con su prado, otra unidad de dos huertas y una heredad, tierras, a lo que se agregaba una veintena de viñas. A pesar de la importancia de las fincas rústicas, las actividades económicas secundarias o terciarias serían un valioso pilar de su fortuna, y eso explica que conservara la tienda. A ciencia cierta, Giraldo había realizado compras sucesivas, actitud que se correspondería con la reinversión del beneficio.

Asimismo este donativo revela su sentimiento religioso, y la mención de cuatro casas en diferentes lugares del burgo nos habla de inmuebles que seguramente tenía arrendados. Es posible que la propiedad urbana alentara la inversión especulativa derivada del incremento de su valor a medida que el burgo se desarrollaba. Con la misma tónica, 20 viñas indican una producción de mercado que se combinaba con huertas, y la ya vista mejora de 1152 en el derecho de comercialización del vino indudablemente beneficiaría a este tipo de unidad económica. Si se vincula esa concesión con los conflictos, estamos ante otro elemento que nos lleva a pensar que la lucha llevaba agua al molino de los burgueses.

Por su parte, el fuero de 1255 corrobora que los vecinos del burgo adquirían heredades en el territorio circundante[34]. Esta tónica era un rasgo de su economía que abarcaba parcelas para el autoconsumo y bienes de renta, como revelan don Fernando Carpintero y su mujer doña María cuando daban, en 1236, al Hospital de Sahagún un huerto y cuatro «pares de casas que hauemos enna uilla»[35]. A finales del siglo XIII, persistía la compra de tierras y, por ello, no debiera ser inesperado que, en una escritura en la que se hacía referencia a hombres buenos del burgo, junto a artesanos se mencionaban dos «ortolanos» y a «Domingo Ferrandez de [la aldea de] Sant Andres, que mora aquí», es decir, en la villa[36]. También, en la segunda mitad del siglo XIII, gente de los oficios le abonaba al monasterio renta en dinero por el uso de huertos en tierras

---

[33] *Documentos de Sahagún,* n.º 1199, año 1117.

[34] *Documentos de Sahagún,* n.º 1752, «omnes de Sant Fagund compraron heredades de las aldeas del abad».

[35] *Documentos de Sahagún,* n.º 1684.

[36] *Documentos de Sahagún,* n.º 1857, año 1290; n.º 1866, año 1291; n.º 1875, año 1294.

dominicales[37]. Además, la compra no fue la única receta para establecer heredades. La conquista silenciosa de suelo virgen, una tarea que la célula conyugal solía realizar discretamente, debió de incluirse en una ampliación que se complementaba con inversiones de tipo intensivo[38].

Examinadas las cosas desde esta perspectiva, la insurgencia muestra esa conducta de ocupar espacios agrarios, aunque en otra escala. Este comportamiento de base lo repitió el campesino en distintos periodos. Era habitual que modificaran los mojones que delimitaban heredades, como atestiguan para la Baja Edad Media las frecuentes rectificaciones de límites que implementaban los oficiales de justicia con la contribución de los ancianos de las aldeas. Esas ocupaciones ilícitas se concretaban tanto sobre los comunales como sobre tierras de los señores o sobre tenencias de otros campesinos, y podían realizarse extendiendo labrantíos propios o introduciendo ganado en campos ajenos[39]. No sería diferente en los siglos XI o XII. Esas apropiaciones debieron de ser protagonizadas principalmente por campesinos ricos y burgueses, es decir, por los que tenían condiciones para realizarlas. Concurre en apoyo de esta deducción el análisis de una localidad bajomedieval donde la mayor parte de infracciones en este rubro eran del campesino rico[40].

Lo relatado pareciera haber sido un accionar generalizado. Un relato de Gottfried Keller, escritor suizo que describió una aldea de antiguas costumbres en las puertas de la modernidad, mostró cómo todavía en el siglo XIX los labriegos ganaban para sus cultivos lentamente franjas de un terreno que se había abandonado (aunque hicieron lo necesario para que su antiguo y legítimo dueño no lo recobrara) y describió, asimismo, cómo las inevitables disputas que surgían en torno a esas ganancias mal habidas se traducían en

---

[37] *Documentos de Sahagún,* n.º 1901.

[38] *Documentos de Sahagún,* n.º 56, año 934; *id.,* n.º 1177, año 1110; Domingo Vellíti donaba heredades al monasterio exhibiendo una gestión inversora: «nec uendamus de illas nec donemus alicui, sed edificemus et plantemus et populemus eas sicut melius potuerimus».

[39] *Documentos de San Bartolomé de Pinares,* n.os 5, 6, 7, 36, 62 y 63; *Documentos de Sepúlveda,* n.º 122; *Documentos de Mombeltrán,* n.º 23, *Documentos del Asocio de Ávila,* n.os 13, 55, 67, 70 y 71; *Documentos de Ciudad Rodrigo,* n.os 19, 20, 41, 44, 164, 166, 167, 168 y 169; *Ordenanzas de Ávila,* n.os 21, 38 62 y 113; en *Fueros leoneses,* fuero de Salamanca, tít. 72; Da Graca, «La posesión agraria individual».

[40] Da Graca, «La posesión agraria individual en los registros notariales de Fuente el Sol».

disputas entre familias (y a esa tensión contribuían el egoísmo, el empecinamiento y la estrechez mezquina del aldeano)[41].

Los actos del burgués durante la insurgencia de Sahagún respondían entonces a una disposición para acaparar espacios de producción, afán que confirman las consideraciones que el papa expuso en 1116 sobre los sediciosos[42]. Ante esto, no cabe duda de que el protagonista de la revolución del burgo era el protagonista de la expansión rural, es decir, de la actividad económica más importante del periodo. Ese vínculo con la tierra en una fase de crecimiento rebate la idea de que la compra de bienes rurales por parte de sectores urbanos solo surgió en la última parte de la Edad Media para otorgarle al frágil capital monetario la solidez de los inmuebles. Es una noción que se aunó a la imagen del rentista en el otoño medieval y al especulativo principio de que, después de quienes acumulan, vienen quienes disfrutan[43]. Dicho esto, sí se afianzó en el último Medioevo el estatus de los niveles más elevados del burgo, para los cuales esas propiedades rurales eran un símbolo de su posición, y no es casual que concitaran la irritada atención de los vecinos del común. Ese sentimiento se reveló en España cuando la protesta antisistema cuestionó, junto a los señores, a las oligarquías urbanas atacando sus posesiones rurales[44].

Diferencias y división del trabajo

Concluimos en que la elevación de los burgueses estuvo, en buena medida, vinculada con la actividad rural. En ese escenario, pequeñas diferencias tuvieron un gran alcance.

En el fuero de León se contemplaba una graduación de campesinos, desde aquel que tenía caballo *(miles)* hasta quien solo

---

[41] Keller, «Romeo und Julia auf dem Dorfe», p. 78.

[42] *Documentos de Sahagún,* n.º 1193, 21 de marzo de 1116; la rebelión fue realizada, primordialmente, por los «burgenses Sancti Facundi», y se dice que estos, «agros preterea et uineas seu hortos monasterii coemerunt».

[43] Es lo que afirmó Le Goff, *Mercaderes y banqueros,* p. 85.

[44] Fue una acción generalizada en la revolución de las comunidades castellanas. *Vid.* por ejemplo Danvila y Collado, *Historia,* II, p. 6, carta del cardenal de Tortosa al emperador, 2 de septiembre de 1520; *id.,* p. 98, Pedro Mártir de Anglería, epístola sobre la situación de Valladolid.

disponía de la fuerza de sus brazos. En ese texto el *miles* está tratado junto al dependiente, que le transfería al dueño del suelo *(dominus soli)* rentas por trabajar en una tierra que no era suya *(in solare alieno)*[45]. Este sistema, afín a un arrendamiento, contemplaba el derecho a un restringido albedrío personal en la medida en que se le autorizaba a tomar el señor que quisiera («habeas dominum qualecumque uoluerit»). Las rentas, por su parte, se discriminaban de acuerdo con una desigualdad patrimonial que remitía a diferencia de funciones porque, si el campesino no tenía caballo o asno, pagaba en especie[46]; si poseía asnos, debía dárselos al señor dos veces al año[47] y, si tenía caballo, estaba obligado a acompañar al señor a «junta» (probablemente a la asamblea del distrito) dos veces al año, con la condición de que pudiera volver a su casa en el día. En otros lugares, la posesión de animales marcaba análogas desemejanzas[48].

En la propiedad del caballo se conjugaba, pues, un aspecto esencial de la separación entre ricos y pobres. Según Sánchez Albornoz, en Galicia, a mediados del siglo X, un caballo podía ser el equivalente a seis u ocho bueyes, mientras que, en León, hacia el año 1000 valía entre diez y veinte bueyes[49]. Esta desigualdad se reflejó en las citadas obligaciones que se relacionaban con los rendimientos, ya que la productividad era muy distinta si se trabajaba con energía humana o con tracción animal. A su vez, si el campesino había accedido a esta última, su productividad aumentaba si utilizaba una yunta en lugar de un solo buey y, en relación con el buey, la agilidad del caballo proporcionaba más rendimiento. Igualmente, si nos dejamos conducir por deducciones antropológicas, es viable pensar que el poseedor de una yunta de bueyes podía desbrozar tierras vírgenes, lo cual era impensable para quien solo tenía la azada[50]. Por consiguiente, esa conquista del suelo debió de ser realizada por el campesino acomodado. En otro plano, el caballo posibilitaba el cambio de estatus de su poseedor porque otorga-

---

[45] *Fuero de León,* Oviedo, tít. 27.

[46] *Fuero de León,* Oviedo, tít. 26.

[47] *Fuero de León,* Oviedo, tít. 28.

[48] *Fueros locales de Zamora,* n.º 7, fuero de Fuentesauco, año 1133, títs. 4 y 8; *Fueros del reino de León,* n.º 61, fueros de San Tirso y Castrillino, tít. 8; Duby, *La Société,* p. 41.

[49] Sánchez Albornoz, *Una ciudad de la España cristiana,* pp. 36 y ss.

[50] Morgan. *Ancient Society,* p. 27.

ba el requisito inicial del caballero[51]. Desde esta morfología social, nos es dado pensar en sus orígenes.

Las disimilitudes de los pobladores posiblemente nacieron de situaciones fortuitas. Una persona pudo tener tierras fértiles o un adecuado equilibrio entre el número de miembros de su familia y las dimensiones de la tenencia, o pudo no ser afectado por accidentes naturales. Todos esos factores causaban diferenciación social, y a ellos se sumó el quehacer especializado del artesano, del cual se extraería un provecho superior al que se obtenía del trabajo no calificado. Igualmente, la necesidad que tenían señores y vecinos de proveerse de bienes debió de alentar a ese trabajador especializado a volcarse hacia el mercado, mientras que el cultivo comercial contribuía a la mercantilización y a la desigualdad[52].

En este tema, elaboraciones basadas en comunidades inglesas del siglo XIII corroboran y amplían lo dicho. Sobre ese ámbito se postuló una causalidad múltiple para dar cuenta del origen de la estratificación, ya que el señorío, los mercados, las leyes, las costumbres y el vínculo de la familia con la tierra influyeron en el proceso[53]. Se ha planteado también que algunos pequeños cambios, que comprendían una inversión levemente superior en tierra per cápita o el empleo de servidores domésticos en la realización de la renta en trabajo, aportaron un excedente estratégico[54]. En consecuencia, transformaciones que los historiadores observaron en la Baja Edad Media fueron anticipadas en los siglos del crecimiento por artesanos y asalariados[55].

Entre las cuestiones inventariadas, el asalariado debió de ser una fuente cardinal del enriquecimiento de los productores mejor posicionados en las artesanías o en la economía rural, no solo por la plusvalía que suministraba sino también porque el asalariado que compraba bienes de consumo expandía el mercado[56]. Sobre estas condiciones debió de terciar la adquisición de las tierras

---

[51] Kitchen, *Brother to the Ox,* p. 32; todavía en aldeas de principios del siglo XX, el caballo daba prestigio.

[52] *Documentos de Sahagún,* n.º 1626, año 1221; Rodrigo Díaz y su mujer Constancia cambiaban con el abad una heredad por dos viñas; una limitaba con otras tres viñas de Rodrigo Díaz.

[53] Biddick, «Missing Links», pp. 277-298.

[54] Schofield, «Stratégies économiques et sociales», p. 239.

[55] Dyer, *An Age of Transition?*

[56] *Documentos de Sahagún,* n.º 1687, años 1238-1239.

de quienes caían en dificultades, estableciéndose un desarrollo que se acompañaba por la metamorfosis de los más pobres en asalariados.

En ese proceso, el campesino o el artesano que había despegado económicamente seguía abonando la renta general, y ese marco debió de favorecerlo porque, como sucedía en la región leonesa del siglo XI, el tributo no era proporcional a los recursos de cada uno. En ciertos casos, como en Sahagún, el monto que se abonaba por cada hogar era uniforme y aun se logró (como ya vimos) que las posesiones más grandes sufragaran igual que una de menor tamaño; en otros casos, las disparidades de fortuna no determinaban pronunciadas desproporciones de renta y, cuantos más bienes se tenía, se pagaba relativamente menos. Este último precepto tuvo una expresión nítida en concejos castellanos de la Baja Edad Media ubicados al sur del Duero, donde la renta se cobraba mediante una graduación muy amplia (la figura era la de una pirámide que servía para el «repartimiento»). Si en esos lugares ese proceder alentó la diferenciación económica, también debió de favorecerla en la zona leonesa septentrional. Por consiguiente, quienes estaban mejor situados, y que, por ejemplo, poseían más de una yunta de bueyes y numerosas tierras, pagaban proporcionalmente menos que otros que solo tenían la azada y una parcela, y esta situación favorable para el campesino rico se ha verificado en otras áreas en el mismo periodo[57]. No es de menor importancia imaginar la energía que le insumía al labrador de azada alimentarse alimentando simultáneamente a la casa del señor. Desde ese nivel bajo de la aldea, la escala descendía al trabajador sin tierras obligado a contratarse por salario y, en ese caso, el vecino próspero que lo ocupaba acrecentaba la brecha social.

Junto a la contratación de operarios, la amalgama de trabajo artesanal y agrario imponía un sinfín de tareas enriquecedoras de las capacidades del actor obligado a no enclaustrarse en un solo quehacer. Otro parámetro que proporcionaba sería una actividad intensiva. Un secreto de esa intensidad radicaría en la especialización y, en este punto, retomamos la cuestión ya visitada acerca de la radicación del artesano en una unidad doméstica transformándose en un conductor de las fuerzas productivas. En esto la revolución urbana del Neolítico ayuda a interpretar la de nuestro estu-

[57] Pichot, «Réflexions sur la stratification sociale», p. 155.

dio tanto como la Revolución Industrial lo ayudó a Gordon Childe en sus elaboraciones[58].

Desde luego, la especialización técnica que el *servus* había trasladado desde la residencia aristocrática al burgo con su persona significó una ventaja inicial, y la fijación rutinaria del trabajo específico debió de elevar su pericia. Esa especialización implantó, pues, un progreso no particularmente técnico (es decir, no basado en mejoras de los instrumentos o en un maquinismo que apenas superó el nivel del molino impulsado por fuerzas naturales), sino que dio un progreso basado en la pericia de la mano que la demanda convirtió en castas de artesanos[59]. No es indiferente esta consideración, que se apoya en las relaciones sociales configuradas en un proceso histórico, ante una interpretación del periodo expansivo medieval que ha girado, frecuentemente, alrededor de una espontánea cadena causal de elementales cambios técnicos o de difusión de ciertas rutinas agrarias (herradura, forma de tiro, arado con vertedera, rotación trienal, etc.)[60]. Tener en cuenta ese otro atributo, el de la destreza de personas especializadas, no anula ese encadenamiento agrario, aunque agrega un factor relevante. En esto se fundamenta también un sello creativo de quien elaboraba un objeto componiendo una manufactura en sentido estricto, atributo que impide que pueda ser igualado al obrero del capitalismo.

El trabajo de este último es absorbido por la producción, que se le presenta como la fuerza impersonal del capital subordinándolo. En esa absorción por la máquina, esta aparenta hacer todo borrando cualquier capacidad creadora y, por ello, puede hablarse de una

---

[58] Gordon Childe, «The Urban Revolution», pp. 110-116; Lumbreras, «Childe y la tesis», pp. 349-366. Una revisión en Smith, «V. Gordon Childe», pp. 3-29.

[59] Epstein, «Craft, Guilds, Apprenticeship», pp. 684-713, planteó que los gremios permitieron la transferencia de la pericia y contribuyeron a la especialización regional y a la invención tecnológica. Epstein sobrestimó la innovación aportada por el sistema corporativo y adjudicó al periodo criterios de racionalidad moderna; tampoco diferenció entre producir valores de consumo y producir valores de cambio; por último, para fundamentar que los gremios posibilitaron la innovación técnica, propuso como ejemplo contrafáctico el hecho de que, si los gremios hubieran sido regresivos, no hubieran subsistido a la competencia de la industria rural a domicilio. Este argumento es errado porque la manufactura tradicional flamenca o italiana se destinaba a un mercado esencialmente aristocrático que se diferenciaba del mercado de la pañería popular. Sobre esto Astarita, *Desarrollo desigual en los orígenes del capitalismo.*

[60] White, *Tecnología medieval;* crítica a la explicación tecnológica en Lumbreras, «Childe y la tesis», p. 352.

deshumanización que expresa la forma esencial de la alienación moderna. Inversamente, en la Edad Media la labor artesanal en su forma típica (en la que el productor hacía todo del principio al fin) se nos presenta como un negativo de esa manera moderna y, en este aspecto, la posibilidad de un desarrollo de la personalidad desde el trabajo y como resultado del trabajo estaba vigente. En la producción mecanizada, el impulso creador de la subjetividad solo puede darse fuera del ámbito productivo, usualmente mediante la praxis intelectual política.

En este punto ya tenemos a nuestra disposición rasgos que permiten inspeccionar con sentido crítico el universo chayanoviano al que se recurrió con frecuencia para dar cuenta teóricamente de las unidades domésticas precapitalistas[61]. Vemos en nuestro estudio que, si algunas de las prácticas examinadas nos llevan a esa ribera en tanto afirman un ideal de autonomía y subsistencia de la familia, en otros aspectos empujan a otras orillas teóricas. La cualidad del trabajo artesanal, destinado a elaborar bienes que otros no sabían hacer, y el transmitir ese conocimiento a los herederos nos aleja del precepto de Chayánov de que los cambios se daban solamente por variación del número de trabajadores y de consumidores. Rasgos como los enunciados tampoco permiten afirmar que el sistema vivía en un mero avance o disminución lineal de la superficie utilizada de acuerdo con las oscilaciones de ese número de miembros. Los elementos que aquí se observan no desautorizan esos aspectos cuantitativos, y vimos que los burgueses con tierras buscaron expandirse territorialmente, pero a ello se agregaron los tratamientos cualitativos del menestral especializado. Su labor lo encaminaba a una actitud más bien reflexiva que repelía el apresuramiento y la fabricación en serie. Su consecuencia era un producto semiartístico a veces destinado al exigente consumo de los señores.

Ese desarrollo cualitativo del artesano se dio, pues, tanto en el nivel económico objetivo (con división social del trabajo, telares, bienes finamente elaborados, etc.) como en la subjetividad, dos planos que tuvieron que influir en la lucha social en la medida en que esta se desarrolló en una fase de crecimiento y con fuerzas

---

[61] Chayánov, «Sobre la teoría de los sistemas». Su influencia se ve en Kula, Thorner o Aymard. Un recomendable análisis actual en Liendo, «Consideraciones críticas sobre el modelo de Alexander Chayánov».

productivas que se definían mucho menos por el instrumental que por las potencias sociales en el más pleno sentido de la palabra. Esas fuerzas de producción eran configuradas por hombres que adquirían noción de su capacidad para desarrollarse, y su *téchne*, en tanto saber heredado que transmitían a sus herederos, cimentó, con el encadenamiento generacional, un proceso que le otorgó a cada uno conciencia de su capacidad para hacer. Esto nos sitúa en un escalón generador de pensamiento y acción creativa, y en una base psicológica social de la revuelta.

La cristalización de un lugar propio para la artesanía, los trabajos diferenciados y el comercio para proveerse de lo que otros hacían determinaron una separación en los actores del conflicto. Si los vasallos se unían por la dependencia al señor, se separaban por su quehacer, por sus patrimonios y por la explotación que artesanos acomodados implementaban sobre los denominados mancebos. Por esto, aludir a distintas revoluciones históricas para delimitar conceptualmente las transformaciones medievales no es un divertimiento erudito, sino que es una forma de aludir a un cambio en el modo de producción feudal. Dicho de otra manera, el modo de producción dominante entraba en los siglos XI y XII, de la mano de sus burgueses, en una fase distinta. No se trató, pues, de una simple aceleración ni tampoco se redujo la dinámica a la reproducción espacial del señorío. La revolución burguesa de Romero o la segunda edad feudal de Bloch recobran su lugar.

Last but not least, enfaticemos que, con ese cambio, sobrevenía un comercio que aportó para la constitución del artesano[62]. Profundizó en este curso la reventa, como muestran los controles que en todo el reino se implementaron contra regatones que concurrían a los mercados, vigilancia que moderaba asimetrías[63]. Esa desigualdad en la compraventa surgió de una originaria complementación sencilla de productos o del campesino que debía realizar mercantilmente parte de su producción para pagar la renta. Esta última forma determinó, en principio, que el pequeño productor estableciera un contacto unilateral con el mercado, en tanto era vendedor y no comprador, actitud que se calificó como una reacción contraria al estímulo mercantil (porque, regido por el consumo, vendía menos

---

[62] *Cortes de León y Castilla,* 2, p. 75, año 1351; menestrales «vendían las cosas dessus oficios a voluntad».

[63] Casado Alonso, *Señores, mercaderes y campesinos,* p. 267.

cuando el precio aumentaba)[64]. Esto fue por cierto así a condición de que no se omita que allí radicó el supuesto de una comercialización distinta basada en la ganancia que convivió con la forma primaria. Alrededor de estas cuestiones girará lo que sigue.

PANORAMA COMPARATIVO

Empecemos por el término «burgués». Como se desprende de lo que se ha planteado, la palabra no designó siempre a un mismo y único sujeto social, sino que experimentó cambios semánticos más o menos concordantes, como se ve en el sur francés, donde la evolución del término *burgensis* indicó un desenvolvimiento paralelo al de Sahagún[65]. En textos del siglo XI de Francia, la palabra definía al habitante de un burgo sin implicar diferenciación social, pero, en el siglo XII, designaba a quienes se contraponían al *universus alius populus* y eran aquellos que compraban tierras[66]. Desde allí fue adoptando un sentido genérico de persona urbana acomodada, como se establecía en el siglo XIV, cuando se hablaba de *divites seu burgenses* en contraposición al pueblo bajo, y esos individuos tenían a su cargo el cobro de impuestos y la dirección de los asuntos locales[67]. Otras cualidades los complementaban. En el siglo XIII, el obispo Vidal de Canellas describió a los burgueses como los que vivían en las ciudades y tenían manufacturas con operarios, o actuaban en el comercio y la banca, o bien tenían una actividad profesional (juristas, notarios, médicos, etc.)[68]. Si nos transportamos a La Rochelle en los comienzos del siglo XVII, vemos que el título de burgués era dado por el Ayuntamiento a la persona que había habitado por un año y día manteniendo su residencia en la ciudad, juraba fidelidad a las ordenanzas municipales y abonaba determinadas tasas[69]. En una ciudad mercantil próspera como la mencionada, esas cualidades eran alcanzadas por un amplio núme-

---

[64] Kula, *Teoría económica;* Hilton, «Medieval Market Towns», p. 7. Si el precio aumentaba, el pequeño productor tenía menos necesidad de vender para abonar la renta y consunía más.

[65] Boulet-Sautel, «Les villes du Midi», p. 339.

[66] Corcoran, «The Burgeois», pp. 479 y 482.

[67] *Última continuación de la Crónica de Guillermo de Nangis,* año 1364, pp. 355 y ss.

[68] Navarro Espinach, «Muñoces, Marcillas», p. 725.

[69] Robbins, «The Social Mechanisms of Urban Rebellion», p. 562.

ro de personas con diferentes actividades sin que ninguna específica las definiera, delimitándose por su estatus y sus actividades políticas. Se consolidaba así una definición generosa de burgués ya presente en el Medioevo. Los ejemplos esclarecen.

El modelo de Sahagún, con su multiplicidad de artesanos tributarios poseedores de tierras en posiciones expectantes, se encuentra en Madrid en la Baja Edad Media[70]. En cambio, en Burgos el comerciante tuvo un mayor peso y, en el siglo XII, se aprovechaba de los peregrinos del Camino de Santiago para hacer sus negocios[71]. Advirtamos que, si en algo se avecinó este régimen burgalés a la tesis de Pirenne, es una cercanía muy relativa porque Burgos tuvo su primer desarrollo (hasta comienzos del siglo XIII) en la economía rural y en la ciudad vivían los propietarios de la mayor cantidad de tierras y ganados de la zona[72].

Los residentes urbanos con fincas rurales vivieron también en Salamanca, Zamora, Santander, Cuéllar, Teruel, Murcia y Barcelona en distintas épocas, y eran similares a los artesanos de las aldeas[73]. Hubo también artesanos con importantes cabañas ganaderas planteando una similitud con los burgueses de Sahagún (cuestión sobre la que se volverá)[74]. Esta relación de producciones sucedía por todos lados, lo que tuvo su expresión en el control político y jurisdiccional de los habitantes de la ciudad sobre el campo circundante. Una revisión somera de esas situaciones nos empapa con un sujeto que extingue el cuadro clásico del burgués comerciante opuesto a la economía rural. Un cartulario de Arras, lugar de concentración manufacturera textil, muestra que, hacia 1175, más de la mitad del ar-

---

[70] *Acuerdos del concejo madrileño,* pp. 81, 173, 246 y 349.

[71] Vázquez de Parga, Lacarra y Uria Riu, *Las peregrinaciones,* pp. 474 y ss.; Ruiz, *Sociedad y poder real.*

[72] Bonachía Hernando, *El concejo de Burgos;* Ruiz, *Sociedad y poder real,* p. 167; Ruiz de la Peña, «Alfonso Nicolás», pp. 119 y ss.; *Testamento de mercader,* p. 39; *Documentos del linaje Vitoria,* n.º 2; *Documentos de Burgos,* n.os 38 y 84; Guerrero Navarrete, «Aproximación a las relaciones campo-ciudad», pp. 26, 37 y ss.

[73] Martín, «El azogue», pp. 70 y 89; Represa, «Génesis y evolución urbana», pp. 528 y 535; *Documentos de la catedral de Santander,* n.º 79, año 1326; n.º 85, año 1321; *Documentos de Cuéllar,* n.os 59, 137 y 160; *Fuero de Teruel,* cap. 522; *Documentos de artesanos de Murcia,* n.º 169, año 1494; Sabaté, *La feudalización de la sociedad,* p. 123; *Documentos del condado de Barcelona,* n.º 238, año 1092; n.º 1009, año 1157; *Documentos de San Bartolomé de Pinares,* n.º 63, año 1481.

[74] Llibrer Escrig, «Artesanos ante la justicia», pp. 140 y ss., villa de Cocentaina, comarca del Comtat, Valencia.

tesanado era rural[75]. Una de las familias destacadas en el comercio de paños en esa ciudad en el siglo XIII descendía de un importante propietario de tierras de la primera mitad de la centuria anterior, siendo uno de sus hijos *miles* y *officialis* del conde de Flandes, y el mismo origen terrateniente tenían los Zaccaria, dedicados al comercio y establecidos en Génova a mediados del siglo XII[76]. En Metz, los burgueses con participación activa en la vida política y social eran propietarios de tierras, mientras que en la ciudad y en los arrabales, mercaderes y artesanos constituían grupos dominantes en ciertos barrios de los cuales nacerían los linajes más destacados[77]. En Mâconnaise, los poseedores de tierras y animales de labor conservaban sus casas en las ciudades aunque el lugar que eligiesen para vivir fuera el campo en un momento en que todos, «par goût et par intérêt», eran un poco campesinos[78]. En Gante el nombre de *viri hereditari* se les daba en la segunda mitad del siglo XII a los propietarios de tierras, calificativo que pronto se les aplicó a los integrantes del patriciado[79]. En Bury St Edmunds, Richard Charman, uno de los más importantes burgueses del siglo XIV, era propietario de una importante cantidad de tierras[80]. En Irlanda, aun después de la colonización anglonormanda, los burgos tenían una orientación principalmente rural[81]. En la Italia septentrional, los nobles vivían en la ciudad estando particularmente apegados a la vida urbana los *capitanei* y los *valvassores* (grandes y pequeños feudatarios respectivamente) y, junto a ellos, se desarrollaron los *cives* (*mercatores* y *negotiatores*)[82]. Estos últimos adquirían tierras en el territorio circundante desde el siglo X y, por ejemplo, los habitantes de Guastalla, puerto del Po, estaban divididos a principios del siglo XII entre campesinos *(agricolae)* y hombres ricos *(burgenses);* estos, con actividades no agrarias (eran armadores y comerciantes que combatían a caballo), invertían en ramas promisorias de la economía en expansión[83].

---

[75] Derville, «Les élites urbaines», p. 124.

[76] Witt, «The Landlord and the Economic Revival», pp. 982 y ss.

[77] Parisse, «Metz dans l'Église impériale», p. 123.

[78] Duby, *La Société,* p. 77; *id.,* p. 309.

[79] Lestocquoy, *Aux origines de la bourgeoisie,* p. 124.

[80] Bailey, *Medieval Suffolk,* p. 136.

[81] Graham, «Ireland: Economy and Society», pp. 154 y ss.

[82] Cassandro, «Un bilancio storiografico», p. 162.

[83] Racine, «Communes, libertés», p. 36; Menant, «Les chartes de franchise», pp. 241 y 255.

La elite de Roma que protagonizó la rebelión comunal de 1143 tenía un perfil similar. Componían ese estrato comerciantes con operaciones financieras que podían actuar en cuestiones jurídicas; la mayor parte tenía tierras en arriendo y cobraban de las guerras que hacían para la comuna, el papado u otras entidades, a lo que se agregaba alguno que se había enriquecido invirtiendo en molinos sin que faltara algún artesano próspero componiendo, en general, un estrato intermedio diferenciado *(medium elite),* aunque con límites no siempre bien precisos respecto a la nueva capa de aristócratas que hacia 1060 tenía el liderazgo urbano[84]. En Venecia, una de las primeras familias del patriciado, los Partecipazio, que habían accedido al poder en 811, tenían al igual que otras dinastías de su misma condición tierras junto a su actividad comercial[85]. Justamente, esta referencia a una familia que estuvo en los albores del sector, unida a las informaciones que aquí se ven sobre adquisición de heredades en el espacio próximo de la ciudad, remite a lo que se trató sobre el surgimiento del burgo por migración desde la comarca. Era un fenómeno que efectivamente continuaba. Las burguesías aldeanas de Italia, formadas por notarios, comerciantes pequeños o medios y artesanos, tenían casas y tierras en el lugar, lo cual anclaba al individuo en la comunidad, le daba un sentido de pertenencia, de prestigio y de seguridad económica. Incluso en las comunidades pequeñas, la propiedad de la tierra era el factor de distinción más importante y era la principal condición para acceder a los cargos[86]. Hacia el año 1400 la burguesía de Agrigento tenía tierras, y el cuadro de las elites era «particolarmente mobile e differenziato per origini sociali e professioni»[87]. Este croquis (que podía incluir a miembros de la nobleza en el patriciado) se repetía en otros lugares, y los poderes feudales podían establecer relaciones particulares con determinados individuos de las ciudades[88].

---

[84] Vigueuer, «Il comune romano», pp. 124 y ss.; Wickham, *Medieval Rome,* pp. 140 y ss., 182 y ss. y 259 y ss. Según Wickham, estos dos estratos se aliaron en otras ciudades en una etapa temprana de las comunas, mientras que, en Roma, permanecieron separados.

[85] Lestocquoy, *Aux origines de la bourgeoisie,* pp. 41 y ss.

[86] Pinto, «Bourgeoise de village», pp. 102 y ss.; Jarnoux, «Entre pouvoir et paraître», p. 146; Volpe, «Una nuova teoria», p. 47.

[87] Titone, «Elites di governo», pp. 850 y ss.

[88] Tena García, *La sociedad urbana,* pp. 510 y ss.; Álvarez Álvarez, «Linajes», pp. 59 y 64; Osorio Alonso, «Apuntes», pp. 209-221; Navarro Espinach, «Muñoces, Marcillas», pp. 734 y ss. En Zaragoza la nobleza estaba, por el contrario, apartada del go-

Esta variedad solo acentúa nuestra percepción sobre el carácter múltiple de las oligarquías urbanas que, desde este punto de vista, se definían por una buena posición económica y por el estatus más que por una posición de clase. Debido a sus intereses rurales, lo que pareciera ser una aguda división simbolizada por los muros urbanos era una integración a partir de un flujo económico de dos direcciones. En algunos lugares, como en Toscana principalmente, aunque también en la Lombardía, la inversión de capital urbano en tierras durante el tardío Medioevo fue cuantiosa, lo que dio una inicial renovación de las fuerzas productivas, lo cual fue una continuación de premisas que se habían dado anteriormente[89]. Allí se consumó una concomitancia entre los *primates urbis* y las rentas provenientes de la tierra, constituyéndose una innovación temprana dada por el arrendamiento monetario (la *mezzadria*), práctica que fijó esa estructura inmovilizándola, con lo cual se terminó en una modernización a la larga conservadora.

Esa dinámica oscilante entre cambio e inmovilidad estaba en embrión en el siglo XII en todos lados, porque la preocupación del acaudalado de la plebe era cómo extender sus negocios y ascender en la escala social. Sus anhelos se desenvolvían por carriles que podían ser tanto el acaparamiento de dinero que capitalizaba en tierras como la ratificación de su posición social y política. Esto nos orienta a decir que en las revueltas, cuyo objetivo era precisamente el ascenso social, tuvieron un papel de primer orden los sectores altos de la sociedad urbana. Es lo que se ve en Santiago de Compostela.

Allí la posición de los cabecillas de la protesta de 1117 se confirma en el resultado cuando, en la rendición, un sector era expulsado de la ciudad, sanción que se explica porque era un radicalizado centenar de canónigos y vecinos[90]. En ese foco había propietarios a quienes se les incautaron sus heredades, casas y beneficios. Haciendo abstracción de los clérigos insurrectos, el enunciado de sus

---

bierno urbano: Mainé Burguete, «Infanzones contra ciudadanos», pp. 941-953; también *Documentos del condado de Barcelona,* n.º 1068, año 1160.

[89] Cherubini, *Signori, contadini,* p. 79 y ss.; De Roover, «Labor Conditions», pp. 297 y ss.; Dini, «L'industria tessile», pp. 352 y ss.; Franceschi, *Oltre il «Tumulto»,* pp. 37 y ss.; Hoshino, «Per la storia dell'Arte della lana», pp. 33 y ss.; Jones, «From Manor to Mezzadria», pp. 206 y ss.; Piccinni, «Mezzadria et mezzadri»; Pinto, *Toscana medievale,* pp. 153 y ss.

[90] *Historia Compostelana,* col. 1029.

bienes *(haereditaribus, aedificis)* sustenta la certeza de que, por lo menos, varios serían residentes urbanos y propietarios de tierras. En todo caso, es indubitable que esa porción se distinguía del resto de los pobladores, a quienes se levantó la excomunión que el obispo les había impuesto y juraron fidelidad a este último y a la reina. En ese pacto de rendición, el perfil sociológico de los reconciliados aflora. Otorgaban como rehenes garantes a 50 hijos de la parte distinguida de la ciudad *(filiis meliorun Compostelle)*, y su capacidad económica les permitió pagar 1.100 marcos de plata en concepto de punitorios e indemnización. Trascribiendo ese enunciado en un lenguaje analítico más diáfano, había un segmento de artesanos a quienes no se aplicaba el perdón y otro superior, enriquecido, que se reconciliaba con el poder.

Igualmente, en Sahagún el protagonismo de la elite del burgo en la revuelta fue una constante desde la primera insurrección del siglo XII hasta los motines de la Baja Edad Media. Tendremos ocasión de constatar este rasgo con el análisis de las luchas. El sector alto implicado con el movimiento comunal se observa también en Laon en los primeros años del siglo XII. Allí los burgueses negociaron con los poderes para tener su comuna a cambio de dinero y compraron decisiones para favorecerse o, por lo menos, lo intentaron[91]. Junto a esas diferencias, brotaba la representación de cuerpo urbano que las encubría. La expresaron los sieneses del siglo XII cuando dijeron que, entre ellos, no había ni esclavos ni señores sino solo conciudadanos y hermanos *(concives et fratres)*[92]. La ideología, es decir, la práctica de hablar de la realidad, aunque solo de una parte de esa realidad, asomaba junto a la desigualdad.

BLOQUEOS Y CONFLICTO

El afán de los burgueses de Sahagún por desarrollar su economía rural estaba condicionado por los señores, como se muestra en 1097 cuando a los vecinos de Villada se los autorizó a tener viñas en tierras del monasterio[93]. Ese derecho señorial era, pues, un obstáculo para el desenvolvimiento de los más activos de los subalternos.

---

[91] Guiberto de Nogent, *Autobiografía*, III, 7.
[92] *Vida de San Bernardo*, II, 1 y 2.
[93] *Documentos de Sahagún*, n.º 995.

Se manifestaba así una oposición entre señores y productores. En las *Crónicas de Sahagún* se nos informa que el rey prohibió a los burgueses tener cualquier posesión rural, excepto las que, como prestimonio, es decir, como feudo servil, les diera el abad[94]. Este último regulaba el hábitat, y los burgueses estaban confinados al derecho señorial. Esto se relacionaba con la prohibición del uso del monte monástico y con una sublevación relatada en la segunda de las *Crónicas de Sahagún*[95]. Según este relato, la causa de la sublevación fue que el monasterio había edificado casas en la entrada de la villa, y los burgueses intentaron derribarlas[96]. El monarca auxilió a la Iglesia ordenando apresar a los «mayores de la villa», de los cuales seleccionó a 28 para ajusticiar, pero la punición fue revocada a petición del abad, que fijó la condena en 5.000 monedas de oro.

Este conflicto nos muestra, una vez más, que los burgueses se concentraban en una lucha por el espacio. Por el fuero de 1152, vemos que el señor se resignaba a confirmarles las tierras que habían obtenido por compra o por cambio. Ese desarrollo no implicó ninguna liberación social, ya que esos bienes quedaban sujetos al fuero con sus prohibiciones características, como ser el impedimento de vender a quienes no fueran vasallos del monasterio[97]. Las roturaciones, por su parte, se prolongaron hasta por lo menos mediados del siglo XIII, como muestra la confirmación en el fuero de 1255 de lo establecido cien años antes sobre las heredades que facundinos establecieron en San Andrés[98]; también se permitió introducir animales del monasterio y de pobladores de la villa en la dehesa del soto y se hablaba, en ese último fuero, de regueras (pe-

---

[94] *Crónicas de Sahagún,* cap. 13.

[95] Esta «Segunda Crónica», si bien importa para los acontecimientos que abarcaron entre 1237 y 1255, recogió información (que incluiría la tradición oral del claustro) del levantamiento en época de Alfonso VI.

[96] *Crónicas de Sahagún,* «Segunda Crónica», cap. 3.

[97] *Documentos de Sahagún*, n.º 1314, fuero de 1152: «Et quantum populator Sancti Facundi de hereditate Sancti Andree, usque in odiernum diem duo testamentum istud facimus, comparauit, posuit uel concambiauit, habeat pro hereditate, per forum Sancti Facundi; et homines Sancti Facundi non uendant hereditatem istam, nisi ad homines Sancti Facundi».

[98] *Documentos de Sahagún,* n.º 1752, fuero de 1255: «E el conceio ayan pastos en los montes por o estan los moiones, e quanto fue rompido contra Uillapeçenin, quier de parte del abbad, quier de parte del conceio, desdel tiempo del rey don Alfonsso mio uisauuelo a aca, finquen pora pastos».

queños canales de labranza) del concejo, de la compra de bienes en aldeas del abad por parte de los hombres de Sahagún, de huertos y viñas que tenía el concejo y de la economía pastoril.

Esas tierras burguesas escaparon al control del monasterio posiblemente por los conflictos, irregularidad que se pretendía solucionar en 1152 mediante pautas que regirían para el yermo. Un hecho significativo fue que, si bien los burgueses convalidaron las tierras obtenidas, se les vedaba desde entonces comprar o ganar nuevas heredades en ese lugar, excepto por autorización del señor. Se establecieron también otras limitaciones a la adquisición de tierras: no debían roturar *(non disrumpatur)* el soto de Sahagún, y se preservaban los pastos del cenobio, lo que se correspondía con la importancia que tuvieron los rebaños en la economía del monasterio, que incluso practicó, como otras entidades del mismo tipo, la trashumancia desde, por lo menos, el siglo X (aunque hubo antecedentes en la región), forma de por sí devoradora de espacios[99]. Expresa la lógica de ese movimiento expansivo el citado fuero mediante una separación: los vecinos de la villa que lograron tierras y el concejo que había roturado se contraponían a la fijación dominical de pastos[100]. Los facundinos tomaban iniciativas por su cuenta sin esperar la autorización del cenobio, como refleja la imposición de que todo lo que habían ocupado en San Andrés desde 1152 debían dejarlo para los señores «si no lo ganaron por mandado del abbat e del conuento». Más tarde el inconveniente persistía y, en las décadas que siguieron al año 1230, se reeditaron los conflictos. Los burgueses se quejaban entonces de que el convento les sustraía prados para sus rebaños y se apropiaba de los ejidos[101]. Hacia 1300 el desacuerdo por pastos y cañadas continuaba y fue un ingrediente para una nueva etapa de luchas[102]. Todo esto nos introduce en un aspecto contradictorio, ya que los monjes, por un lado, estimu-

---

[99] Mínguez Fernández, *El dominio del monasterio,* pp. 119 y ss. Sobre producción ganadera de monasterios, Pastor de Togneri, «La lana en Castilla y León», pp. 47-69; García de Cortázar, *El dominio del monasterio de San Millán,* pp. 260 y ss.; Domínguez Sánchez, «Oficios y artesanos», p. 45; *Documentos de Sobrado de los Monjes,* n.º 2, año 955; n.º 36, año 964. También García Moreno, *Historia de España visigoda,* p. 189; Morín de Pablos y Barroso Cabrera, «El mundo funerario de época visigoda», p. 189; Chavarría Arnau, «¿Castillos en el aire?», p. 135.

[100] *Documentos de Sahagún,* n.º 1752.

[101] *Crónicas de Sahagún,* «Segunda Crónica», cap. 6.

[102] Escalona, *Historia,* pp. 162-163.

laban con sus demandas el ascenso de fuerzas productivas, pero, por otro, interponían obstáculos a ese desarrollo. Ello volvió a manifestarse en la segunda mitad del siglo XIII. En el fuero de 1255 se estableció que, para el ganado concejil, se reservara un área de montes delimitada por mojones y se abandonaran las roturaciones realizadas en dirección de Villapeceñil, zona que debía destinarse a pastos[103]. Veinte años más tarde, el concejo se quejaba ante el rey de que ese lugar y otros contiguos habían sido ocupados por los monjes o por vasallos del monasterio[104]. Aparecía entonces una contradicción entre la economía señorial y la de los productores, del mismo tipo que la que imponía el horno central frente a los hornos domésticos o la renta trabajo de las reservas frente al trabajo de cada tenencia. Esas formas de explotación centralizada interferían en la producción de los vasallos, constituyendo un aspecto de una economía monástica que seguía su marcha ascendente aun cuando las donaciones mermaron ya en el siglo XII[105].

Por otra parte, este choque entre la economía de los señores (principalmente ganadera) y la de los productores directos se dio en todas las fases del sistema de producción feudal peninsular, la del crecimiento (la frontera castellana no fue la válvula de escape que clausuraba conflictos por la ocupación de tierras) y la de crisis[106]. Conectado con esto, debe ampliarse la cronología de este proceso, ya que la investigación muchas veces se concentró en la usurpación de tierras que los señores concretaron en la Baja Edad Media desatendiendo las apropiaciones previas y, en esta orientación, influyó el ejemplo inglés de los cercamientos. En lo que respecta a Inglaterra, Christopher Dyer ha corregido este desequilibrio indicando que las *areas of enclosure* fueron extensas desde el

---

[103] *Documentos de Sahagún,* n.º 1752, p. 322.

[104] *Documentos de Sahagún,* n.º 1811, año 1274, p. 41; n.º 1877, año 1294.

[105] Sobre esa disminución *vid.* Agúndez San Miguel, «Memoria y cultura», p. 856.

[106] Pastor de Togneri, «La lana»; García de Cortázar, *El dominio del monasterio de San Millán.* También St Edmunds tenía grandes rebaños; sobre esto, Bailey, *Medieval Suffolk*, p. 125. También López Sabatel, «Resistencias», p. 113; Díaz Ibáñez, «La Iglesia conquense», pp. 300 y 312 y ss.; Luchía, «Aportes teóricos»; Vassallo, *Estructura y dinámica del dominio de Santo Toribio de Liébana; Documentación abulense del siglo XV,* año 1494, p. 148. En el crecimiento, la rivalidad podía acentuarse cuando se buscaba ampliar la producción agraria; *vid. Historia Compostelana*, col. 1119. La villa de realengo Gogilde estaba sin cultivadores y Gelmírez la arrancó de la posesión laica e introdujo para trabajar sus «propios cultores».

siglo X al XII inclusive, dando lugar en el XIII a conflictos en los que una comunidad podía comprometerse ante el señor en la defensa de sus derechos[107]. La rectificación armoniza con la ya antes mencionada enmienda de la cronología sobre mercados y estratificación social. Se desprende de esto que el crecimiento de los siglos XI a XIII no era socialmente neutro y, en especial, si se realizaba bajo determinadas circunstancias, manifestaba una complejidad que en el caso bajo estudio se relacionó con la insurgencia.

SUBSISTENCIA Y LUCRO

A pesar de la gravitación agraria de sus emprendimientos, los burgueses se definían por sus manufacturas y sus negocios urbanos. Lo muestra la importancia que le otorgaba el mencionado Giraldo a su tienda porque en ella estaría lo principal de su actividad, pero en especial está mostrado por el cronista de Sahagún que marcaba sus diferencias con los campesinos (los «rústicos»). En otro aspecto, el artesano del burgo se identificaba con el campesino en tanto ambos compartían el objetivo del autoconsumo.

No obstante, el incremento del beneficio monetario podía acarrear una finalidad lucrativa capitalista, aun cuando ni la relación social de ese modo de producción ni su funcionamiento se hubieran desarrollado. Esa dialéctica atrae ahora la observación, porque mercado y reacciones no mercantiles, tradicionalismo e innovación, ganancia y consumo se mezclaban en los ricos del burgo con características que los alejaban del emprendedor de un solo perfil. Esto se ve en sus viñas, cultivo comercial que, en otras regiones, también fue una actividad de los tributarios prósperos[108].

Esa combinación de subsistencia y mercado permaneció durante un largo periodo encarnada en un sujeto con comportamientos tradicionales y especulativos. En este aspecto se podía operar una transformación, por la cual el individuo que comenzaba a vender lo que excedía de su consumo estaba tentado a reducir sus necesidades para aumentar la parte comercializable, lo que sería un paso

---

[107] Dyer, *An Age of Transition?*, pp. 59 y ss.

[108] *Documentos de Sahagún*, n.º 1314, fuero de 1152: «et concambiationes posturarum, que uinee sunt, habeant homines Sancti Facundi pro hereditate». Biddick, «Missing Links», pp. 277-298, sobre tributarios ricos de Bedfordshire.

preparatorio de la producción para el mercado, actitud que registró siglos después Balzac en *Eugénie Grandet*[109]. La ambición por el dinero y una avaricia que desplazaba a la preocupación por el estatus nos muestran un perfil psicológico que se abrió paso en el feudalismo y en su larga etapa posterior con un acumulador capitalista que no abandonaba del todo el ideal de producir para su subsistencia. En contraposición al noble que vivía despreocupado por el dinero (o que aparentaba una aristocrática indiferencia monetaria aun cuando la disminución de sus ingresos lo angustiaran), el acumulador se aferraba a una actitud positiva hacia el dinero y, como expresó Poggio Bracciolini en 1428 reflejando a los *novi cives* de Florencia (los grandes mercaderes), las riquezas difícilmente se pueden reunir sin avaricia[110]. A los hombres los movía lo que Dante ya antes había expresado (repitiendo a Virgilio) como *sacra fame dell'oro*[111]. Con estos antecedentes es más fácil comprender que la frugalidad movida por el acopio de dinero no era, en el siglo XIX, ni nueva ni patológica, y Balzac advirtió que se trataba de una conducta habitual de los ricos parroquianos franceses. Ya en el Medioevo, se asociaba a la reinversión para lograr más dinero en lugar de atesorarlo o destinarlo al estatus, aunque este último no dejaba de retornar a la necesaria vida de las apariencias, originándose una contraposición de conductas que tuvo expresiones discursivas como la de san Bernardino de Siena (1380-1444)[112]. Con

---

[109] Dyer, *An Age of Transition?*, p. 26: en 1329, caso de un campesino rico inglés. Balzac, *Eugénie Grandet:* el padre de Eugénie era un tonelero con bienes agrarios, que había sido alcalde, y que aplicaba el cálculo capitalista en las más diversas facetas de su vida, incluyendo sus amistades y su familia. Podía talar árboles cuando faltaba madera blanca en Nantes para venderlos a 30 francos y atender con idéntico empeño el consumo diario de la familia. Una imagen de cómo se combinaban estas actividades, así como también las relaciones económicas tradicionales con la racionalidad empresarial, lo poporciona una escena en la que su empleada doméstica había recibido las rentas de los campesinos *(fermiers)*. En esas circunstancias, debía aguardar las directivas del señor Grandet, que decidía lo que consumiría la familia y lo que se vendería. Este «hombre bueno» de principios del siglo XIX, como otros de las elites pueblerinas, se reservaba lo peor y vendía los mejores productos («L'habitude du bonhomme était, comme celle d'un grand nombre de gentilshommes campagnards, de boire son mauvais vin et de manger ses fruits gâtés»).

[110] *Fuentes del Renacimiento italiano,* p. 88; Proulx Lang, *Poggio Bracciolini's «De avaritia»*.

[111] Dante, *La Divina Comedia,* «Purgatorio», XXII, 41.

[112] *Fuentes del Renacimiento italiano,* p. 127; san Bernardino, *Le Prediche volgari,* XXXVII.

el discurrir histórico, se comprueban los efectos contradictorios de esas conductas[113].

El historiador a veces esquematizó estas complejidades con el fin de entenderlas, simplificación que disfraza la realidad. Por una parte, si al objetivo de satisfacer las necesidades de la familia se lo toma como incondicional, no se advierte la mercantilización. En el otro extremo, si los beneficios monetarios se interpretan como manifestaciones del intemporal hombre económico, se llega a concebir un capitalismo precoz en plena Edad Media, conclusión a la que se le suman muchas veces especulaciones pseudohistóricas para llegar a un metafísico ser nacional[114]. Al respecto podemos afirmar que el sujeto del porvenir capitalista no provino de un linaje económico puro sino de bastardas formas mixtas, y esas contaminaciones de la vida histórica se oponen a la perfección geométrica del modelo. En ese laberinto de la realidad está nuestra materia, como nos enseña el plebeyo que acumulaba capital dinero sin abandonar su fiebre por el estatus[115].

Esa diferenciación económica imponía, además, una retroalimentación positiva que acrecentaba las haciendas del tributario rico. El caso está representado por Lázaro, vecino de León de la primera mitad del siglo XI que, durante años, le arrendó a un lugareño llamado Bellite unas viñas en la *uilla* de Toldanos, situada entre los ríos Torio y Porma[116]. Esa renta significó una sostenida transferencia de excedentes de la tierra a la ciudad. Sintiendo la proximidad de la muerte, Lázaro le pidió a su yerno que, en representación de sus nietos, administrara esas viñas.

Vemos aquí que el propietario absentista daba *ad lauorandum* la heredad sin desentenderse del negocio, como se demostró en el cambio de titularidad por la muerte de Lázaro, cuando el arrendatario pretendió burlar el testamento diciendo que había adquirido esas viñas. El intento de Bellite de hacerse de una propiedad que no le pertenecía originó el pleito que nos permite conocer este arrendamiento, litigio que se resolvió con testigos que declararon ante el

---

113 Ríos, «Programas políticos y bienes y usos comunales en Lorena»; durante la revolución francesa, el campesino rico (el *laboureur*) de la mencionada región compraba fuerza de trabajo, lo cual estimulaba el capitalismo, pero tenía una actitud conservadora con respecto a los cercamientos.

114 Cfr. Macfarlane, «The Origins of English Individualism», pp. 255-277.

115 Konersmann, «Du *Stand* paysan à la classe», p. 216.

116 *Documentos de la catedral de León,* n.º 884, año 1031.

obispo en el papel de juez. El resultado fue que el arrendatario perdió la causa, lo que evidencia que el burgués tenía recursos para sostener sus posiciones y, entre esos recursos, figuraban sus vínculos comunitarios, como revelan los declarantes que lo favorecieron, mientras que los testigos de Bellite se negaron a prestar juramento. Por último, esta escritura expresa que esos bienes rústicos se heredaban y constituirían puntales de las haciendas burguesas.

A la luz de todo esto, vemos que los *meliores urbis* en todas partes se separaban de la nobleza, cuestión que denotó el cronista de Sahagún, agregando que tampoco se confundían con los «rústicos» y que, si bien trabajaban con las manos, se distanciaban de los operarios[117]. Esto lleva a concluir que hubo una acumulación señorial, seguida e impulsada, por otra de campesinos o artesanos, entre los cuales su porción enriquecida tuvo un papel principal. Estas dos acumulaciones superpuestas estaban condicionadas por las relaciones de fuerza. Se afirmaba así un tipo económico general que tuvo una larga permanencia y cuyo origen era diverso porque, como dijo Antoni Furió, «unos ascendían a la burguesía desde la tienda y otros desde el arado»[118]. De todos modos, los mecanismos por los cuales se elevó este estrato social solo podemos reconstruirlos a partir de referencias combinadas, y es posible que se inclinaran al lucro a medida que diversificaban sus actividades[119]. Esto se expone con un ejemplo de mediados del siglo XII.

Por una demanda que estableció el abad de San Isidoro por unas casas y una heredad que tenían Pedro Froilaz y Facundo Pelagii, burgueses de Sahagún, se confirma que este sector combinaba la propiedad urbana con la rural[120]. Pero esta escritura no solo corrobora nuestro conocimiento; también lo amplía. El citado Pedro Froilaz había prestado al antiguo propietario 386 maravedíes y, por eso, había retenido los bienes que ahora se le reclamaban. De esto interesa el capital del burgués que se incrementaba y, de hecho, los acreedores se quedaron con esos bienes obedeciendo al dictamen del juez, Domingo, abad de Sahagún, previo pago de 50 maravedíes

---

[117] *Crónicas de Sahagún,* cap. 40; los «burgueses» tuvieron «todas las riqueças e bienes tenporales».

[118] Furió, «Las elites rurales», pp. 391-421; Schofield, *Peasant and Community,* pp. 140 y ss.; Bailey, «The Comercialization», p. 308.

[119] *Documentos de Sahagún,* n.º 1219, año 1125; en el el diezmo se ve producción de subsistencia.

[120] *Documentos de Sahagún,* n.º 1335, año 1160.

al abad de San Isidoro. Debe pensarse que muchas actividades de la sociedad agraria requerían del crédito[121]. Si a esta apropiación de la hipoteca se une la de tierras, estamos ante el acaparador que se preocupaba por el dinero y por el inmueble rural vinculado a una idea de subsistencia. Esto nos recuerda la lucha por el horno al cual no renunciaba el segmento más acomodado de las poblaciones[122].

Las conductas en la protesta se corresponden con estos rasgos. El antagonismo inicial por el horno estuvo sujeto a un espiral ascendente impulsado por un sujeto económico en progresión. El conflicto empezó sin una cosmovisión general y se sustentó por las circunstancias.

OPOSICIÓN SOCIAL

Efectivamente, se creaban condiciones para un antagonismo entre burgueses y señores que, si en principio no se plasmaba en una antítesis irreconciliable, podía potenciarse. Hilton ha señalado esa posibilidad cuando observó que, gracias a la producción para el mercado, los campesinos acomodados trataron de conseguir mejoras, dinámica que se tradujo en las cartas de franquicia de Francia de los siglos XII y XIII[123]. Ese liderazgo de los sectores acomodados de la comunidad se repitió amplificado en el movimiento antifeudal inglés de 1381 y algo similar se dio en las comunidades castellanas de 1520-1521[124]. Las luchas de Francia en el siglo XVIII confirman que estamos ante una circunstancia que se repetía[125].

Ese protagonismo tardomedieval y moderno de los plebeyos ricos en las luchas antifeudales no nació por generación espontánea, sino que tuvo una larga preparación en combates que ya tenían brotes de radicalidad. Estas precisiones nos trasladan a la lu-

---

[121] Como ejemplo puede verse en *Documentos de Mombeltrán,* n.º 23, año 1432.

[122] *Documentos de Sahagún,* n.º 1199, bienes de Giraldo, casa provista de «suo furno». Martín, «El azogue viejo», p. 88; los miembros del cabildo de Salamanca guardaban el cereal en la casa.

[123] Hilton, *Siervos liberados,* pp. 95 y ss.

[124] Hilton, *Siervos liberados,* pp. 115 y 123; Pérez, *La revolución;* Gutiérrez Nieto, *Las comunidades.*

[125] J. Solé, *Historia y mito de la Revolución francesa,* p. 122; en el reinado de Luis XVI, los aldeanos ricos de la Borgoña (los más afectados por la fiscalidad y los impuestos rurales) se enfrentaron a los señores.

cha de clases en el crecimiento feudal, un aspecto que Reyna Pastor salvó del olvido indicando que, en esos conflictos, participaron tanto los «mayores» como los «menores» de las aldeas, aunque los primeros intensificaron su protagonismo en el siglo XIII[126]. Esto ofreció diversas manifestaciones.

Los *laboratores,* con medios de producción (animales de tiro y tierras), que en la representación de Abalberón, obispo de Laon, sostenían a los *oratores* y a los *bellatores,* configuraban la capa superior del campesino[127]. Como se ha establecido, esa representación de comienzos del siglo XI construía ideológicamente a la sociedad deseada por Dios y licuaba el antagonismo de clase en complementación funcional[128]. Ese mensaje de la armonía social se dirigía, en consecuencia, a la porción potencialmente más conflictiva de los productores rurales. Eran sectores ambiciosos que, en su afán por expandirse, chocaban con los señores, como muestran documentos de la catedral de León. Por uno de ellos sabemos que, en el año 944, se enfrentaron el obispo Fruminio y los eremitas de Pardomino con los vecinos de una serie de lugares (Campolongo, Stabello, Ferreras, Utrero, Vegamián Lodares y Noanca) porque estos últimos habían invadido tierras de la Iglesia para ararlas, llevar ganado y obtener leña[129]. En esa misma época hubo otro litigio del obispo con campesinos que ocupaban una serna (tierra reservada para la labranza del señor)[130]. Esas luchas y otras similares mostraban la expansión del campesino en tiempos de crecimiento económico, y a esa ofensiva respondían los señores apropiándose de territorios que los monjes acompañaban con oratorios satélites surgiendo los dominios con muchas explotaciones fragmentadas[131]. A veces esos segmentos emprendedores de los dependientes instalaban medios de producción. En el año 938, por ejemplo, el abad de Valdevimbre

---

[126] Pastor de Togneri, *Resistencias y luchas campesinas,* pp. 250 y ss.

[127] Le Goff, *La civilización del Occidente,* pp. 354 y ss.; Brumont, *Campo y campesinos,* pp. 215 y ss.

[128] Duby, *Les Trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme;* para España, *Partidas,* II, 21, introducción.

[129] *Documentos de la catedral de León,* n.º 184, año 944.

[130] *Documentos de la catedral de León,* n.º 191.

[131] *Documentos de Cardeña,* n.º 359, año 1069; Wickham, «Espacio y sociedad», pp. 33-60; en la Temprana Edad Media europea, no se registraron luchas por el espacio; estas se dieron con el crecimiento demográfico y el avance del señorío. Lebecq, «The Role of Monasteries», p. 130.

se quejaba porque una familia había construido un molino sobre el acueducto que abastecía a los suyos[132]. Con intenciones análogas, en 1125 los monjes de Sahagún limitaron las construcciones en huertos burgueses a palomares y cercas, llegándose también a disputar por la distribución del agua entre huertos de los vecinos y molinos del cenobio[133]. Un caso se planteó entre el monasterio facundino y el concejo de Mayorga en 1186. En ese año, se llegaba a un acuerdo por unas heredades en disputa, en virtud del cual los vecinos recibían cinco yugadas de bueyes en las que se les prohibía poblar, levantar viviendas o cualquier edificio destinado a la producción, mientras que los monjes se reservaban el derecho de construir *in nostra ribera* molinos, huertos o lo que desearan[134]. Por supuesto, cualquier mejora que el campesino lograba quedaba en propiedad del monasterio[135]. En otros lugares, se repitieron estos choques entre señores y dependientes acomodados[136].

Estas referencias encuadran nuestra problemática porque esa inquieta parte superior del pueblo encabezó la rebelión comunal de Sahagún, cuestión que se ve en este estudio. También se hizo alusión al mismo fenómeno en Santiago de Compostela en torno a la rendición de 1117, hecho al que se suman otras evidencias[137]. Era una situación repetida.

En Vézelay el abad exigía un enmarañado régimen tributario[138]. Allí los burgueses debían pagar por las mercaderías que exhibían en plazas y caminos, mientras que, en la Navidad, abonaban la *taille,* impuesto personal directo. También pagaban por casarse y por

---

[132] *Documentos de la catedral de León,* n.º 128.

[133] *Documentos de Sahagún,* n.º 1219.

[134] *Documentos de Sahagún,* n.º 1423, año 1186; también n.º 1424.

[135] *Documentos de Sahagún,* n.º 1721.

[136] Da Graca, «Oficiales aldeanos y agentes señoriales»: a principios del siglo XVI, los agentes de la Corte recorrían las poblaciones de la zona de Medina del Campo para comprar (de manera compulsiva y con frecuentes fraudes) pan para abastecer a la casa real, y se perjudicaban principalmente los miembros mejor situados de las comunidades campesinas, que eran quienes disponían de mayores volúmenes para vender. Para otro caso Cabrera y Moros, *Fuenteovejuna,* pp. 66 y 74 y ss.

[137] *Historia Compostelana,* col. 1111: los conspiradores de la insurrección de 1116 y 1117 perdieron casas y heredades. Esto se repitió con la insurrección de 1136. Dos años más tarde, Alfonso VII penalizaba a quienes habían atacado a Gelmírez y daba los bienes de Juan Lombardo a la Iglesia. El mencionado, junto a Guillermo Seguín, era líder de ese levantamiento. *Id.,* col. 1229: el obispo exilió a los rebeldes tomándoles casas y heredades; sus riquezas compuestas por posesiones y metales preciosos.

[138] Chérest, «Étude historique sur Vézelay», pp. 288 y ss.

enterrar a los muertos y, al igual que en Sahagún, soportaban banalidades como el uso obligatorio del molino y del horno del monasterio. Amén de estas cargas, debían hospedar durante ciertas épocas del año a los personajes que visitaban el monasterio, lo cual, además del gasto que entrañaba, les impedía beneficiarse con el alojamiento de los peregrinos que acudían a las concurridas festividades religiosas. La comparación con un tardío testimonio español permite suponer que los más afectados por ese hospedaje eran los burgueses que tenían residencias y provisiones apropiadas para los huéspedes, mientras que taberneros, artesanos y quienes hacían trabajos serviles y manuales (es decir, personas que, por su condición humilde, no alojaban a huéspedes) podían beneficiarse con el consumo de los visitantes[139]. A esto se agregaban trabas con derechos de pasturas, pesca y molinos, que se exteriorizaron en la revuelta de 1152[140]. Basándose en esas dificultades, el conde (enemigo del monasterio de Vézelay) incitaba a los burgueses a que se volvieran contra su señor haciéndoles ver que tenían buenos campos, viñas, frutales y casas, riquezas que *propria virtute* habían conseguido sin ser realmente dueños de ellas porque no podían gozar de su *ingenita libertate* por el abad[141].

Algo similar se ve en Le Mans y en Metz, que fueron también centros de explotación agraria[142]. En Bury St Edmunds, los burgueses aspiraban todavía en la Baja Edad Media a obtener la autonomía, mientras que una bula papal de *ca.* 1150 establecía que el burgo debía servir a la Iglesia y mantener el oficio de sacristán de la abadía. Los derechos de esta última eran muy amplios: controlaba la justicia, la feria y el mercado; recaudaba las rentas de la tierra junto a otros gravámenes, y los vasallos debían abonar una buena suma en reconocimiento de cada nuevo abad, además de pagar por la conmutación de antiguos servicios y sufragar 40 libras por año para las luminarias[143]. La violencia que alcanzó la lucha comunal en esta localidad tenía justificadas razones.

En Laon, las luchas comunales tuvieron igualmente un contexto de ampliación de la superficie cultivada en un «campo urbaniza-

---

[139] Esta cuestión la expuso para España Maldonado, *El levantamiento,* IV, p. 217.

[140] Chérest, «Étude historique sur Vézelay», pp. 2008 y ss.; Lestocquoy, «Vézelay», p. 71; Abou-El-Hai, «The Audiences for the Medieval Cult of Saints», p. 8.

[141] Hugo de Poitiers, *Historia,* col. 1606.

[142] Lestocquoy, «Vézelay», pp. 71 y ss.

[143] Bailey, *Medieval Suffolk*, p. 137; Jocelin de Brakelonde, *Crónica,* p. 277.

do» junto al incremento demográfico y la diversificación del consumo, lo cual dio crecimiento del comercio y de la ciudad hasta mediados del siglo XIII[144]. Pero los burgueses que comerciaban con el campo estaban a merced de los señores, situación que estuvo en el origen de los tumultos de 1112 cuando el descontento de los comerciantes arrastró a la población. Notemos, de paso, que la confrontación de los burgueses de Sahagún con los campesinos, una muestra desmedida de su agresividad por la apropiación de tierras, se repitió aquí y también en Reims, donde los *cives* enriquecidos participaban del mismo tipo de abusos que los aristócratas realizaban contra los *rustici*[145]. Además, los burgueses de Laon negociaron con los poderes para que se los autorizara a tener su comuna a cambio de dinero y, en la convulsión, compraron decisiones para favorecerse o, por lo menos, lo intentaron[146].

EL ESTATUS

No obstante su importancia, en los ejemplos citados, la economía no definía totalmente el perfil sociológico de la elite local, salvo por el hecho de que, para acceder a esa categoría, se necesitaba determinada riqueza. O, expresado con superior propiedad, en un cierto nivel los componentes que hacían a la clase tributaria, sin desaparecer, comenzaban a ser desplazados tanto por las desemejanzas de fortunas como por cuestiones de orden cultural y político. Esto se ilumina en alguna situación concreta.

En 1208 se le impuso un pacto a los moradores de San Salvador de Villacete por haber expulsado a los monjes de Sahagún de una serna[147]. Este pleito ofrece dos aspectos para el análisis: el primero es que el concejo del lugar estaba obligado a fiscalizar el cumplimiento del pacto y, si alguien lo violaba, debía ser apresado y entregado al abad; el segundo es que, por la penalidad que se les impuso, los pobladores presentaron cinco fiadores. Con los recaudos que impone la variación de los nombres, uno de ellos, Isidoro Pé-

---

[144] Saint-Denis, «Laon», pp. 66 y ss.; Ennen, *Frühgeschichte,* p. 99; Keene, «Towns and the Growth», p. 54.

[145] Barthélemy, «Lectures de Guibert de Nogent», p. 183.

[146] Guiberto de Nogent, *Autobiografía,* III, 7.

[147] *Documentos de Sahagún,* n.º 1572, año 1208.

rez, aparece nombrado como testigo o confirmante en un documento anterior a 1194, y en otros de 1197 (dos veces), de 1199 y de 1205[148]. Domingo Calvo testificaba en 1218 y en 1245, y se menciona en similar desempeño un homónimo, zapatero, del cual cabe conjeturar que era el mismo[149]. Las informaciones coinciden porque estos garantes eran, en su condición de testigos, personas dotadas de una respetabilidad y confianza que los situaba en la cima de la aldea[150]. Lo mismo se dio en otras áreas de Europa[151]. En Mâcon, los burgueses gozaron de una consideración especial por parte de los señores que, desde la segunda mitad del siglo XI, los convocaron para suscribir las cartas señoriales junto a monjes, sacerdotes, ministeriales y caballeros[152]. Ese crédito se vinculaba allí como en Sahagún con la buena posición económica[153]. Se había operado una modificación en la proporción de prestigio y riqueza en los miembros influyentes de la localidad, aumentando el peso relativo del segundo factor a medida que crecía la economía. En un análisis sobre Montpellier, en el sur de Francia, se demostró que, durante el siglo XII, no solo creció el número de testigos, sino que también se acrecentó la proporción de testigos burgueses sobre los de origen noble[154]. Igualmente tiene analogía con lo que estudiamos, en tanto expresión del ascenso de ciertos sectores, la frecuencia con que apareció después del año 1220 la palabra *miles* en las listas de testigos en Inglaterra, y esto se vinculó con el acercamiento de los caballeros a la nobleza y con haber obtenido mayores derechos jurisdiccionales sobre sus posesiones, proceso que se dio de manera similar en Francia[155].

En esa elevada ubicación institucional, en las secciones locales del señorío de Sahagún abundaban los artesanos: como testigos o confirmantes de contratos había alfayates, zapateros, pintores, teje-

---

[148] *Documentos de Sahagún,* n.os 1484, 1511, 1513, 1531 y 1565.

[149] *Documentos de Sahagún,* n.os 1613 y 1697.

[150] Como referencia para evaluar la importancia de esos testigos *vid. Fuero de León,* tít. 19.

[151] Por ejemplo, *Documentos de ciudades belgas,* n.º 13, año 1075-1076: *échevins* de Nivelles; n.º 18, año 1096, *cives* de Liege como *testes;* n.º 45, año 1197, como testigos *de magistris civitatis.*

[152] Duby, *La Société,* pp. 270 y ss.

[153] *Documentos de Sahagún,* n.º 1570, año 1207; n.º 1575, año 1210; n.º 1572, año 1208; n.º 1522, año 1199; n.º 1476, año 1193; n.º 1561, año 1204; n.º 1674.

[154] Lewis, «The Development of Town Government», pp. 57 y ss.

[155] Fleming, «Milites as Attestors to Charters», pp. 185-198.

dores, carpinteros, peleteros, herreros, sastres, horneros, carniceros, traperos, laneros y prestamistas[156]. A veces se mencionaban aquí y en otros lugares en esos roles a sus hijos, lo que indica que era una categoría social estable y hereditaria, rasgo que se constata en otros lugares[157].

Era una participación trascendente para el actor histórico porque, en su microsociedad, lo constituía en burgués o en notable de la aldea, es decir, en un personaje que obtenía el reconocimiento de su vecindario. Daba así un paso previo o coincidente con el pedido de comunidad, en la medida en que dirigir los asuntos locales complementaba su estatus o, dicho de otra manera, el estatus ascendente tendía a cristalizar en una nueva institución. Es lo que se percibe en la documentación.

En 1125, en la venta de una heredad y un honor, se declaró que estaban presentes, entre otros, un viñadero, un zapatero, tres carniceros, «et plures in concilio Sancti Facundi»[158]. Encontramos en esta escritura que la reunión de esos pequeños notables para un acto legal podía, en ocasiones, ser llamada concejo, constituyendo una forma preliminar de la institución, y, como parte de esa situación intermedia anterior a la plena comunidad, cuajaba una capa de hombres buenos confirmantes de actos legales. Es lo que muestran también otros documentos[159]. Volveremos sobre estas fases anteriores y, en cierto modo, preparatorias del concejo (cuestión a la que se alude aquí para que se vean las perspectivas institucionales del estatus en desarrollo), pero ahora interesa decir que, con la comunidad de Sahagún plenamente organizada, a finales del siglo XIII, eran mencionados como testigos de una investigación sobre el nombramiento de funcionarios, don Juan, «alfayte de Sant

---

156 *Documentos de Sahagún,* n.º 1221, año 1125; n.º 1421, año 1185; n.º 1476, año 1193; n.º 1479, año 1193; n.º 1480, año 1193; n.º 1486, año 1194; n.º 1509, año 1196; n.º 1522, año 1199; n.º 1551, año 1202; n.º 1570, año 1207; n.º 1575, año 1210; n.º 1581, año 1211; n.º 1598, año 1214; n.º 1601, año 1215; n.º 1602, año 1215; n.º 1607, año 1217, n.º 1631, año 1224; n.º 1663, año 1231; n.º 1674, año 1232; n.º 1688, año 1239; n.º 1707, año 1247; n.º 1721, año 1253. Pedro Froilaz, prestamista, en n.º 1335, año 1160, testigo en 1143, n.º 1279, y en 1169, n.º 1364. También *Archivo familiar de labradores,* n.º 2, año 1219; n.º 3, año 1225; n.os 12 y 1,3 año 1228; n.º 17, año 1233.

157 *Documentos de Sahagún,* n.º 1663, año 1231; Wickham, *Medieval Rome,* pp. 267 y ss.

158 *Documentos de Sahagún,* n.º 1221.

159 En *Documentos de Sahagún,* n.º 1218, año 1124; *Documentos de Eslonza,* n.º 62, año 1129.

Lorente»; «don Ioahan el Uaynero»; don García, cambiador; don Pascual, especiero; Gonzalo Martínez, carpintero; don Gil, carnicero, entre otros, junto con un caballero[160]. En esta misma escritura se mencionaba a don Ramón, tendero, y a don «Iohan alfayate» como jurados, cargo que se elegía de los hombres buenos.

Se constata que los artesanos, seguramente de situación holgada, obtenían un reconocimiento que deseaban complementar con el gobierno. Veían al concejo como un remate de su evolución, y el señor que no reconocía esa demanda creaba tensiones, negativa y conflicto que se concentraron en determinados ámbitos urbanos. A esto se agregaba el malestar por los bloqueos económicos, a lo que podía añadirse un mal humor esporádico por algún desafuero.

El burgués a quien no se le permitía la comuna estaba así en una incómoda dualidad por la no equivalencia entre la privación de derechos políticos y su desahogada posición económica, originándose una personalidad contradictoria, a veces volcada hacia la aceptación de lo dado y a veces volcada hacia el enfrentamiento. Esta última actitud era un desenlace, porque llegaba un momento en el que, como ya se afirmó aquí, el pago de renta le significaría un problema menor ante las trabas que se oponían a su elevación social. En esa divergencia radicaba entonces un germen de no encuadramiento en el casillero que estructural y originariamente le pertenecía, y allí se alimentaban sus reacciones, en ocasiones antisociales aunque, en general, alineadas en los fundamentos de la sociedad. Esa actuación inconformista se reiteró en todo individuo afectado por la no correspondencia entre su posición de clase y su estatus, como muestra el hidalgo pobre convertido por Cervantes en sustancia estética. Pero, a partir de este antagonismo inherente a la condición del burgués o del campesino próspero, la oposición entre acumulación económica y negación de derechos políticos podía crecer hasta llevar a que ese sujeto adoptara posiciones antisistema.

El estatus en el pueblo

En la definición que la reina hizo de los burgueses de Sahagún, la posición económica (los más ricos) fue ubicada al lado del estatus (los principales), palabra que remitía al ascendiente social y al

[160] *Documentos de Sahagún,* n.º 1875, año 1294.

prestigio[161]. Tampoco la definición se redujo a lo económico cuando el cronista habló de los artesanos diciendo que eran «enseñados en muchas e dibersas artes e oficios». Se refería a la pericia, a su cualificación, porque el trabajo en la manufactura tenía una connotación que distinguía y, en esto, revivía una tradición que ilustró el herrero[162]. Esa habilidad acoplada a un sujeto al que definía derivaba de especialidades que, aun siendo extendidas, no se masificaban, como muestra de nuevo el herrero que se distanciaba en este rasgo del tejedor[163]. Ese saber esotérico podía dar pie a que convivieran deferencia y descrédito: se ha dicho que ese hombre que manipulaba con fuego el metal extraído de las tinieblas para transformarlo con un proceder cercano a la magia era, al mismo tiempo, «poderoso e indispensable», pero también era «una suerte de hechicero»[164]. Pero, en este aspecto, no podemos conformarnos con planear sobre los textos ya que, sin desmerecer este costado contradictorio, deberíamos privilegiar las consideraciones llanas antes que las eruditas, es decir, las que surgían de la observación no interferida por otras mediaciones. Por ello justipreciar lo que dijo el cronista acerca de esa sabiduría práctica es tanto más significativo si recordamos que no disimulaba su antipatía por los burgueses. En otras circunstancias, el observador culto expuso la cándida incredulidad del pueblo preburgués, característica que consideraba inherente a su naturaleza, mientras que, de pronto, se sorprendía con agudas e inesperadas observaciones del iletrado[165]. Pero, ade-

---

[161] *Crónicas de Sahagún,* cap. 72.

[162] Duby, *Economía rural,* p. 34.

[163] En los niveles del paño popular, tejer era una habilidad no específica, en tanto formaba parte de un conocimiento general compartido; en el caso del herrero, no. Revela esa masificación del tejedor la industria rural a domicilio que produjo en tiempos posteriores valores de cambio, industria que se basó en una actividad ancestral que todos conocían en las aldeas. Rueda Fernández, «Introducción al estudio», p. 125; según el censo de 1561, el 17,5 por 100 de la población activa de Zamora se dedicaba a la producción textil. Díaz Medina, «Cuenca en 1587», p. 61; en 1587, el 21 por 100 de la población censada en Cuenca estaba en actividades textiles.

[164] Pastoureau, *Una visión simbólica,* p. 92; también pp. 194 y ss.

[165] Cervantes, *Don Quijote:* mientras que don Quijote exhibe su patológica irrealidad libresca que sobrepone a las circunstancias, Sancho muestra una incredulidad natural dada por su escaso discernimiento entre lo real y lo irreal. Esta disposición lo lleva a creer en lo que su señor le dice y a transmutar su espontáneo realismo en la irrealidad de este, desubicación que provoca tanta hilaridad en los individuos socialmente más elevados que lo rodean, como provocan los disparates de don Quijote. Pero esa rusticidad es interrumpida en ocasiones por una inteligencia aplicada al sentido común que

más, el alcance de los calificativos variaba según las clases sociales. Por ejemplo, de la Época Moderna se conservan registros del hombre docto que desacreditaba al hechicero, mientras que el campesino lo consideraba un personaje digno de ser consultado[166].

La cualidad del trabajador instauraba, pues, un contraste perdurable entre la persona de oficio y el que no tenía alguna destreza especial y, a largo plazo, destacaría aún más la peculiaridad del primero el hecho de que el asalariado tardomedieval fuera un operario provisional con ocupaciones cambiantes y, por lo tanto, no conocedor de algo distintivo[167]. Incluso en formas estables de trabajo de ese periodo, como las que requería el capitalismo rural de la nueva pañería, se incorporó el trabajo relativamente sencillo que se había realizado desde siempre en cualquier unidad doméstica de la aldea.

En todo esto subyacía la técnica aprendida que constituía la peculiaridad del individuo y, en ese individualismo, radicaba el prerrequisito para que se integrase al medio social, porque la comunidad lo necesitaba y agradecía su aporte. En esto surge que aspectos de esa individualidad, como ser sus representaciones mentales y su habilidad para objetivarlas, aseguraban la más excelsa cuota de desembolso social. En esa integración social del maestro artesano se revela que la enajenación del trabajo no se había desarrollado en esa parte de la actividad, aun cuando se desplegaba la enajenación religiosa (cuestión que luego veremos), y el artesano veía que su realización le aseguraba el reconocimiento comunitario. Es posible que esa realización se diera bajo la forma de placer epicúreo; también es posible que su integración en el todo no anulara al egoísta propietario de taller y, por consiguiente, estamos todavía lejos del precepto de que el ser para otro es la realización de la persona y la realización de la persona es la condición del ser para otro, pero es evidente que aquí el individuo se hacía en su desenvolvimiento laboral y en su pericia. Esta dialéctica del artesano como ser social sin suprimir la individualidad sino exaltándola fue la antítesis del

---

deslumbra a don Quijote. En una oportunidad (1.ª parte, cap. 31) le dice a su escudero: «No parece sino que has estudiado», a lo que Sancho responde que no sabe leer.

[166] Es por esto que la afirmación de Pastoureau, *Una visión simbólica,* p. 96, de que el herrero era de los oficios execrados de los campesinos debería ser tomada con cautela. Por lo menos, no se lo puede poner junto al molinero, sobre el que abundaban las descalificaciones.

[167] *Cortes de León y Castilla,* I, de Valladolid de 1351, p. 20.

uniforme engranaje del capitalismo que eliminó a la manufactura tradicional. También fue la base para que el individuo, alentado por una competencia económica que subyacía detrás de reglamentaciones que la refrenaban, haya fragmentado la posible unidad de clase. Se establecía en esto una situación comparable con la conciencia de clase del campesino típico medieval que se negaba como conciencia de clase por las bases individualistas de la producción[168]. Por ello conviene considerar la lucha de estos sectores como una acción movida por la suma precaria de conciencias críticas y no como forma orgánica de unidad de clase, aunque ese egoísmo tenía sus aspectos contradictorios. Era atenuado por la compra colectiva de materia prima, por las tareas del municipio, por las reivindicaciones del sector y por las normas que uniformizaban y, al mismo tiempo, era acentuado por una mercantilización basada en la posesión privada. Esta realidad que segmentaba a la clase (lo muestran en Sahagún divisiones entre francos y castellanos o entre ricos y pobres) nos aparta de cualquier idealización romántica del artesano porque, en él, la elaboración creativa podía convivir con las más mezquinas apetencias. Esto nos conecta con otra de sus facetas, porque el trabajo especial le permitía incurrir en la contravención, infringir las reglas del buen hacer, lo cual se reflejó en las normas legales[169]. Este rasgo amortiguaba el reconocimiento social que le daba su pericia (los elevados precios de algunos de sus productos atestiguan ese reconocimiento) y alentaba su costado transgresor.

Las condiciones reseñadas otorgaron una base para el estatus, pero este tuvo un carácter mudable. Por ejemplo, mientras que el herrero fue en general valorizado positivamente, después de la insurrección de Sahagún se lo descalificó, y el cronista llegó a incluirlo entre las personas viles junto a curtidores y zapateros[170]. Había momentos y situaciones que inspiraban valoraciones particulares aunque, más allá de esto, hubo oficios con poco estatus, como los

---

[168] Astarita, *Del feudalismo al capitalismo,* pp. 173 y ss.

[169] Reglamentaciones de fabricación en *Documentos de artesanos de Murcia,* en n.º 85, año 1460; se decía «lo bueno se venderá por bueno e lo malo por malo [...] e el pueblo será quito de engaño»; n.º 7, esto estaba ligado a conservar la reputación de la manufactura urbana; n.º 43, año 1410, pelaire privado del oficio «por las muchas malfetrias e falsedades que fecho auia»; n.º 116, año 1469, la misma sanción recayó sobre un tintorero por usar tintas falsas.

[170] *Crónicas de Sahagún,* caps. 35 y 72.

curtidores, sobre los cuales podemos preguntarnos si ello no obedecía a la suciedad de su trabajo, a que este demandaba una menor destreza que otros o a que eran tan indóciles como los zapateros, curiosamente también trabajadores del cuero (volveremos sobre esto, así como sobre el bajo estatus de los carniceros). En otras palabras, los fueros unificaban jurídicamente a los vasallos, pero no les garantizaban un estatus unitario, y esta situación se visualiza en el tratamiento cotidiano o en la vestimenta[171]. Hay indicios, por otra parte, de que el estatus del artesano se heredaba[172].

Asimismo, el rango de los oficios manuales difería entre localidades. Una nota característica sobre esto la mostró Otón de Frisinga cuando decía, asombrado, que las ciudades italianas tenían la costumbre de reclutar a sus caballeros entre jóvenes de condición inferior («inferioris conditionis iuvenes») e incluso entre trabajadores de los oficios mecánicos («etiam mechanicarum artium opifices»)[173]. Educado en la más alta estirpe feudal austriaca del siglo XII, le costaba comprender la novedad italiana, aunque en absoluto fue una excepción. Por ejemplo, a finales de la Edad Media y en el primer Periodo Moderno, un tejedor de Gante no tenía el mismo estatus que su homólogo de Hondschoote, Utrecht o Leiden[174]. En ese entonces en Gante se lograba un apreciable desarrollo de esa manufactura que volcó la opinión pública a favor de un oficio decisivo en la vida de la ciudad. En Venecia, que era la capital de la tintura, se respetaba a los tintoreros que constituían un *arte maggiore,* mientras que, en otros lugares, eran considerados sucios pendencieros, buscapleitos y manipuladores de sustancias peligrosas[175]. En Burgos, la

---

[171] Sobre estatus de vasallos ricos, *Documentos de Sahagún,* n.º 1627, año 1222; en la venta de una casa, se mencionaba «garnacha de estanforte» que pertenecería a un vasallo. *Id.,* n.º 1627, año 1222, se menciona a «don Luchas, cambiador»; *id.,* n.º 1684, año 1236, don Fernando Carpintero y su esposa enumeran sus bienes en la villa de Sahagún; el «don» indica su estatus; *id.,* n.º 1708 de 1247, equivalía al clérigo «don Fernando de Ledigos» y se diferenciaba de «Iohan Pedrez ortolano». El afán de menestrales enriquecidos de asimilarse a hidalgos en la Baja Edad Media mediante el uso de vestimentas reservadas para los nobles fue constante como expusieron las leyes antisuntuarias.

[172] *Documentos de Sahagún,* n.º 1721, año 1253; se mencionan testigos de un acto legal a don Martín, hijo de Juan Carpintero, y a don Gonzalo «clerizón», hijo de don Rodrigo el Trapero.

[173] Otón de Frisinga, *Gesta de Federico I,* II, 13.

[174] Smit, «La revolución en los Países Bajos», p. 50.

[175] Pastoureau, *Una visión simbólica*, pp. 207 y ss.

buena estimación favorecía al mercader. Por el contrario, donde predominaba una economía rural, gente como los tenderos y los comerciantes padecían el descrédito con la invariable sospecha de que eran deshonestos. Al respecto Octavio Colombo presentó un testimonio revelador de esa percepción popular que extrajo de la documentación de Cuenca de la segunda década del siglo XV, testimonio en el cual a esa sospecha se añadía la acusación de ser ociosos y de vivir del trabajo de los demás siendo socialmente perjudiciales[176].

LOS DISENSOS DEL MERCADER

La antítesis entre señor y mercader no tuvo un rol protagónico en Sahagún, aunque sí intervino en alguna lucha comunal. Fue el caso de Flandes, donde nació hacia 1150 una elite de capitalistas, aunque, como señaló Alain Derville, Pirenne se equivocó al creer que todos los ricos que mencionan las fuentes eran mercaderes, más allá de que algún texto pueda alentar esa conclusión[177]. También, en la revuelta de Vézelay de 1152, uno de sus líderes era cambista[178]. Esto indica que el traficante de mercancías o de dinero fue afectado en determinados momentos por el señor, por ejemplo a causa del no pago de una deuda[179], aunque no siempre los conflictos se desencadenaron por causas económicas. Algunos se originaron en atropellos del señor, como sucedió en Colonia en 1074, y algo similar se repitió en Cambrai en 1076. Destaquemos algunos rasgos de sus actores.

El cronista de Cambrai habló de un *grant bourgeois* llamado Wibers, mercader, «cognus par maintes terres», lo que indica que traficaba en circuitos de largo alcance[180]. Este hombre de buena posición ostentaba hacia el obispo «ire continuel et haine mortel», antagonismo que no se refería tanto a una oposición económica como a una pugna institucional. Una buena ubicación sociopolítica sería un trampolín para su ascenso y, por eso, no dejaba de hablar con los enemigos del prelado, «et leur promist à bailler la Cité», es decir, les proponía el gobierno local. Era un auténtico conspirador,

---

[176] Colombo, «El intercambio desigual en los mercados locales», documentación de 1414.

[177] Derville, «Les élites urbaines», p. 124.

[178] Hugo de Poitiers, *Historia,* col. 1599.

[179] *Documentos de Federico I,* n.º 866, año 1184, referido a mercaderes de Cambrai.

[180] *Crónica de Cambrai,* p. 477.

lo que le valió una pena muy cruel: fue torturado, paseado deshonrosamente por la ciudad, arrojado fuera de los muros y agonizó en el descrédito. El ensañamiento no solo terminaba con la persona, sino que también horadaba su renombre evitando que su tumba se convirtiera en *lieu de mémoire*. Asimismo exhibe el inmoderado poder punitivo del señor sin contención del derecho penal[181], es decir, muestra su arbitrariedad sin más límite que sus impulsos.

Como revela este caso, los mercaderes trataron de obtener cargos municipales e incluso procuraron integrarse a la nobleza, y buena parte de lo que conseguían tenía su origen en los señores que les concedían el derecho de traficar y la exención de tributos[182]. Dicho esto, terciaron otros factores ya que, sobre la base de la convivencia, no faltaron desacuerdos, originados en última instancia en la apropiación por el capitalista de parte de la renta señorial en el proceso de la circulación. Consideremos sus cualidades.

El traficante que vinculaba esferas de consumo y de producción establecía una exterioridad interna al feudalismo, como definió John Merrington[183]. La representación no es meramente ideal porque, si bien los comerciantes europeos surgieron de la transacción local, en algún momento lograron un radio de movimiento extenso (por algo se los llamó *mercatores cursorii* o *romei mercatores*), y esa movilidad persistió aun con la radicación de agentes en determinadas plazas coincidiendo con el inicio de la más intensa expansión feudal. De un extremo a otro de la geografía del sistema, figuras como el *conductus* (que era una salvaguardia personal), como la paz del mercado, y como las franquicias tributarias, protegían al comerciante[184]. Esas exenciones, que lo sustraían del entramado de soberanías políticas, expresaban su vinculación externa con el

---

[181] El concepto en Vegh Weis, «Acumulación originaria, disciplinamiento y criminalización».

[182] Por ejemplo *Documentos de Federico I*, n.os 571 y 573, año 1170; n.º 794, año 1179; n.º 813, año 1181.

[183] Merrington, «Ciudad y campo», pp. 238-276.

[184] *Fuero de León*, cód. Oviedo, tít. 48; Orlandis Rovira, «La prenda», pp. 81-183; Carta Magna inglesa de 1215, *Select Charters*, p. 297, tít. 41; *Documentos de ciudades alemanas*, n.º 59, año 1142; n.º 76, año 1161, tít. 3; n.º 79, año 1166, tít. 2; n.º 81, año 1171, tít. 2; n.º 83, año 1174, tít. 4; n.º 89, año 1182, tít. 4. *Documentos de ciudades escandinavas*, n.º 15, año 1204-1214; n.º 18, año 1242; n.º 25, año 1250; n.º 26, año 1252, n.º 31, año 1275; *Documentos de Enrique III*, n.º 85, año 1042; *Documentos de Enrique IV*, n.º 203, año 1068; *Documentos de Federico I*, n.º 602, año 1173; n.º 637, año 1175, n.º 858, año 1184; n.º 981, año 1188.

modo de producción y su pertenencia a la formación económica y social, es decir, a una totalidad de la que extraía su ganancia mediante el intercambio de no equivalentes, de lo que se generaba un principio de oposición social. Estas cualidades hicieron que ese comerciante presentara facetas contradictorias con el señor, de la misma manera en que este exhibía conductas contradictorias con respecto al mercader. Las ilustra el abad de St Edmunds succionando ganancias burguesas con derechos de compraventa y otorgando, al mismo tiempo, concesiones, dualidad que se repetía en otros sitios[185]. Pero esos antagonismos que se daban entre el mercader y los cuadros superiores de la sociedad se repetían con el pequeño productor (es decir, con otro actor de la economía del consumo) y, para ver ese proceso en su intimidad, disponemos de un relato de Guiberto de Nogent (*ca.* 1055-1124) que, si no captó de manera fidedigna los hechos, sí captó su elemento esencial. El relato es condenatorio y se sitúa en Laon a principios del siglo XII.

El sábado los pobladores del territorio próximo a la ciudad concurrían al mercado para aprovisionarse[186] y, en consecuencia, el comprador se desempeñaba en un lugar que no era el suyo. Allí lo esperaban los vendedores, que daban vueltas *(circumferebant)* con cestos y recipientes con muestras de legumbres, trigo o cualquier otro producto. A continuación el vendedor invitaba al comprador a que lo siguiera hasta su casa para examinar los granos que pretendía adquirir. Una vez situado ante el arca de cereal, lo incitaba a hundir los brazos para comprobar que la mercadería que le había mostrado en la plaza era la misma que le enseñaba ahora. Esto, que refleja otro aspecto de una transacción insegura dada por una muestra que podía no coincidir con lo que se vendía, era la oportunidad para que fuera empujado dentro del arca, y allí se lo encerraba hasta que pagara para liberarse.

Es obvio que, en esta narración, abunda la fantasía, ya que la violencia impediría el comercio semanal, violencia que, además, estaba vedada por disposiciones legales. Pero el relato destila un fondo de verdad provisto por fraudes y atropellos[187]. O, para decirlo de

---

[185] Bailey, *Medieval Suffolk,* p. 138; *Documentos de Federico I,* n.os 593 y 594.

[186] Guiberto de Nogent, *Autobiografía,* III, 7.

[187] Las condiciones del comercio posibilitaban fraudes que la legislación trataba de evitar. Por ejemplo en el fuero de Zamora, títs. 59 y 60, se establecía que, en la venta de un buey, se daban nueve días para probar si servían para el arado.

otra manera, este cuento muestra a su modo la interferencia de procederes no económicos que obstaculizaban la oferta y la demanda. En consecuencia, se impedía el intercambio de equivalentes (que es el presupuesto de un régimen de pequeña producción simple), constituyendo una de las formas más comunes por las que se daba esa modalidad asimétrica el falseamiento de las medidas, como reflejan las reiteradas providencias de las autoridades inscribiéndose en una tradición que provenía de la Antigüedad[188]. Por ello no es casual ni retórico que Guiberto añadiera que cosas como estas sucedían en la ciudad («haec in urbe et his similia gerebantur»), y que relacionara estos abusos con los señores y sus agentes, que atacaban a cualquiera que transitaba de noche[189]. Esta proximidad entre comerciante y malhechor feudal se consolidó en siglos subsiguientes con acusaciones de juristas y eclesiásticos que contribuyeron a armar el panteón de quienes satisfacían su codicia aprovechándose de los más débiles[190]. Otro ámbito pertinente para el fraude y la acumulación estaba en la acuñación de moneda y, en cualquiera de estas prácticas, se manifestaba una economía mercantilizada en las condiciones del feudalismo[191]. Pero, aun sin fraude manifiesto, persistía hacia esta actividad la acusación de comprar barato para vender caro[192], y en la base de este antagonismo estaba, en definitiva, la contradicción entre la lógica del consumo y la del valor de cambio. Esta circunstancia se tradujo en rebeliones esporádicas y en dificultades de integración social. Veamos este segundo problema.

Una persona con actividades imprescindibles pero reprobadas construía una personalidad contradictoria. Su vida suponía previsión, contabilidad y comunicación de lo negociable, según quedó reflejado en el famoso archivo de Francesco Datini (en Prato), ras-

---

[188] *Capitulares francos,* del año 789, tít. 74; *Documentos de ciudades alemanas,* n.º 98, año 1198, tít. 9; *Documentos de Federico,* I, n.º 752, año 1178; Colombo, «Mercados campesinos»; Barrionuevo, «Libros, intelectuales», p. 13; Jones, *The Later Roman Empire,* p. 734.

[189] Guiberto de Nogent, *Autobiografía,* III, 7.

[190] Ulrich von Hutten (1488-1523) en su *Predones,* citado en Bax, *The Peasants War,* p. 6.

[191] Guiberto de Nogent, *Autobiografía,* III, 7; *Documentos de ciudades alemanas,* n.º 98, año 1198, tít. 9; n.º 30, año 1269, títs. 18, 20 y 21; Schofield, «Stratégies économiques et sociales», p. 238; Konersmann, «Du *Stand* paysan à la classe», p. 221.

[192] *Documentos de Federico I,* n.º 222, año 1158, p. 5, condena a «si mercator Teutonicus civitatem intraverit et emerit mercatum et portaverit ad exercitum et carius vendiderit in exercitu».

tro material que expresa una mente obsesionada por el cálculo y el control, también obsesionada por elevar los precios y las ganancias. En otros aspectos aspiraba, como cualquier burgués, a incluirse en los cuadros superiores de la sociedad, con lo cual su espíritu mercantil se transformaba en aires aristocráticos que suspendían la racionalidad lucrativa. En ese contacto con el estamento feudal, los aspectos contradictorios eran más agudos que las contradicciones en las que vivían artesanos o campesinos ricos, y esa superior profundidad de las discordancias estaba dada por el mecanismo de apropiación de ganancia porque, en ese mecanismo, el comerciante que reproducía al señor dándole bienes que necesitaba lo explotaba. Teóricamente, las oscilaciones de sus actos debían ser mayores que las de otros grupos, y algo de esto reflejó la visión historiográfica dicotómica sobre este prototipo social, por la cual a veces se le consideró un conservador integrado al sistema y otras se le tomó por revolucionario. Vemos entonces que, con respecto a las revueltas comunales, el comerciante tenía fundamentos para preservarse sin participar en la lucha y también tenía una base para rebelarse si lo empujaban razones consistentes.

Por otra parte, su actividad y las condenas incitaban al conflicto. Los tratadistas escolásticos que abogaron por el justo precio, por ejemplo, mostraron con ese pedido que el manejo del comerciante del intercambio se había hecho sistema; su fundamento era el ansia de dinero que lo llevaba a franquear los límites que habrían hecho del intercambio un intercambio y no una explotación a través del intercambio. Como sucedía con muchos artesanos, pero aquí de manera más sistemática, esa transgresión en el comercio preparaba la transgresión insurreccional, en tanto esta última era una continuidad agravada de la primera. Se habituaban a desenvolverse ultrajando valores dominantes, como mostraron los burgueses de Gante cuando, en la hambruna del año 1125, según denunció Carlos el Bueno, dejaron morir de inanición a los pobres sin socorrerlos[193]. Ese egoísmo nacido del apetito monetario se desplegaba en oposición a la limosna que ordenaba la moral de la época, conducta que, desplegada en una atmósfera de piadosa culpabilidad, solía desencadenar angustiadas crisis de conciencia[194]. La oposición con lo que la Iglesia profesaba podía agudizar la postura contestataria. Sobre

[193] Galberto de Brujas, *Historia,* cap. 1.
[194] *Vida de san Bernardo,* II, 5, 31.

esto debe considerarse que, hasta la segunda mitad del siglo XIII, los eclesiásticos condenaron primero al comercio y luego al préstamo a interés, hostilidad que también se relacionó con la intervención de los mercaderes en las luchas comunales[195]. Esto fue aprovechado en el Languedoc por los herejes para ganar adhesiones entre «les élites du savoir et de la richesse marchande» (fueron complacientes e incluso prestaban a interés), y a esa elite se unieron artesanos del estrato superior con influencia en los consulados (ejercían cargos o tenían familiares en funciones administrativas)[196]. La burguesía necesitaba religiosos que, si no concordaban en todo con sus actividades, tuvieran al menos la gentileza de tolerarlas, lo que se unía a la búsqueda de su lugar institucional. El paisaje social e ideológico de la Bretaña con ciudades pequeñas o medianas avala la interpretación de esta disidencia: allí no hubo una burguesía poderosa ni comunas que se afirmaran frente al señor en los siglos XII y XIII ni tampoco hubo catarismo[197]. El movimiento comunal solo tuvo alguna manifestación precursora hacia mediados del siglo XIII y no se precipitó hasta la centuria siguiente.

Acotemos que al mercader sus desplazamientos y sus contactos con viajeros de otros lugares le presentaban oportunidades para liberar su mentalidad del localismo adquiriendo un saber vivo y espontáneo que lo llevaba a una nueva apreciación de la realidad[198]. Esa nueva apreciación se añadía a las bases potenciales del disenso que se indicaron.

MINISTERIALES

Entre los sectores que se rebelaron, estuvieron los que se inscribían en un rango de la feudalidad. En Italia, además de los burgueses (en especial los *negociatores,* que se beneficiaban de los excedentes dominicales), la parte más elevada de la sociedad pro-

---

[195] Vauchez, «*Homo mercator vix aut numquam potest Deo placere*», pp. 211 y ss.

[196] Biget, *Hérésie et inquisition,* pp. 215 y ss. y 217; en el siglo XIII, en Albi fueron procesados por la Inquisición 1 artesano, 3 nobles, 6 juristas o notarios y 22 mercaderes.; *id.,* «Hérésies, croisades», p. 47; *id.,* «L'extinction du catharisme», pp. 305 y ss.; Théry, «L'hérésie des bons hommes», p. 93.

[197] Cassard, «L'affaire de paix et de foi», pp. 141 y ss.; Petit-Dutaillis, *Los municipios franceses,* p. 15.

[198] Duby, *La Société,* p. 310; Romero, *Crisis y orden*, p. 41.

porcionó materia prima para la elite urbana. Por ejemplo, la de Bérgamo estaba constituida por gente de origen aristocrático que, en los siglos X y XI, entró en el vasallaje episcopal, asumiendo un papel de primer orden en el *contado*[199]. Se trataba, como en otros lugares de la península, pero en especial de Lombardía, de una aristocracia feudal urbanizada que les impidió a los obispos detentar la plenitud del señorío[200]. Junto a estos *vassi episcopi,* ascendieron en el siglo X los *judices,* herederos de los *scabini* carolingios, que auxiliaron a los condes o a los obispos y adquirieron propiedades en la ciudad o en el campo cercano[201]. A ellos se agregaron en el tejido urbano los feudatarios de señores, los *valvassores,* que no heredaban feudos y estaban excluidos del gobierno. Su inestabilidad los definía y los llevó a rebelarse en Milán en 1037 consiguiendo que se les reconociera transmitir sus feudos. Sus rasgos nos acercan a los ministeriales, un sector numéricamente no relevante, pero cuya importancia cualitativa en las rebeliones comunales ha sido inversamente proporcional a su importancia cuantitativa. Pasemos a su análisis.

Su forma social se dio ya en los domésticos del príncipe o del jefe guerrero de momentos prefeudales, es decir, en quienes, teniendo la condición de libres o de esclavos, formaban su comitiva y eran alimentados por su mano *(nutriti)* recibiendo una parte del botín a lo que respondían con fidelidad, obediencia y servicio. Otro antecedente de esta forma social estuvo en los *Caesaris servi* y *liberti Augusti* (esclavos y libertos imperiales), que constituyeron una nueva aristocracia en la Antigüedad clásica[202]. Estos servidores conocieron una nueva etapa con el feudalismo y asumieron, en los dominios, funciones administrativas (establecían arrendamientos o recibían los homenajes que los siervos debían al señor), y estaban encargados de mantener las manufacturas, los caminos y los puentes, gestionar la explotación del bosque comunal, organizar ferias y mercados y, además, recolectaban rentas y aplicaban la justicia, lo que entrañaba la posibilidad de maltratar al campesino, pudiendo además el señor ordenarles otras funciones, como la de senescal,

---

199 Racine, «Evêque et cité», pp. 131 y ss.; *id.,* «Le marchand», p. 3.

200 Rippe, «Dans le Padouan», pp. 141 y ss.; Racine, «Communes, libertés», pp. 17 y ss.

201 Racine, «Communes, libertés», pp. 38 y ss., también sobre los *valvassores.*

202 Rostovtzeff, *Historia social y económica,* I, p. 194.

copero o el servicio de caballería[203]. Tuvieron mucho peso en Alemania en ciclos de movilidad social ascendente a partir de su especialización como guerreros profesionales y como agentes de la administración señorial *(Berufskrieger und Verwaltungsträger)*[204]. También tuvieron gravitación en Lieja y, en menor medida, en ciudades de Flandes[205]. En realidad, estos servidores realizaban tareas para muchos estratos de la sociedad, desde la burguesía a la aristocracia, aunque esta última los empleaba para todo tipo de tareas[206]. Como dijo Romero, en todas partes, junto a los nuevos caballeros, se abrieron las capas inferiores de la nobleza y se vincularon con el patriciado por operaciones mercantiles y por matrimonios mixtos[207]. Sobre esto la diversidad enriquece el análisis.

En Metz, donde la población urbana fue ganando influencia desde los últimos veinticinco años del siglo XI, con lo cual se desarrolló una creciente oposición al obispo, había muchos burgueses de origen ministerial y, de este sector, emergieron funcionarios del obispo en cargos que luego pasaron al municipio[208]. Es probable que el mismo inicio hayan tenido los fundadores de algunos linajes patricios de Lieja[209]. Entre los lugares de promoción de asistentes del señor figura Utrecht, donde los ministeriales del siglo XII compusieron una elite y se organizaron en conjuración contra el obispo[210].

En términos generales, la elevación del doméstico que se enriqueció con sus funciones es un tema tradicional de los historiadores[211].

---

[203] *Leyes del imperio,* n.º 43, año 1035, sobre los no libres casados *(uxoratis)* de los que el abad podía designar al cuidador de la bodega *(cellarii)* o del granero *(frumentarii),* al recaudador de los impuestos al tránsito *(thelonearii)* o al guardabosque *(forestarii); id.:* «faciens eum dapiferum aut pincernam siue militum suum». Igualmente Benito i Monclús, «Agents du pouvoir ou entrepreneurs ruraux?».

[204] Engel, «Das Freiheitsstreben», p. 104. Su mención es frecuente; por ejemplo, *Documentos de Enrique III,* n.º 249, mansos «in beneficio» dados «servienti nostro Acelino»; *id.,* n.º 379, similar donación «servienti nostro Otnando». Estos ministeriales conservaron la condición de no libres configurando una nobleza de servicio. Al respecto *vid.* Cardini, *Barbarroja,* p. 258.

[205] Lestocquoy, *Aux origines de la bourgeoisie,* pp. 52 y ss.

[206] Duby, *La Société,* pp. 297 y ss.

[207] Romero, *La revolución burguesa,* pp. 310 y 314.

[208] Volgt, «Bischof Bertram von Metz», pp. 1-65.

[209] Lestocquoy, *Aux origines de la bourgeoisie,* p. 20.

[210] *Documentos de ciudades de los Países Bajos,* n.º 25, «Annales Egmundenses», año 1159. Este levantamiento tuvo una serie de movimientos previos en 1122, 1133 y 1151.

[211] Bloch, *La sociedad feudal,* II, pp. 69 y ss.; Wickham, *Medieval Rome,* pp. 286 y ss.; Berelowitch, «Las élites rurales russes», pp. 264 y ss.

Su promoción se daba en un marco de relaciones personales, en las que predominó en algún momento la elección del señor[212]. Pero, con prescindencia de individuos notables que lograban ascender por un favor político, los dominios ofrecían condiciones para que sus administradores (de diferentes categorías) hicieran acopio personal de riqueza. Por ejemplo, sabemos que Fernando Braoliz tenía a su cargo en las primeras décadas del siglo XI las mandaciones leonesas de Curueño, Lorma y Ferraras, *adcomentatas* por el conde Pedro Flainiz, y fue descubierto defraudando a su señor en una suma calculada en 300 sueldos por haber retenido bueyes, vacas, plata y lienzos que había recaudado[213]. Los bienes mencionados correspondían a exacciones que recogía de las poblaciones bajo su control, lo cual era una característica general de los dominios[214]. En Villafafila, en territorio de Lampreana, un agente del monasterio de Eslonza *(obidenciali monasterii)* recibía, a mediados del siglo XII, las propiedades obtenidas por los eclesiásticos, adquisiciones que alternaban con las que realizaba para sí y también con alguna venta[215]. En otros casos, se detectan robos o, por lo menos, un manejo poco cristalino de los recursos[216]. Si con estas escrituras accedimos a la calculada actividad económica del agente señorial, los cronistas permiten que nos representemos su subjetividad y sus acciones.

RASGOS PSICOLÓGICOS DEL MINISTERIAL

Podemos empezar con un tal Guillermo de Monte-Regali, *servus ecclesiae* de Santa Magdalena de Vézelay que se hallaba *inter ministros abbatis*[217]. Se desenvolvió en la segunda mitad del siglo XII, en

---

[212] *Vid.* en Baldwin, *The Government of Philip Augustus,* pp. 115 y ss., el caso de Guérin, clérigo de baja extracción que, en tiempos de Felipe Augusto de Francia, ocupó importantes posiciones de poder.

[213] *Documentos de Santa María de Otero de las Dueñas,* n.º 107, año 1021.

[214] *Documentos de Sobrado de los Monjes,* n.º 132 año 1001.

[215] *Documentos de Eslonza,* n.º 70, año 1143; n.º 79, año 1148; n.º 81, año 1151; n.º 84, año 1153; n.os 86, 87 y 88, año 1155; n.º 96, año 1174; n.º 97, año 1177; n.º 105, año 1182.

[216] *Documentos de la catedral de León,* n.º 603; Arias y su mujer habían robado vino y cereal cuando el primero había sido mayordomo de Munio Fernández y debieron dar una viña. *Documentos de Federico I,* n.º 41, año 1152, sobre ministerial del emperador, abuso con un tributo.

[217] Hugo de Poitiers, *Historia,* col. 1629-1630.

época de tensión entre los burgueses y el señor, y esto le otorga su interés. Combinando robos al abad, de quien había ganado su confianza, y explotación de los vasallos, hizo una cierta fortuna. No obstante, su buena estrella finalizó con la muerte del abad que lo protegía, y los monjes lo acusaron por dolo. Buscó la protección del conde de Nevers, aunque su destino nos concierne menos que su conducta volátil, porque giraba, de un servicio del que se valía para su provecho personal, a una oposición que se ajustaba a los intereses de la elite urbana.

Del movimiento comunal de Laon participó Teudegaudo. Era un dependiente de la iglesia de San Vicente que había sido comisionado por el obispo Enguerrand de Coucy para recaudar el peaje del puente de Sourdes, repitiendo lo que hacían muchos castellanos que, como arañas, acechaban el camino para capturar moscas[218]. Teudegaudo debía tener cierta instrucción, ya que era *officialis atque praepositus,* es decir, funcionario y encargado y, por lo tanto, sabría llevar las cuentas, pero, en especial, saqueaba a los viajeros, a quienes, según Guiberto de Nogent, despojaba y ahogaba en el río.

Más allá de la amplificación para pintarlo como un ser infame, estos intendentes eran explotadores que, separados de la cultura y de la sociabilidad popular, acumulaban riquezas y, en contacto con sus amos, aprendieron a labrar su autoridad para hacerse respetar[219]. Era esto, por otra parte, una necesidad de ese agente derivada de su rol que, como expresó Pierre Bonnassie hablando del *castlá* de Cataluña, era forzar *(forcare)* a los campesinos aplicando «un régime de terreur mesurée à se soumettre aux exactions banales»[220].

De manera ineluctable, el campesino se cargó de resentimientos contra ese abusador que, por debajo del magnate, y sin el conocimiento de este o con su aprobación, ya que algunos tuvieron prerrogativas para estimular su celo, lo que era un arma de doble filo[221], hallaba ocasiones para cometer toda clase de atropellos,

---

[218] Guiberto de Nogent, *Autobiografía,* pp. 166 y ss.; Moreta Velayos, *Malhechores feudales.* La imagen de la mosca está extraída de London, «The man with the gash» para una situación similar.

[219] Sobre el carácter explotador, Pichot, «Réflexions sur la stratification sociale», pp. 151 y ss. Compárese con Schofield, «Stratégies économiques et sociales», pp. 236 y ss., y con Stampp, *La esclavitud en los Estados Unidos,* pp. 85, 168 y ss., 302 y ss. y 359 y ss.

[220] Bonnassie, *La Catalogne,* p. 304; es decir, aplicaban un terrorismo con límites.

[221] Duby, *La Société,* pp. 260 y ss.

ejercitando una arbitrariedad que se incorporaba a su forma de ser. Sobre esto hay otros testimonios concordantes que avalan el tenebroso retrato sobre Teudegaudo en tanto tipo social[222]. Importa esa diligencia del ministerial que oscilaba entre lo legal y lo ilícito, cuestión que Guiberto tuvo en cuenta para la descripción caracterológica del personaje: desalmado, como «the man with the gash», en su horrible rostro llevaba las señales de las perversidades ilimitadas de su corazón («corde nequitias vultu teterrimo praeferebat»). La maldad del espíritu se reflejaba, según la tradición eclesiástica, y esta vez no era una excepción (aunque estamos ante una idea más amplia porque fue compartida por otros pueblos)[223]. Este ministerial caído en desgracia adhirió «ad communiam Lauduno».

El relato brinda sus atributos. Surgió de un estrato humilde como servidor del poderoso; se hizo a sí mismo como un *self-made man,* lo que justificaba el desprecio con que se lo miraba desde la cresta social; para trepar, recurrió a la violencia y a la rapacería (como, por otro lado, él vio hacer a todos los señores) y se encontró finalmente junto a los burgueses de Laon, que luchaban por su comuna.

Esta biografía muestra que la intervención del ministerial en la protesta debe ser entendida, en gran parte, por un carácter psicológico que comprueba la descripción de Joseph von Eichendorff del año 1826[224]. Esta tardía vigencia del modelo que se encarnó en esta novela se correspondió con el también tardío feudalismo austriaco.

El personaje, hijo de un molinero, salió a recorrer el mundo y fue contratado como jardinero de una finca señorial siendo luego seleccionado para recaudar los tributos de tránsito. El administrador lo interrogó sobre quién era y si sabía escribir, leer y hacer cuentas; la respuesta satisfactoria le dio el cargo, posiblemente favorecido por ser hijo de un molinero, es decir, de una persona

---

[222] Bisson, *The Crisis of the Twelfth Century,* pp. 322 y ss., sintetizó el cuento que relató hacia 1180 el monje Jean de Marmoutier sobre el conde Geoffrey de Anjou (muerto en 1151). El conde se perdió un día en el bosque y encontró a un campesino que no lo reconoció. Le preguntó sobre su reputación, es decir, la del conde, y allí se enteró de que eran muy mal considerados sus agentes, sobre los cuales el campesino relató sus abusos. Finalmente el conde reveló su identidad, el campesino informante fue recompensado y se llegó a un juicio en el que se le ordenó a los agentes condales que restituyeran lo que expropiaron.

[223] Mead, *Coming of Age in Samoa,* p. 126.

[224] Von Eichendorff, *Aus dem Leben eines Taugenichts.*

acostumbrada a tasar y recaudar. También los señores tuvieron en cuenta su buen comportamiento y sus «méritos especiales», calificativos que reiteran su preparación «técnica» y lo que aparenta ser una complaciente fidelidad.

La nueva responsabilidad implicó un sentimiento de superioridad que reveló diciendo que deseaba que pudieran verlo (y admirarlo) sus vecinos que lo tenían por inútil. Esto refleja el cambio de sus expectativas. Cuando abandonó el hogar paterno, deseaba dejar atrás la monótona vida de gente que hacía lo que había hecho ayer, anteayer y siempre, es decir, vegetar en el trabajo, mientras que él, impregnado de una idealizada noción de autonomía, recorrería el mundo («Ich so in die freie Welt hinausstrich» [«Yo alzaba el vuelo hacia el mundo libre»]). En esto vemos la audacia, el no conformarse con lo que se le ofrecía y ahora, con su nuevo oficio, se propuso ahorrar dinero para ser alguien importante. El relato alude así a la contradicción entre el ideal y las opacas tareas del cargo conduciéndonos a la tipología que ya hemos visto. En este sentido, una servidora de la casa expresó la percepción de los dependientes al decir que era un patán que dormía detrás de un arbusto. La reprobación no solo apuntaba a la insensibilidad de la persona que esquilma al viajero sino a una inactividad que chocaba con el trabajo de otros. Con todo, ese quehacer no le franqueó el acceso a la nobleza, una dificultad que aquí se expresó en la imposibilidad de que se vinculara sentimentalmente con la dama superior: era la forma como el romanticismo alemán enunciaba aquí la contradicción entre la prosperidad económica y el bajo estatus.

Algunas conclusiones sobre los ministeriales de Cataluña (los *bailies*) o sobre los del suroeste de Francia *(questaux)* refrendan la ambigüedad de este tipo social que lo llevaba de la domesticidad servil al patriciado y a enfrentarse con el señor. Los *bailies* aparecen nombrados en la documentación desde el siglo XI, multiplicándose su mención en la centuria siguiente, encargados de organizar la explotación y la percepción de las rentas, de las que participaban[225]. Surgidos de la capa superior de las aldeas en su gran mayoría, representaban una posición equívoca entre los campesinos y los señores, y eso les daba un margen de maniobra para favorecerse. Pero, además, muchos señores les dieron censos y es posible

[225] Benito i Monclús, «Agents du pouvoir», pp. 116 y ss.; también, Hautefeuille, «Les elites», p. 178.

incluso que algunos hayan tenido feudos desde finales del siglo XI[226]. Algo similar se detecta en otros lugares a través de escrituras elaboradas bajo el criterio de la concesión feudal[227]. Teniendo en cuenta que esto llevaba a la independencia económica de estos dependientes legales, no es extraño que muchos señores finalmente hayan reaccionado sometiéndolos después de su auge del siglo XII. Los medios de enriquecerse de los *questaux,* por su parte, fueron similares: derechos sobre aguas, control de molinos, drenaje de rentas y oficios privilegiados como el de herrero. Era su fórmula general. En las abadías femeninas de Saint-Andoche y Saint-Jean-le-Grand, por ejemplo, los funcionarios de los dominios percibían las rentas y, con ellas, beneficios[228]. También en Provenza los *castlans,* a quienes se les confiaba una fortaleza, eran retribuidos con tierras y rentas[229].

Teudegaudo no fue el único lacayo que se valió del tumulto para plantarse ante su señor. En la misma protesta comunal Adón, miembro de la nobleza *(vicedomini),* fue traicionado por su servidor[230]. El suceso tuvo lugar cuando la suerte de Adón ya estaba echada y, preparado para morir, se despedía de su esposa. Le ordenó entonces a su mayordomo que lo siguiera llevando su escudo, pero este no solo no cumplió la orden, sino que lo atacó, cubriéndolo de injurias. Reparemos en que esa violencia oral *(dure verbo)* no es menos reveladora que la violencia física, porque indica que su ruptura no habría sido tanto por miedo al trágico destino del señor como por odio acumulado. No podía ser más que odio de clase que se condensaba en un único acto complejo. Infringir la orden, romper la fidelidad, vilipendiar y abalanzarse eran secciones del desconocimiento del señor del cual era siervo («cujus servus erat»), y a quien poco antes había tenido que atender en la comida («cui certe inter prandendum paulo ante servierat»).

Eliminar a quien lo engendró como sirviente para dejar de servirlo, y sustituir así la condición del doméstico por la del libre, alumbra su realidad. Asimilado a una clase a la que no pertenecía,

---

226 Bonnassie, *La Catalogne,* p. 306.

227 *Documentos de Federico I,* n.º 815, año 1181: «quod nos tres mansos in Risin constitutos, quos Heinricus ministerialis noster de Wirchusen a nobis in benefitio habebat».

228 Verpeaux, «Maires», pp. 7-40.

229 Poly, *La Provence,* p. 152; Verdon, «La seigneurie en Provence», p. 46.

230 Guiberto de Nogent, *Autobiografía,* p. 171.

y obligado a la representación constante, atesoró un rencor que irrumpió en una situación extrema. Su crimen era el de «les soeurs Papin», *Les Bonnes* de Jean Genet (un suceso que conmovió a Francia y que se dio en otras circunstancias históricas)[231], porque, como Clara Lemercier y su hermana Solange, habrá fantaseado con tener las preeminencias de su amo; como ellas, debió servirlo y soportar su desprecio aun cuando no lo expresara con vivacidad; como ellas, tuvo que vivir en un estrato social al que no pertenecía pero al que le debía adhesión y, como las señoritas Papin, encontró finalmente el momento para terminar con esa vida contradictoria rompiendo las reglas. En su caso lo hizo pasándose al patriciado insurrecto. Por consiguiente, sobre este tipo social interesa menos una disquisición lacaniana sobre los motivos de un crimen paranoico que una consideración sartreana sobre el miembro de una clase que no vive en posiciones de clase. La cuestión no era solo la ambición del recién llegado.

En el análisis de este tema deben a su vez trastocarse conceptos modernos porque no siempre el servidor tenía un origen humilde. Todo lo contrario: entre otros, Gundulfo, *de genere senatorio* (era tío de Armentaria, madre de Gregorio de Tours), sirvió en la casa del rey franco *(ex domestico)* y luego fue hecho duque *(ducem factum),* mientras que los reyes visigodos eran asistidos por condes como el de los camareros, el del servicio de mesa o el de los establos[232]. Esos cargos persistieron durante toda la Edad Media y se repitieron (a otra escala) en las casas de la aristocracia. En la Edad Moderna oficios de ese tipo seguían considerándose una buena escuela para el joven de alcurnia, mientras que mujeres de la nobleza participaban en ceremonias rutinarias como vestir parsimoniosamente a la reina[233].

---

[231] *Les Bonnes (Las criadas)* es una obra de teatro estrenada en 1947 que gira en torno a un hecho real: dos hermanas asesinaron a la mujer que las empleaba en su casa, crimen desencadenado por una recriminación de la empleadora en un contexto de relación aparentemente cordial. *Vid.* también Domínguez Ortiz, «Delitos y suplicios en la Sevilla imperial», p. 59; en la crónica del jesuita Pedro de León, año 1595, se lee: «Isabel Ramírez, morisca, y Magdalena de los Santos, mulatilla de 17 años, arrastradas y ahorcadas porque mataron con veneno a su ama», agregándose que el «ama» había criado «a la mulata» como a su hija haciendo incluso testamento a su favor.

[232] Gregorio de Tours, *Historia*, VI, 11; Devroey, *Puissantes et misérables,* pp. 66 y ss.; García de Valdeavellano, *Curso de historia de las instituciones*, pp. 201 y ss.

[233] Era parte de la educación de las costumbres; véase Elias, *El proceso de la civilización.*

Esto significa que los ministeriales se elevaban por sus funciones acercándose a personas distinguidas, pero su origen les impedía consolidarse. En todo caso, y a diferencia de un joven de la nobleza que atendía al señor esperando su herencia, el ministerial no tenía más perspectiva que la inestabilidad porque se encumbraba sin resolución social y, en esa encerrona, acumulaba resentimientos. Esa traumática dependencia explica a quien se daba vuelta. Por su amo se había encumbrado, pero, a su vez, este era *el* impedimento de su desarrollo, y todo lo que había logrado lo fue anulando su voluntad porque lo guiaba el señor. Esta situación estuvo representada por los Erembald de Flandes. Esta familia nos interioriza en la compleja reacción psicológica a la que llegaba este tipo social.

Según el relato que ha llegado hasta hoy, Duva había recibido por herencia el castillo de Brujas; se casó entonces con Boldran, pero se convirtió en la amante de un caballero de su marido llamado Erembald; este asesinó a Boldran para contraer matrimonio con la castellana y dio origen a una dinastía de advenedizos que acumularon poder, riqueza y altos cargos llegando a tener un asombroso predominio en el Flandes marítimo[234]. Fueron influyentes en Brujas, donde miembros de la familia ejercieron como castellanos y tuvieron casas, tierras y fortificaciones, lo cual les atrajo muchos adeptos en la ciudad[235].

Pero, a pesar de su poderío, esta familia tenía el defecto de un origen servil que se transmitía de padres a hijos. De esa imperfección se valieron sus enemigos para convencer a Carlos el Bueno de la necesidad de enfrentarla; el conde se dejó convencer y, desde entonces, los Erembald sintieron la amenaza de que se los enviara al lugar de donde habían salido[236]. El miedo los precipitó hacia una dramática huida hacia delante asesinando a su señor en 1127, crimen que los hundió definitivamente, sumió a Flandes en la anarquía e impulsó el movimiento comunal. En este linaje se llevaron así hasta sus últimas consecuencias las contradicciones de este espécimen histórico y, particularmente, la antítesis entre situación económica social y estatus.

---

[234] Galberto de Brujas, *Historia,* cap. 15; Dhondt, «"Solidarités" médiévales», pp. 544 y ss.

[235] Murray, «Voices of Flanders», pp. 110 y ss.

[236] Galberto de Brujas, *Historia,* p. 19; también, caps. 7 y 8.

Esa precariedad existencial estaba ligada a un ámbito donde la discriminación jurídica hacía de la diferencia una incompatibilidad orgánica, biológica, indeleble aun cuando se cambiara el sello legal. Esto es lo que expuso Thegan de Tréveris en la primera mitad del siglo IX contra Ebbo, arzobispo de Reims, a quien acusaba de tener origen servil: el rey pudo redimirlo de la servidumbre, pero no logró ennoblecerlo, «quod impossibile est»[237].

La referencia que se acaba de citar esclarece: mientras que en la nobleza servir al señor como *iuven* educaba para servirlo militarmente, lo mismo que el oblato aprendía en la humildad cómo dedicarse a Dios, el lacayo que provenía de la esclavitud tenía marcados los límites de su ascenso y nunca llegaría al nivel de su superior. Le correspondía, pues, preservar ese ordenamiento que abrigaba por principio la misma obediencia que el cristiano debía al Señor, recomendación que daba Thegan y que era tanto más importante por cuanto Ebbo había participado en una conspiración contra el monarca.

Constatamos entonces que, en este segmento social, la herencia era vigilada, como se muestra en Francia en el siglo XII, donde el administrador de dominios monásticos *(villicus, maior, homo de corpore)* estaba impedido de casarse con una mujer libre[238]. Este proceder contrarrestaba estrategias como implementaron los Erembald aliándose por parentesco con libres de elevada condición. No obstante, esa tacha de origen no desaparecía y bastaba un incidente para que el enemigo la recordara. Es lo que padeció Robert de Creques. Casado con una mujer de los Erembald, se le comunicó que había perdido su condición social y que no podía aceptarse un duelo con él, episodio que manifiesta que los nobles tenían muy presente lo que eran esos intrusos y, para estos, eludir esa raíz era una necesidad[239]. Esto explica que un jefe del linaje, Berthulphe, preboste de Saint-Donatien y dotado de poder, aspirara obsesivamente a ser libre en plenitud (que era liberarse del origen oscuro), él, su familia y sus descendientes[240]. Allí subyació un impulso que

---

[237] Thegan, *Vida del emperador Luis,* cap. 44.

[238] Berkhoffer, «Marriage, Lordship and the "Greater Unfree"», pp. 3-27.

[239] Cardini, *Barbarroja,* p. 110; en Alemania, según la *Landfriede* (la paz del reino organizada por el soberano), solo los caballeros cuyos antepasados habían pertenecido a la caballería podían participar en un duelo judicial, y esto fue un primer paso para constituir una clase cerrada y una nobleza de sangre.

[240] Galberto de Brujas, *Historia,* p. 8.

se calificó como arrogante y lo llevó al magnicidio, porque sufrir la humillación cuando se había probado la hidalguía llevaba a una actitud vengativa. La venganza es de por sí violenta, y la esperanza era que el baño de sangre eliminara a testigos de un ascenso que debía ocultarse. Estos mecanismos explican también la inclinación que tuvieron estos individuos hacia las rebeliones burguesas, porque entre el patriciado era más fácil disimular la cuna. En ese estrato nadie estaba en condiciones de averiguar sobre la procedencia de otro sin arriesgarse a que se desnudaran sus comienzos. Esa integración del ministerial al patriciado podía concretarla en forma revolucionaria, posibilidad que emergía de esa estructura de personalidad hecha de cálculo y audacia.

En efecto, los ministeriales exitosos atesoraron una temeridad que, en algunos casos, los hizo sentir autónomos[241]. Era una independencia que pudo derivar de una progresiva ampliación de derechos desde abajo abriéndose paso y, sobre esto, tenemos el testimonio del cronista de Vézelay que habló de Hugo de San Petro, líder del movimiento comunal de comienzos del siglo XII. Si bien era de origen pobre y de costumbres innobles, gracias a su habilidad en el arte mecánico logró enriquecerse («sed manus arte docta mechanica locupletem effecerat»)[242]. La referencia indica que estamos ante una persona calificada, tal vez constructor de molinos, que había ampliado sus tareas y tenía propiedades[243].

En esta persona importa el vínculo entre el discurrir económicamente empinado y un temperamento proclive a la lucha de los burgueses contra el poder religioso. Dotado de una inteligencia penetrante *(acer ingenio),* buscó el apoyo del conde para enfrentarse a la Iglesia con la esperanza de gobernar el burgo *(principari vico),* lo que era una forma de decir que soñaba con el poder local como deseaba la elite comunal. No estaba solo y reunió en *clandestinis conciliabulis* a otros secuaces para *sub specie libertatis* traicionar al señor. Era un reclamo que en absoluto le resultaba agradable al cronista que pronunció su veredicto: la abundancia de bienes genera insolencia en los espíritus infames[244]. Rechazaba así a quienes se

---

[241] Por ejemplo, en *Documentos de Federico I,* n.º 25, año 1152, se contempla la posibilidad de que ministeriales entraran em guerra entre sí.

[242] Hugo de Poitiers, *Historia,* col. 1599.

[243] Chérest, «Étude», p. 275; Hugo de Poitiers, *Historia,* col. 1618.

[244] Hugo de Poitiers, *Historia*, col. 1599.

abrían paso gracias a su aptitud pretendiendo superar a quienes gozaban de una posición alta por el linaje. Redondeó este concepto al agregar que, si alguien por su patrimonio puede más que lo que otro puede por su condición natural, ese que se enriqueció se elevará incluso por encima de los hijos del rey y, olvidándose de su nacimiento, avanzará ensoberbecido por sus riquezas. En esta denuncia se ven las dificultades que tenía para afirmarse el que se hacía así mismo, pero que, para adquirir un cierto rango, no le bastaba con rodearse de lujo[245]. En ese trayecto, la confianza que había ganado en forjarse una posición se trasladaba a la intrepidez política.

En estos textos se ve la continuidad del concepto de estirpe o linaje que se seguía alimentando con intervenciones activas. Este concepto se contrapuso al del burgués que hacía su camino, un criterio que los más modernos actores de la sociedad empezarían a validar con orgullo y que también tendría una muy larga existencia histórica social.

[245] Hugo de Poitiers, *Historia,* col. 1619, sobre sus construcciones: «quae multo fastu exstruxerat».

12. Aprendices, marginales y mujeres

ORIGEN DE LA MARGINALIDAD

Nos sumergimos ahora en un protagonista de las revoluciones comunales, el «mancebo» de las crónicas, caracterizado por la marginalidad. Empezaremos por analizar sus causas en una sociedad agraria, lo que significa referirse a las dificultades que condujeron, en plena Edad Media, a una proletarización sin capitalismo.

En las raíces de la debilidad del campesino estaba la renta que, en ocasiones, era impagable, y no fue casual que el crecimiento del vagabundaje coincidiera con el funcionamiento del feudalismo[1]. Ante cada percance ocasionado por la naturaleza el campesino reducía su consumo y atentaba, siguiendo la conceptualización de Witold Kula, contra el nivel fisiológico mínimo que aseguraba su reproducción[2]. El problema no radicaba solo en la persistencia de condiciones climáticas desfavorables después de una calamidad o, por lo menos, no era ese el único problema: Josep Salrach esclareció sobre la pérdida de equilibrios de la explotación (siembra, cosecha, autoconsumo y excedente señorial), al explicar que, durante la crisis, el campesino sacrificaba lo necesario para la nueva siembra y, por lo tanto, extendía la mala situación de un año a otro[3]. Un encadenamiento similar sucedía si, para paliar el hambre, comía el ganado, con lo cual disminuía el alimento del futuro y eliminaba animales de labor. De una manera u otra, se producía un espiral descendente que testimonió alguna escritura de venta

---

[1] Campesinos que, por no poder pagar las rentas, debían entregar sus bienes en *Documentos de Sahagún,* n.º 1716, año 1252. Sobre desclasados en el año 1000, Duby, *La Société,* pp. 72 y ss. Para la Baja Edad Media, *Cortes de Castilla y León,* II, de Valladolid de 1351.

[2] Kula, *Teoría económica.*

[3] Salrach, *El hambre en el mundo,* p. 81.

de tierras en la que se explicaba que el año había sido malo[4]. También se observa la situación en la dramática secuencia que padecían quienes tomaban del señor un préstamo de grano o de otros alimentos y terminaban perdiendo la tierra ante la imposibilidad de pagarlo[5], y esos almacenamientos señoriales indican que la base social del problema radicaba en la desigual distribución del producto. No es menos revelador que hubiera familias que cambiaban tierras por víveres[6]. Además, eran numerosas las ventas de heredades a cambio de reducidas cantidades de dinero[7]. Una concordancia entre mala situación económica y venta de tierras fue sugerida en un estudio sobre el monasterio de Sobrado, al mostrar que había un predominio de ventas en los cinco primero meses del año, cuando posiblemente los campesinos vendían para obtener la simiente de primavera[8].

Lo que se acaba de describir abrigaba un rasgo ambivalente. Por un lado, si bien la renta le impedía al campesino afrontar los desastres y le posibilitaba al señor prestar, el ostensible desencadenante de la tragedia era la naturaleza, velando el contenido clasista del fenómeno. Por otro lado, el auxilio del señor debió de suscitar gratitud en quien embolsaba el préstamo salvador porque se lo había rescatado del hambre, y la tierra que cedía cuando no podía devolverlo alcanzaba un tono de resarcimiento. Así lo habría manifestado algún campesino según leemos en la documentación y, aunque desconfiemos de que esas expresiones hayan sido suyas, es

---

[4] *Documentos de Sobrado de los Monjes,* n.º 417, s. f. (siglos XII-XIII); *Documentos de Sahagún,* n.º 583, año 1056.

[5] *Documentos de Santa María de Otero de las Dueñas,* n.º 25; n.º 34, año 995; *Documentos de Celanova,* n.os 98 y 99, año 952; *Documentos de Sahagún,* n.º 198, año 962; n.º 499, año 1047; n.º 535, año 1049; *Documentos de la catedral de León,* n.º 371, año 964; n.º 525, año 989; n.º 564, año 994; n.º 736, año 1015; n.º 1023, año 1045.

[6] *Documentos de Sahagún,* n.º 506, año 1047; n.º 528, año 1049; n.º 586, año 1056; n.º 580, año 1056; *Documentos de la catedral de León,* n.º 361, año 963; n.º 372, año 964; n.º 383, año 965; n.º 406, año 968; n.º 407, año 967 o 968; n.º 459, año 978; n.º 465, año 979; del año 985, n.os 499, 500, 502 y 503; n.º 513, año 986; n.º 516, año 987; n.º 523 y 524, año 988; n.º 572, año 996; n.º 613, año 1002; n.º 634, año 1003; n.º 692, año 1010; n.º 716, año 1013; n.º 828, año 1026; n.º 843, año 1028; n.º 881, año 1030; n.º 901, año 1032; n.º 920, año 1033; del año 1034, n.os 929, 932 y 933; del año 1038, n.os 960 y 961; n.º 995, año 1041; n.º 996, año 1042; n.º 1019, año 1044; n.º 1027, año 1045; n.º 1039, año 1047; n.º 1075, año 1050.

[7] *Documentos de Santa María de Otero de las Dueñas,* n.º 75, año 1015; n.º 114, año 1022; n.º 159, año 1034.

[8] Pallares Méndez, *El monasterio de Sobrado,* p. 81.

indudable que, ante una prueba tan traumática, el empréstito era el salvavidas del naufragio[9]. En la contingencia, el señor mostraba su engañosa misericordia.

La muerte de uno de los miembros de la pareja también ocasionaba la declinación de muchas familias, porque se imponían desequilibrios difíciles de subsanar, como indican las viudas que se desprendían de sus posesiones, algunas a cambio de alimentos[10]. Otras se endeudaban para adquirir grano o algún otro producto y, cuando no devolvían lo recibido, perdían sus tierras[11]. Se concretaban aquí trastornos en el sistema, en tanto afectaban a su célula primaria, y ello explica la actitud del conde Juan Alfonso Pimentel, que obligaba a las viudas de sus tierras de Benavente a casarse con sus criados, según denunciaron los vasallos en 1400, actitud similar a la de otros señores[12]. Sin embargo, se interponían obstáculos para ese casamiento, tanto por una mentalidad que no aceptaba que la dueña de casa pasara a mandar en la pareja como por la Iglesia,

---

[9] *Documentos de Sobrado de los Monjes,* n.º 419, año 1202; «Petrus Pelagii» había recibido un préstamo del monasterio y le vendía media heredad por la salvación del alma, «et etiam pro bono quod mihi in tempore maxime famis facitis, quia si uos non essetis, morte turpissima perirem et usque ad tres etiam annos sequentes, ego seruiam uobis et uos contineatis me et faciatis bene». *Id.,* n.º 423, año 1192, la expresión que usa para describir la circunstancia es «desperatus fame».

[10] Alonso Martín y Palacio Sánchez-Izquierdo, *Jurisdicción, gobierno y hacienda,* pp. 177, 196 y ss. Pasado el periodo de muerte puerperal, la mujer vivía más que el hombre. Esto es lo que daba una gran cantidad de ventas de tierras por parte de las viudas. Para el área de nuestro estudio, venta de tierras por parte de mujeres en *Documentos de Sahagún,* n.º 46, año 932; n.º 49, año 932; n.º 80, año 941; n.º 124, año 950; n.os 187 y 194, año 961; n.º 594, año 1057; n.º 713, año 1072; n.º 905, año 1093; del año 1095, n.os 935, 955, 956, 957, 958 y 962; del año 1096, n.os 966, 970 y 971; n.º 997, año 1097; del año 1100, n.os 1048 y 1061; n.º 1144, año 1106; n.º 1486, año 1194; n.º 1578, año 1210; n.º 1596, año 1212; n.º 1712, año 1250; *Documentos de la catedral de León,* n.º 271, año 954; en el año 955: n.º 289, n.º 291; n.º 307, año 958; del año 961, n.os 344 y 345; del año 965, n.os 389, 390, 392 y 393; del año 966, n.º 396; de 960-973, n.º 421; de 973, n.º 424; n.º 467, año 979; año 984, n.os 496 y 497; n.º 579, año 997; n.º 714, año 1013; n.º 869, año 1030; n.º 923, año 1034. También *Documentos de Eslonza,* n.º 37, año 1063; n.º 43, año 1084.También Pérez González, «La viudez», p. 349 (sobre Jerez de la Frontera en el siglo XV). Por su parte, Sánchez Benito, *Las tierras de Cuenca y Huete,* p. 134, estableció que un 30 por 100 de los vendedores de tierras en Cuenca en el siglo XV eran viudas.

[11] *Documentos de Sahagún,* n.º 198, año 962; *Documentos de la catedral de León,* n.º 465, año 979; n.º 525, año 989; *Documentos de Sobrado de los Monjes,* n.º 14, año 942; n.º 39, año 1023; *Documentos del condado de Barcelona,* n.º 665, año 1133.

[12] Valdeón Baruque, *Conflictos sociales,* p. 123; Bennett, «England: Women and Gender», p. 97.

interesada en las donaciones de la viuda y que, en consecuencia, nunca alentó su nuevo matrimonio[13].

Lo dicho se enlaza con otras cuestiones, porque la mujer que había perdido al marido ofrecía una debilidad que atraía a quienes deseaban sacarle su tierra, llegándose al extremo de que los propios hijos participaban en ese latrocinio[14]. Otra prueba de su desamparo se muestra en las Cortes de 1351, cuando muchas viudas, apremiadas por la situación, se casaban antes de que transcurriera un año desde la muerte de su esposo, violando la norma[15]. Por diferentes causas, se creaba una situación desequilibrada de más mujeres que hombres y, en el siglo XVI, este sector seguía siendo uno de los más pobres[16].

Deben considerarse, además, las peculiaridades del señorío. Por ejemplo, en el área catalana, los señores imponían en el siglo XII el indiviso junto al heredero único de la tenencia originando hijos sin tierras, aunque el padre u otro pariente podían compensarlos con la enseñanza de un oficio[17]. Lo mismo reveló un análisis hecho sobre la misma centuria en la zona leonesa[18]: en una unidad de producción, solo dos hermanos casados seguían en la explotación familiar, mientras que los demás la abandonaban. Por el contrario, en otros lugares las tenencias que dejaban los progenitores se dividían, como muestra el fuero de Sahagún de 1085 en el que se establecía que a la muerte de los padres, si los hijos dividían el

---

[13] Trabas al casamiento se ven en *Fueros del reino de León,* n.º 89, fuero dado por el abad de San Pedro de Eslonza a los concejos de Algadefe y Santa Marina en 1284, tít. 5; n.º 91, fuero de Espinosa de Orbigo, siglo XIII, tít. 14; también escrituras n.os 98, 105, 108 y 109; Carta Magna inglesa de 1215 en *Select Charters,* p. 294. Asimismo, Pérez González, «La viudez», p. 347; Goody, *La evolución de la familia;* Seccombe, *A millenium;* Thompson, *Costumbres.* En Inglaterra, Bennett, «England: Women and Gender», p. 97.

[14] *Ordenanzas de Cuéllar,* ley 162, p. 377. Para otra área, Catlos, *Vencedores y vencidos,* p. 414.

[15] *Cortes de León y Castilla,* II, p. 16.

[16] Primera parte sobre actividades mortíferas del hombre. Según Bullough Campbell, «Female Longevity», pp. 317-325: en la Temprana Edad Media, había más muertes tempranas de mujeres que de hombres por anemia debida a la carencia de hierro en la dieta. Esto empezó a cambiar en el siglo IX con el aumento del consumo de carne y pescado que proveyó de hierro y proteínas, cambio que favoreció a la mujer. Desde el siglo XIII, la población femenina era más numerosa que la masculina; Bennassar, *L'Homme espagnol,* p. 110.

[17] To Figueras, «Señorío y familia», en especial, p. 61.

[18] Casado Quintanilla, «Una familia de campesinos», pp. 59-70.

solar, debían tributar por cada parcela[19]. Esta ley atendía a una situación que no sería infrecuente en un periodo de presión demográfica y era compatible con marginalidad creada por micropropiedad. Ese descenso económico en cualquiera de los dos subtipos enunciados provenía, en general, de un desajuste entre el número de brazos, la extensión de tierras (propias y comunes), las bocas para alimentar y el excedente señorial.

Otra vía de descenso económico estaba en la justicia. Eran frecuentes las disputas entre vecinos por linderos o por otras circunstancias que desembocaban en agresiones, a lo que se añadían infracciones como trasladarse de distrito sin consentimiento de la autoridad, explotar desmedidamente una tierra común, robar o cometer faltas referidas a la sexualidad y al matrimonio. Estos delitos eran castigados con multas que llevaban a la pérdida de tierras[20]. A veces había una combinación de causas, como muestra una escritura del año 977 de la catedral de León[21]. Este texto nos permite conocer a un hortelano que había plantado unos frutales con un préstamo del monasterio de San Cosme y San Damián del que dependía, préstamo que nos lleva a sospechar sobre su fragilidad. Pero, además, había cometido un homicidio. En consecuencia, su viuda y sus hijos comparecieron ante el tribunal judicial situado *in Legionense ciuitatis* y fueron obligados a ceder esos «pomares» al abad y a los monjes recibiendo en compensación dos medidas de grano, pan y vino.

La escasez que se trasluce en el epílogo que se acaba de contar a veces llegaría a ser extrema e incitaría al delito. Es lo que acaso le sucedió a un matrimonio que reconoció en un juicio haber comido furtivamente dos ovejas y le entregó al conde Munio Fernández

---

[19] *Documentos de Sahagún,* n.º 823, fuero de 1085: «Post mortem parentis, quando filii solum parcierint, quanti fuerint, tantos solidos dabunt».

[20] *Documentos de Sahagún,* n.º 358, año 998. *Documentos de la catedral de León,* n.º 360, año 963; n.º 378, año 964; n.º 474, año 980; n.º 561, año 994; n.º 590, año 999; n.º 603, año 1001, n.º 624, año 1002, n.º 630, año 1003, n.º 632, año 1003; n.º 671, año 1008; n.º 709, año 1012; n.º 760, año 1019; n.º 758, año 1018; n.º 772, año 1020; n.º 779, año 1021; n.º 788, año 1022; n.º 838, año 1027; n.º 846, año 1028; n.º 851, año 1029; n.º 856, año 1029; n.º 872, año 1030; n.º 906, año 1032; n.º 912, año 1033. *Documentos de Santa María de Otero de las Dueñas,* n.º 26, año 992; n.º 31, año 995; n.º 55b, año 1006; n.º 74, año 1014; n.º 96, año 1020; n.º 117, año 1022; n.º 127, año 1024; n.º 140, año 1027; n.º 137a, año 1027; *Documentos de Celanova,* n.º 386, *Documentos de Covarrubias,* n.º 11.

[21] *Documentos de la catedral de León,* n.º 450, año 977.

unas viñas como penalidad[22]. Otros, en fin, se arruinaban por poderosos que desgastaban a sus enemigos con destrucción de aldeas, saqueos, muertes y violaciones[23].

En muchos casos, la pérdida de una tierra, de una viña o de un lote urbano no exponía a la desposesión total y el productor no malograba su capacidad de reproducirse y, por consiguiente, no había una relación directa entre lo que aquí se expone y la marginalidad, lo que significa que estas informaciones deben ser tomadas como un indicador general de los caminos que llevaban a la exclusión.

Notemos también que este proceso revela la oscilación que desafiaba al productor, fluctuación que terciaba en sus perspectivas, en su psicología social y en las luchas en las que se comprometía. En un extremo, quien se había enriquecido aspiraba a elevarse organizando un concejo o incorporándose a la nobleza, como muestran los pleitos de hidalguía y otras similares aproximaciones a la vida nobiliaria[24]. En el otro extremo, la situación acercaba al campesino a los sectores bajos. Esa doble dirección debía de estar en la raíz de las conductas oscilantes del burgués, porque algunas veces se incorporaba a las fuerzas feudales confundiéndose con sus luchas facciosas, mientras que otras veces se aplebeyaba junto a los menestrales, vaivén que se reflejó en historiadores que hablaron de una elite feudal o de un *sans-culotte* antes de tiempo.

Es, por otro lado, evidente que estas circunstancias desmienten la supuesta seguridad de una sociedad tradicional porque, detrás de su quietud de superficie (en gran parte dada por la monótona repetición de las prácticas económicas), escondía una dinámica con efectos multiplicados porque, si la cabeza de una unidad productiva perdía su posesión, no solo quedaba él en condición de paria sino también su mujer e hijos[25]. En su forma más extrema, todos esos seres eran lanzados a una marcha insociable, a veces en busca de un nuevo trabajo que los resocializara y, a veces, se resignaban a vivir en los márgenes.

---

[22] *Documentos de la catedral de León,* n.º 556, año 993.

[23] *Documentos de la catedral de León,* n.º 741, año 1016.

[24] Los pleitos de hidalguía se realizaron en las Chancillerías Reales de España entre los siglos XV y XIX: también Turner, «England: Kingship», p. 192; Carpenter, «England: The Nobility», p. 265; Bennassar, *L'Homme espagnol,* p. 48, en el siglo XVI mayorazgo de mercaderes de Valladolid.

[25] Hay indicaciones de esto en *Cortes de León y Castilla,* V, de Toledo de 1559, p. 856.

Con estas consideraciones, arribamos al objetivo de este apartado, porque los hijos de esas familias empobrecidas se convertían en aprendices y menestrales, pasando muchos a ser jóvenes para siempre, «hombres mançeuos» sin calificación. Otros ejercieron como peones de campo o como artesanos pobres, y todos constituyeron una oferta de mano de obra que brindaba el sistema feudal dominante. En el otro extremo estaba la demanda para terminar de configurar un inestable mercado de mano de obra, demanda en buena parte originada por otras economías domésticas que, en la aldea o en el burgo, habían prosperado.

En este otro costado del asunto, el de la demanda de las unidades de producción, el ciclo familiar creaba mano de obra excesiva o faltante, lo que permite pensar que la absorción de desarraigados por las artesanías del burgo se inscribía en esta pauta. Sobre esto enseña un estudio acerca de la incorporación al trabajo de los jóvenes en el mundo rural valenciano de la Baja Edad Media[26]. Nos revela que las necesidades de la unidad productiva de tener mano de obra auxiliar se vinculaban al ciclo biológico, y la falta de trabajadores de unos grupos era compensada por la abundancia de otros, que cedían sus hijos sobrantes. Este intercambio daba flexibilidad al trabajo agrario en paralelo con lo que sucedía en el mundo artesanal, donde el procedimiento había tenido una gran difusión. Por esto, la solicitud de trabajadores estaba en la necesidad que tenían las familias de ajustarse a sus recursos. Un aspecto es que esa mano de obra difícilmente podía ser siempre incorporada en el ámbito local, y eran frecuentes los forasteros, hecho que destruye la idea de una comunidad que invariablemente se autorregulaba localmente. Este atributo tiene su relieve a la hora de estudiar sublevaciones que implicaban circulación de mensajes.

Para la zona leonesa de los siglos X y XI, hay indicios de que se aplicaban estas estrategias. Una fue la compraventa para adaptarse al ciclo familiar (venta de tierras cuando los niños se criaban, adquisiciones cuando se incorporaban al trabajo). La cantidad de mano de obra también regulaba la base económica y, con la profiliación, una familia adoptaba al hijo de otra, suscitándose una circulación generalizada de trabajadores[27].

---

[26] Furió, Mira y Viciano, «L'entrada en la vida», pp. 75-106.

[27] Debe tenerse en cuenta que esto se conoce en buena medida por la profiliación de los señores, procedimiento que empleaban para quedarse con tierras que los cam-

Por su parte, el artesano pobre con taller podía creerse un igual, en lo que hace a su cualidad socioprofesional, a otro más rico, y participaría en el movimiento comunal como un burgués, aunque posiblemente tenía un mayor antagonismo con el señor que el verdadero burgués. Se pretende destacar con esto que la participación conjunta de artesanos pobres y ricos en el movimiento no borraba las divisiones. Cuando algunos se elevaban socialmente, y no solo adoptaban un comportamiento distinguido, sino que pretendían dirigir los negocios de todos, esas diferencias se agravaban.

Asalariados

El operario que trabajaba por salario, cuando se incorporaba a la unidad económica del maestro, entraba en un vínculo familiar. Como revelan los contratos de aprendizaje de la Baja Edad Media, el dueño de la casa asumía con respecto a su dependiente un vínculo paralelo al que tenía el paterfamilias con sus hijos[28]. Una modalidad de esa relación se ha develado para Jerez de la Frontera en el siglo XV[29]. Allí las viudas que tenían dificultades para mantener a su hijo cerraban un contrato de aprendizaje con otra familia que se obligaba a mantenerlo y a enseñarle un oficio. No sería distinta la actitud que tomarían madres en una similar situación en tiempos más tempranos y en otros lugares. Es posible entonces que ese padre sustituto haya precipitado en un lugar como Sahagún el camino hacia la insurgencia de esas pequeñas totalidades anudadas por el oficio, en tanto aprendices y operarios seguirían a su maestro en la asonada. Sin embargo, se intuye que las relaciones entre los patrones y sus trabajadores eran complejas y distaban de estar arropadas por la concordia. En este punto conviene espiar (como haría

---

pesinos perdían. *Vid. Documentos de Sahagún,* n.º 533, año 1049; n.º 395, año 1009; n.º 480, año 1044; *Colección diplomática de Santa María de Otero de las Dueñas,* n.º 43, año 1001; n.º 52a, año 1003; n.º 139, año 1027.

[28] *Documentos de artesanos de Murcia,* n.º 145, año 1504; Collantes de Terán Sánchez, «El artesanado sevillano», pp. 165-174; Córdoba de la Llave, «Notas para el estudio», pp. 49-56; Ruiz Tejado, «Aprendices gremiales», pp. 363-374; Bermejo Barosoain, «La estratificación», pp. 331 y ss. Compárese con Furió, Mira y Viciano, «L'entrada en la vida».

[29] Pérez González, «La viudez femenina», p. 353.

Carlo Ginzburg) en el interior del taller para buscar indicios de las relaciones que allí se establecían.

Las informaciones de los cronistas medievales se corresponden, en alguna medida, con las que provienen de los talleres de otros momentos del largo periodo preburgués[30]. En esas unidades, aprendices, criados, ayudantes, oficiales, asalariados sin calificación, personal contratado por periodos y jornaleros formaban un mundo que trabajaba junto a los maestros[31]. Esa labor compartida tenía una traducción estructural, ya que el asalariado, antes de inscribirse en una relación de explotación, reforzaba la unidad doméstica sin alterarla, en la medida en que su energía se adicionaba a la familiar, confundiéndose ambas en el interior de la *domus* en un todo indiferenciado. Desde este punto de vista, la relación no sería conflictiva, sesgo que podía fortalecerse por el indudable ascendiente del que transmitía su saber en un periodo en el que «la infancia que se socializaba» constituía la personalidad del adulto[32]. Por este camino, el joven escalaba hacia una fusión con la familia que lo había ocupado, como muestra el hecho de que los aprendices solían tomar el apellido de su maestro[33]. No sería desacertado valerse aquí de algún concepto por el cual la sociología moderna trató de aprehender el lazo que se tejió entre algunos líderes políticos y una masa en disponibilidad de ser captada por el paternalismo autoritario, concepto aplicable al taller medieval porque, en último término, la vida de su asalariado había sido un pasaje de la autoridad paterna a la del maestro[34]. Debido a esto, la relación fortalecía al jefe de la casa, que era allí un jefe de operaciones, generándose un régimen patriarcal. Este carácter de la manufactura precapitalista alimenta la tesis de una asimilación por parte de esos dependientes de la ideología de sus empleadores, inferencia debida a Soboul so-

---

[30] Sombart, *Der moderne Kapitalismus,* pp. 197 y ss. Su influencia en la historia económica de principios del siglo XX ha sido señalada por Volpe, «Per la storia giuridica ed economica», pp. 309 y ss.

[31] En *Crónicas de Sahagún* se reiteran estas divisiones; también *Documentos de artesanos de Murcia,* n.º 71, año 1447; junto a los menestrales, había «aprendices e asoldados»; *Cortes de León y Castilla,* sobre contratados. En las de Jerez de 1268, tít. 32; en las de Valladolid de 1351, tít. 3; en las de Toro de 1369, tít. 34.

[32] *Contratos de Burgos;* Iradiel Murugarren, «Familia y función», p. 248; Buchbinder, *Maestros y aprendices.*

[33] Burke, *El Renacimiento italiano,* p. 57; Laslett, *El mundo que hemos perdido,* p. 19.

[34] El concepto se extrae de Germani, *Política y sociedad en una época de transición.*

bre este sector en la Francia del siglo XVIII, y que tiene antecedentes en el materialismo histórico[35].

En ciertos aspectos, esa caracterización pareciera corresponderse a la realidad de aprendices y oficiales que vivían juntos muchas horas por día, a veces sin que sus existencias se separaran nítidamente, que participaban en ocasiones en reyertas del oficio junto a su patrón e intervenían también juntos en una sublevación urbana[36]. Pero esto sería solo una parte del asunto, porque no debería confundirse la hegemonía que la elite del pueblo lograba en una circunstancia especial con una situación de fondo que tenía sus complicaciones y nos aleja de una idílica convivencia. En efecto, no obstante las sombras que la recubren, puede deducirse que la familia del taller difícilmente se desenvolvía amigablemente, ya que ello hubiera presupuesto dejar de lado el antagonismo que derivaba del beneficio que el dueño extraía del dependiente que le vendía su fuerza de trabajo (ya fuera ese dependiente un oficial, un jornalero o un maestro artesano pobre) y, aun cuando fuera limitado el grado de explotación, ese antagonismo no dejó de exteriorizarse como conflicto en las ciudades manufactureras de la Baja Edad Media donde había avanzado la estratificación social[37]. Por detrás de esos ruidosos enfrentamientos, vivía una constante tensión que solía traducirse en delitos derivados del choque entre personas que solo lograban una camaradería epidérmica, tensión que la convivencia en la desigualdad agravaba condenando las estrategias de unión familiar, más allá de los casos en los que la integración resultaba exitosa[38]. Esa posibilidad de integración estaba interceptada por un obstáculo originado en el inicio de la relación.

Para la mayor parte de los aprendices, despedirse de su familia e ingresar en otra fue un recurso de la necesidad. El joven forzado

---

[35] Soboul, *Los sans-culottes;* Marx y Engels, *Die deutsche Ideologie,* pp. 51 y ss.; Borgolte, *Sozialgeschichte des Mittelalters*, p. 392.

[36] En *Crónicas de Sahagún* se infiere la participación conjunta de patrones y empleados en la rebelión. *Documentos de artesanos de Murcia,* n.º 124, año 147, peleas de «sastres que [...] moran con sus criados»; *id.,* n.º 133, año 1477, los tintoreros y sus «mozos» dormían sobre los paños que les daban para teñir. También en el trabajo de la tierra; *vid. Proceso florentino de ca. 1242,* pp. 78 y ss., un testigo declaraba: «quod vidit dictam terram laborare Guidoni et filio pro Corsitto, sicut creditur quia vidit dictum Corsittum pluries in dicta terra laborare cum dictis laboratoribus possunt esse X anni et plus».

[37] Dumolyn y Haemers, «Patterns of Urban Rebellion», p. 377; Romero, *La revolución burguesa,* pp. 369 y ss.

[38] *Vid.* la reflexión de 1526 de Vives, *Tratado del socorro de los pobres,* p. 39.

a pasar por esa experiencia, además de su corta edad y de su falta de recursos, lo que de por sí eran razones para su desconsideración, no pertenecía al círculo de parientes del artesano ni al oficio en el que principiaba como inexperto, y no es novedad la antipatía o la desconfianza que siempre han despertado los nuevos. Él lo era en todos los aspectos. Pero, además de orígenes disímiles, a uno y otro actor los separaba la propiedad del taller y de las herramientas, el saber del maestro y también su contacto social, imprescindible para el desenvolverse en la actividad.

Empero tampoco se resuelve la relación como oposición acabada entre capital y trabajo, desde el momento en el que la explotación tomaba la forma de coste de aprendizaje y, en un sentido general, de coste de reproducción del sistema. También atemperaba la oposición el hecho de que la suerte del aprendiz estaba atada estrecha y perceptiblemente al negocio de su empleador. Por último, el objetivo de muchos aprendices era establecerse por su cuenta explicitándose ese objetivo en algún contrato, meta a la cual podía contribuir el maestro que lo empleaba facilitándole medios para que se independizara, lo cual suponía una cierta asimilación al menos de los valores culturales del sector por el que se iniciaba[39]. Esa incorporación sería más fácil de lograr en un periodo de crecimiento, cuando las vías de ascenso no estaban demasiado obstruidas. Advirtamos desde ya que, entre el discípulo que estaba en las puertas de una carrera con posible final de instalación por cuenta propia, o, por lo menos, de empleo estable como oficial, y el dependiente transitorio sin saberes y sin perspectivas, se abría una brecha. Dejando de lado esto último, concebir una relación oscilante entre el maestro y su trabajador enmienda el dibujo de un solo perfil. Esta complejidad tenía, en el fondo, un vínculo personal modificado por una mediación cósica (dada por la paga), que no presuponía una verdadera cosificación, en tanto gran parte de la remuneración eran medios de vida inmediatos y enseñanzas.

Teniendo en cuenta este cúmulo de tendencias opuestas, debería pensarse en que el comportamiento del subordinado oscilaba entre adherir a su patrón cuando este buscaba elevar su estatus con

---

[39] *Documentos de artesanos de Murcia,* n.º 145, año 1504; al cabo del aprendizaje, el sastre le daba al aprendiz vestimenta y «unas tyseras para dicho ofiçio». También Franceschi, «E seremo tutti ricchi», pp. 121 y ss.

el concejo (volcándose con este al disturbio), en lo que debió de influir la autoridad del maestro junto al compañerismo que se generaba en el taller, por un lado, y choques con su mismo patrón por diferencias de vida y de intereses. No todos los obreros del pequeño empleador estarían de acuerdo con lo que se les mandaba hacer o con lo que se les pagaba y, por ello, no es aplicable aquí de manera completa el concepto de paternalismo autoritario que presupone un estado de inacción del aprendiz, de desarme emocional sobre el cual el patrón avanza como si tuviera ante sí un papel en blanco para escribir sus órdenes; por lo menos en la Baja Edad Media, esos operarios mostraron su disconformidad con la situación en la que estaban mediante el hurto, el robo o el menoscabo de los instrumentos[40]. Sobre estas condiciones generales, habría que agregar un matiz dado por el diferente grado de desarrollo de las relaciones capitalistas. Así, por ejemplo, en Florencia, en la Baja Edad Media, esa relación tenía un alto grado relativo de desarrollo, lo que no debe ser confundido con desarrollo del modo capitalista de producción, en la medida en que este estaba bloqueado por el capital comercial y por la reglamentación corporativa. Ese desarrollo más elevado de la compra de fuerza de trabajo en el mercado por el capital llevaba a una más intensa oposición de clases, algo que también se dio en otras ciudades pañeras. En esto tenemos una escala de comparación para medir la participación de aprendices y oficiales en conflictos comunales de épocas más tempranas.

Estas inclinaciones contradictorias son pasibles de ser pensadas desde los fundamentos productivos, ya que la persona que no tenía bienes raíces y trabajaba en un taller quedaba en dependencia estrecha de su contratante con escasas posibilidades de autonomía y, de aquí, deriva la pertinencia de la proposición de Soboul sobre una posible identificación con el dueño de la manufactura. Esto se ve si se lo compara con el campesino pobre que, al ser instalado en un prestimonio, lograba una perceptible autonomía, así como también conservaba su independencia el asalariado rural que tenía su casa y algún recurso como la huerta. Por el contrario, el trabajador que vivía en la casa del maestro artesano no disfrutaba de esas condiciones y, en determinadas circunstancias, sería proclive a una dialéctica de lo absoluto. Ella implicaba la unión con el patrono en un movimiento mimético con la familia a la que se integraba o, en el otro extremo,

[40] Geremek, *Les Marginaux parisiens,* pp. 121 y ss.

se daría la oposición en el escenario callejero y en la insurrección sin retorno. Aquí es aplicable el precepto de que la esclavitud afirma la idea de libertad, consideración que no inhibe suponer que, en la convivencia, los asalariados alternaran momentos de compañerismo con su empleador con raterías, sabotajes y rebelión. El cotejo de esas prácticas contribuye a resolver esta textura en su complejidad más allá del esquema que solo da una guía genérica para el análisis.

Coerción y motín

La morfología socioeconómica no otorga, por consiguiente, ninguna respuesta categórica acerca de la conducta de los subalternos del oficio o, más bien, la única respuesta es su imprecisión. El menestral podía a veces incorporarse a lo que hacía su maestro, seguir maquinalmente el quehacer cotidiano deseando ser un maestro, cambiar de taller, fugarse o desafiar a la persona que lo había «criado».

En este plano, es inevitable preguntarse cuánto habrá influido en la protesta de estos sectores (en las épocas medieval y moderna) la disciplina a la que estaban sometidos ya que, entre empleador y empleado, se interponía el apremio físico, que llegaba al encarcelamiento o a la mutilación, e incluso, a juzgar por algunas normas, provocaba la muerte, coacción física que complementaba a la económica (por ejemplo, mediante la retención del salario)[41]. Era un infortunio que padecía todo dependiente (comprendidos los oficiales en gremios bien establecidos)[42], cualquiera fuera su edad, aunque los menores debieron de sufrir más y, con frecuencia, pondrían en tela de juicio ese mundo hostil que los rodeaba. Se ha dicho que, a finales de la Edad Media, el maltrato provocaba estallidos de odio y rencor de los sirvientes contra sus amos, y que historias como la de Cenicienta evocan cómo era la vida de quienes estaban en la casa del artesano de otros siglos[43]. Otros testimonios

---

[41] Un parámetro en *Fueros locales de Zamora,* fuero de Benavente, año 1167, tít. 9, adición posterior; *Fueros leoneses,* fuero de Zamora, tít. 68; fuero de Alba de Tormes, títs. 76 y 115; *Fuero de Cuenca,* títs. 36, 7 y 36, 8; Furió, Mira y Viciano, «L'entrada en la vida», p. 99; *Códigos Españoles,* III, 5.ª Partida, 8, 11. También en Cervantes, *Don Quijote,* 1.ª parte, cap. 4.

[42] Rutenburg, *Movimientos populares en Italia.*

[43] García Herrero, «Elementos para una historia», p. 242; Laslett, *El mundo que hemos perdido*, p. 24; Power, *Mujeres medievales*, pp. 72-73; Del Campo Gutiérrez, «El

nos confirman la pervivencia de la situación hasta las puertas de nuestro mundo contemporáneo[44].

Advirtamos subsidiariamente que, a pesar de que estamos ante trabajadores que se iniciaban en su niñez, las elucubraciones que en la actualidad se hicieron sobre el no concepto de infancia o sobre el niño como un pequeño adulto no tienen cabida para estas cuestiones. Por un lado, porque esas teorías recogen sentencias bíblicas que en absoluto expresan a la gente común. Por otro lado, porque el concepto de infancia es demasiado amplio para que nos diga algo de provecho para el análisis sociológico desde el momento en que la niñez de un aristócrata no se igualaba a la del campesino. Esto remite a que a ese explotado se le maltrataba sin comedimientos justamente porque los empleadores tenían conciencia de su infantil desamparo.

Debió también de intervenir en esa disciplina la avidez del empleador porque, ante el joven que se iniciaba o ante el obrero eventual acostumbrado a periodos de inactividad, educar en la regularidad del trabajo era un requisito del beneficio. Se hacía el hábito y el lucro con el orden, siendo esta una operación social, no del individuo aislado, y se destinaba a lograr el trabajo continuo, como se muestra en el fuero romanceado de Sepúlveda de 1300 en una cláusula que no admitía resquebrajaduras de ocio[45]. Por esto, los talleres domésticos eran las *workhouses* del periodo en tanto eran pequeñas prisiones destinadas a que la intensidad se hiciera rutina[46]. Al mismo tiempo ese trabajador, a quien no amparaba el patrocinio corporativo de los maestros de las grandes urbes, o el que tenían burgueses y caballeros en los concejos, como también los campesinos en sus comunidades, siendo muchas veces un niño inmigrante entre

---

status femenino», p. 288; Britnell, «Specialization of Work», pp. 1-16: en Inglaterra, entre 1086 y 1300, incremento de sirvientes y trabajadores no especializados.

[44] Dickens, *The Cricket on the Hearth* (1845): Tilly Slowboy, la niñera de John Peerybingle y su esposa Dot, se asombra de su buena suerte por ser bien tratada. Había sido criada por la caridad pública, y esos niños sufrían un trato desconsiderado, y esa era la causa «of Tilly Slowboy's constant astonishment of finding herself so kindly treated». La misma situación se reflejó en Flaubert, *Un Cœur simple* (año 1877), con Félicité. Huérfana desde niña, fue explotada por un granjero; a los dieciocho años entró al servicio de una burguesa. Se acopló a la familia a pesar de la fría distancia con que la trataba su empleadora («resta fidèle à sa maîtresse, qui cependant n'était pas une personne agréable»). También Heyse, «Die Reise nach dem Glück» (año 1864).

[45] *Fuero romanceado de Sepúlveda,* tít. 131, referido al yuguero.

[46] Sobre educar en el trabajo para otra época *vid.* Thompson, *La formación de la clase obrera,* cap. 8.

extraños, evoca la fragilidad del obrero del capitalismo que hace poco ha llegado a la ciudad para ser el más oprimido, el que peor subsiste en la favela o en la villa miseria y que, ante su más mínima inconducta, no deja de provocar el espanto de la buena sociedad que primero lo margina, luego lo explota y siempre lo reprueba.

Desconocemos las condiciones de Sahagún en esta materia en el siglo XII, aunque no había razones para que allí se experimentara alguna benevolencia. La gravitación que los mancebos de esta villa tuvieron en los combates comunales, como indican las *Crónicas,* puede interpretarse como síntoma de malestar. No fue la única ocasión en la que los aprendices mostraban su malestar: además de los que tomaron parte de otros combates comunales (según se verá más adelante), los de la Baja Edad Media hurtaban materia prima, robaban en los campos circundantes donde cometían fechorías y se fugaban con frecuencia, deserciones que se prolongaron en el tiempo indicando que la severidad del empleador y el pago escaso por una tarea ardua eran componentes estructurales del sistema[47]. Ese maltrato, que presagiaba al capitalista moderno que en su fábrica olvida la democracia que dice defender, se complementaba con la falta de derechos políticos y, ante esto, la revuelta era un medio para intervenir en esa vida pública que se negaba[48].

Por este flanco, los asalariados podían llegar a situarse muy cerca de los artesanos pobres, también expuestos a mercaderes o artesanos mejor situados, y no sorprende que estos se unieran a los aprendices y oficiales, y todos juntos congeniaran en un espontáneo anarquismo comunitario que debió de perpetuarse[49]. Ciertas acciones,

---

[47] *Documentos de artesanos de Murcia,* n.º 145, año 1504; un labrador entregaba a su hijo de trece años a un sastre para que, durante cuatro años y medio, le enseñara el oficio; si el muchacho se ausentaba del taller, el padre tenía la obligación de restituirlo y, además, garantizaba el cumplimiento del contrato con sus bienes. Los recaudos que se tomaban indican la frecuencia de la situación. También *Documentos de Sobrado de los Monjes,* n.º 29, año 931, contrato entre dos matrimonios en torno al hijo de uno de ellos con una fianza por si se fugaba. Sobre robos, Llibrer Escrig, «Artesanos ante la justicia», pp. 142 y ss. Asimismo Buchbinder, *Maestros y aprendices;* Iradiel Murugarren, «Familia y función», p. 248; Furió, Mira y Viciano, «L'entrada en la vida», p. 100; también *Fueros de Zamora*, tít. 67; para Época Moderna, Rodríguez Giles, *Representaciones en torno a los marginales;* Rudé, *La multitud*, p. 57, en París en 1721.

[48] Lestocquoy, *Aux origines de la bourgeoisie*, p. 77, referencia a movimientos tardomedievales urbanos.

[49] Ejemplo de estas cercanías para el siglo XV, Llibrer Escrig, «Artesanos ante la justicia», pp. 140 y ss.

como la que se llevó a cabo en Sahagún para recobrar el comunal, así lo sugieren, y a ello contribuiría la misma rebelión cuando imponía el gobierno. En determinadas circunstancias, una consigna sectorial movilizaba, aun si no contemplaba los intereses de los más pobres, como en Laon en 1112, cuando el grito de comuna (que no complacía las aspiraciones de todos) sacudió a una masa heterogénea que fue al asalto del palacio episcopal[50]. Esa organización solicitada respondía a la necesidad de los burgueses, y estos la tomaron como un programático grito de guerra recogiendo el apoyo de los pobres.

La complicación de la paga por su parte, un factor que atrae espontáneamente la atención del historiador que analiza el asunto, posiblemente se presentó en alguna coyuntura revolucionaria. Como muchas veces se dijo, el obrero precapitalista medía la remuneración según lo que necesitaba para vivir y, alcanzado ese nivel, reverenciaba el San Lunes, como aún hoy hacen quienes responden defectuosamente a la noción de tiempo asalariado[51]. La coerción patronal y el enunciado puntilloso de todas las labores compensaban esa endeble reacción ante la moneda, y esto se vinculaba con que el jornal estaba determinado por el precio de la manutención y no por el valor del trabajo[52]. Era un criterio general que también regía para la determinación de los ingresos del artesano, concebidos en virtud de los requerimientos de una discreta subsistencia[53]. Por consiguiente, el poder adquisitivo era un termómetro muy sensible para el trabajador. Esta situación se articulaba con posibilidades de sobrebeneficios, porque el empleador que obtenía su fuerza de trabajo sin el coste de la primera crianza estaba en condiciones de abonar el salario de su empleado excluyendo su reproducción futura (es decir, la crianza de sus hijos). En consecuencia, la economía

---

Proudhon decía que, en los suburbios, se hacían las revoluciones y allí el pueblo es joven, desarraigado de toda tradición y está decidido a seguir un súbito movimiento colectivo de pasión.

[50] Guiberto de Nogent, *Autobiografía,* III, 8, p. 165.

[51] Kula, «Recherches comparatives», pp. 511-523.

[52] Astarita, *Desarrollo desigual,* pp. 133 y ss. Para tiempos posteriores Soboul, *Los sans-culottes,* pp. 59 y ss. En la teoría económica medieval, se sostenía la idea del salario moderado; *vid.* Brants, «Fragments d'Économie politique du Moyen Âge», pp. 44 y ss.

[53] *Documentos de artesanos de Murcia,* n.º 94, año 1464; los tejedores, quejándose ante el concejo de los precios que había por la vara de lienzo, decían que «a los menos les diesen coto y tasa razonable con alguna ganançia porque ellos e sus mugeres e fijos se pudiesen avidar e mantener». *Id.,* n.º 95, dos tejedores «no se podían mantener por ser los presçios de su ofiçio baxos e los mantenimientos muy caros»; *id.,* n.os 129 y 130.

doméstica más pobre subvencionaba, procreando fuerza de trabajo, a la economía de la capa rica del pueblo anticipando un funcionamiento que, en esencia, es decir, en tanto articulación de formas sociales, se repetiría en la industria rural a domicilio y se renueva en nuestros días a otra escala y grandes utilidades con la migración del campo (muchas veces el Tercer Mundo) al centro industrial[54].

Tampoco descartemos que los asalariados se hayan incorporado a algunas revueltas por una crisis de subsistencia. Sobre esto Reyna Pastor había advertido que las rebeliones españolas coincidieron con una crisis de ese tipo entre 1114 y 1120 y, en años posteriores, Martínez Sopena mostró que hubo un encadenamiento de ciclos de dificultades entre 1110 y 1117[55]. Para quien compraba su alimento, una subida de los precios por caída de las cosechas implicaba la posible llegada del hambre o, por lo menos, su aterrador espectro y, aun cuando fuera solo un espectro, surgía de una situación repetida y que, justamente por eso, tenía la misma importancia que la hambruna real para la insurrección. Recordemos que las carestías fueron responsables de disturbios en la Antigüedad, en la Baja Edad Media y en la Época Moderna, cuando la multitud culpaba a los intermediarios con la energía que le daba la noción y la práctica de la economía moral, según la ya célebre expresión de E. P. Thompson; es decir, era impulsada por la cristiana exigencia de un justo precio y de un salario que proporcionara comida[56]. Era el reclamo de pan para todos que llevaba al igualitarismo radical, como se estableció para la Revolución francesa[57]. Se evocan estos hechos para comparar con nuestro caso porque, en el siglo XII, la bajada del salario real debió de ser un elemento más entre las causas de la conmoción aunque no su causa principal, conclusión que se basa en que el salario no había alcanzado la preeminencia que tuvo en la economía posterior ni en la Antigüedad[58].

---

[54] Astarita, *Del feudalismo al capitlismo;* Meillassoux, *Mujeres, graneros;* Fontes, *O Brasil e o capital.*

[55] Pastor de Togneri, «Las primeras rebeliones»; *id.,* «Ganadería y precios», pp. 42-44; Martínez Sopena, «La sociedad local y el monasterio de Sahagún, a través de la *Primera Crónica Anónima*».

[56] Thompson, *Costumbres en común,* pp. 213-293; también Toner, *Sesenta millones de romanos,* p. 57; Laslett, *El mundo que hemos perdido,* p. 164; Franceschi, «E seremo tutti ricchi», pp. 162 y ss.

[57] Soboul, *Los sans-culottes.*

[58] Moore, Jr., *Los orígenes sociales*, p. 80; Seccombe, *A Millenium.*

Esto no quiere decir que debamos subestimar las crisis alimentarias que se repitieron entre los siglos XI y XIII y, en Metz, por ejemplo, las hambres de 1191, 1195 y 1197 contribuyeron a la agitación[59]. Pero esa carestía tenía un efecto distinto al que tuvo en la Época Moderna porque, en el Medioevo, no hubo asaltos a depósitos ni ataques a comerciantes. Además, debe considerarse que, en el caso de que el hambre coincidiera con una sublevación, se pondrían de relieve disímiles consecuencias sociales. Mientras que el campesino o el artesano pobre sufrirían sus consecuencias, el rico se favorecería con el aumento de precios aun cuando disminuyeran sus saldos comerciales[60] y, al mismo tiempo, el retroceso del salario real con la inflación de precios le comportaría inflación de beneficios, lo cual debía de reflejarse en el carácter socialmente fraccionado de la lucha. Dicho esto, las protestas de las elites burguesas no muestran correlaciones estrictas con crisis económicas. Por ejemplo, en Roma hubo caída de la producción entre finales del siglo XI y comienzos del XII, situación de la que se saldría a partir del año 1130 en adelante y, en consecuencia, el movimiento comunal que se desató en 1143 se situó en una coyuntura ascendente[61].

MANCEBOS, POBRES E INDIGENTES

Esos menestrales que trabajaban para otro en «casas soterrañas» y denominados por el cronista de Sahagún como «mancebos» (recordemos que es una versión bajomedieval), nombre similar al que se aplicaba en Vézelay, establecen un paralelo con otro grupo que se hizo notar en 1212: los niños que emprendieron su cruzada cuando Inocencio III había inflamado los ánimos católicos con su llamado a terminar con los herejes. Detengámonos sobre ese suceso, no para estudiarlo sino por la analogía que presentan sus actores con protagonistas de las revueltas urbanas.

De entrada conviene aprehender significados porque, en esa expedición, las palabras *puer* y *puella,* utilizadas para describir a sus miembros, no eran aplicadas a jóvenes en un sentido biológico sino

---

[59] Parisse, «Metz dans l'Église impériale», p. 127; Salrach, *El hambre en el mundo,* pp. 101 y ss.; Guillermo de Nangis, *Crónica,* año 1235, p. 187.

[60] Cfr. Abel, *La agricultura.*

[61] Wickham, *Medieval Rome,* pp. 156 y ss.

a un grupo social inferior, retomando el sentido que el término tuvo en otros periodos y en otros lugares, lo cual, a su vez, se correspondía con una noción no cronológica de las edades del hombre[62]. Entre ellos podía haber adultos y casados[63], referencia que se combina con la de menesterosos que se trasladaban con su bolsa vacía *(euntes vacua crumena),* y con «jóvenes y hombres poco sensatos» *(pueris et stultis hominibus),* en el sentido de trotamundos que no han sentado cabeza y que, en agrupamientos de esas características, encontraban un principio de socialización para constituir un estrato antisocial. En 1251 otro movimiento inorgánico, esta vez de «pastorcitos», originado como reacción por la captura en Egipto de Luis IX, atacó a clérigos y judíos de ciudades francesas, para pasar luego a Renania y al norte de Italia. En 1320, el episodio se repetiría con una cruzada de desheredados que, en el sur de Francia y en Aragón, atacaron a gente del poder, entre ellos a sacerdotes y monjes, y también a judíos[64]. Esa masa de miserables y andrajosos (*malastrugos y espulyados,* dijo un testigo de Barbastro) nos presenta al más bajo rango social del feudalismo que, por ser producto de un mecanismo estructural, se lo detecta por muchos lugares. Sin pasado y sin futuro, su vida era el presente atropellado. Con ellos se daba la contradicción que Finley señaló para el campesinado de la sociedad antigua que, cuanto más libre era, tanto más precaria era su situación social[65]. En esa condición estaba el mancebo medieval, en la medida en que, en parte, pertenecía a una peligrosa población flotante y, en parte, pertenecía a los trabajadores en puestos inferiores[66].

---

[62] *Documentos de la catedral de León,* n.º 43, año 917: «duos pueros qui custodiebant uakas C et oues C»: eran pastores no libres de origen moro. También *Documentos de Sobrado de los Monjes,* n.º 19, año 887; n.º 131, año 1000. En Italia, *garzoni* eran «chicos» independientemente de su edad. Por otra parte, las siete edades del hombre que, en la Edad Media y aun después, se concebían para periodizar la vida de una persona, desde su nacimiento hasta su decrepitud, no eran medidas por años sino por estados de situación.

[63] *Annales Marbacenses,* p. 82: «pueri et puelle, non solum minores, sed etiam adulti, nupte cum virginibus». También Dickson, «La genèse de la croisade», pp. 60 y ss. y Mate, «The Economic and Social Roots», p. 669.

[64] Nirenberg, *Comunidades de violencia,* pp. 67 y ss.; Riera i Sans, «Los Pastorells en Barbastro».

[65] Finley, *La economía de la Antigüedad,* p. 151; *Colección de fueros municipales,* fuero de Palenzuela, p. 276: «Mancebo foro sit dentro la villa de quicumque seniore esse voluerit».

[66] Compárese con López Gómez, «La población marginada de Toledo», p. 376, finales del siglo XV.

Esos dependientes, reclutados de la masa de pobres que se agrupaban *extra suburbia et extra muros*[67], se diferenciaban de los aprendices estables. Por eso, la igualación entre *puer* y *discipulus* era relativa, porque solo una parte de los *pueri* eran aprendices, aunque ambos grupos compartían no estar al frente de una familia y depender del salario cuando tenían trabajo[68]. Cerca de ellos se situaban los artesanos pobres, que comprenderían muchos niveles, aunque algunos estarían muy cerca de los marginales[69]. Entre estos últimos estaban los indigentes y los enfermos, que serían aquellos casi o totalmente imposibilitados de tener una ocupación, los cuales, si no eran acogidos por alguna institución religiosa, mendigaban[70]. En consecuencia, la palabra «mancebo» tenía cierto equívoco porque designaba a personas en desocupación continua, a otras con trabajos esporádicos o a las que accedían a una posición inferior en un trabajo estable[71]. La misma denominación y similares características tuvieron en el sur de América Latina en los siglos XVI y XVII[72].

Esto nos envía a una cuestión sistémica del feudalismo y de otros regímenes precapitalistas que patentizó la limosna de la Iglesia, destinada a mantener a una masa mal asimilada por la sociedad en el subconsumo y en la subproducción[73]. Se lograba así un ejército de reserva para atender ocupaciones transitorias y, en estos parámetros, se inscribían las hermandades destinadas a asegurarle a pobres y enfermos al menos un enterramiento cristiano[74]. La dádiva proporcionaba igualmente funciones espirituales, porque le

---

[67] Sobre Piacenza, *Documentos de Federico IV,* n.º 1011, año 1155.

[68] Compárese con Franceschi, «E seremo tutti ricchi», pp. 82 y ss.; Gauvard, «Les jeunes», pp. 225-244.

[69] *Documentos de artesanos de Murcia,* n.º 145, año 1480; la tasa por instalación de un taller de sastrería y calcetería se destinaba a la devoción y «para los pobres que en dicho ofiçio eran».

[70] *Documentos de Enrique III,* n.º 391, en institución religiosa «pauperum et infirmorum curam».

[71] Por ejemplo en *Fueros leoneses,* fuero de Salamanca, tít. 59, mancebo, hortelano, yuguero y pastor.

[72] Rodríguez Molas, *Historia social del gaucho.*

[73] *Vida de San Bernardo,* II, 8, 53; se repartía en aldeas comida y vestimentas a indigentes.

[74] *Documentos de Federico I,* n.º 1013, año 1156 en Goslar (Baja Sajonia). También los hospitales que mantenía la Iglesia para pobres y peregrinos: *Documentos de Enrique IV,* n.º 181, año 1066.

permitía al donante ganarse el cielo, funciones de estatus, porque exhibía desprendimiento, y funciones políticas, porque creaba clientelas. Por esto, la moneda de la caridad tenía un destino semiótico, y no era azaroso que un rey se rodeara de 12 menesterosos (el número de los apóstoles) para representar la sacralidad de la monarquía. Por consiguiente, aspectos disfuncionales de la sociedad se readaptaban con la limosna, y todo esto remite a caracteres psicológicos del que estaba en los bordes.

La dependencia que ese marginal establecía con mecanismos que le consentían subsistir aguzaba su ingenio para desenvolverse en los límites de una legalidad que transgredía siempre que necesitaba. Era esta una precondición para incorporarse a cualquier revuelta, tanto por una práctica que lo habituaba a estar fuera de las normas como por una inferioridad que creaba más rencor que gratitud porque la dádiva es siempre una violencia que sojuzga[75]. Surgía entonces un sujeto con una astucia aprendida en la lucha por la sobrevivencia del más apto y, entre sus adversarios, estaban los de su mismo estado, algo que debilitaba la cohesión de un sector ya de por sí dividido, como advirtió don Juan Manuel (1282-1348) indicando su infinita graduación («por pobreza nunca desmayedes / pues otros más pobres que vos veredes»)[76]. Esta es la conducta que vemos en el pícaro de la literatura española, personaje que, si bien perteneció a una periodo posterior, el del «Siglo de Oro», obedece a los parámetros del marginal de la Edad Media, ya que los siglos XVI y XVII hispánicos corresponden al feudalismo tardío aunque, como tipo social, perduró en lugares que emprendían un desarrollo económico distinto[77].

A estos menesterosos los unían entonces características básicas comunes, pero, mientras que los cruzados de la pobreza o los pastorcitos encauzaron su irritación atacando por los caminos, otros participaron de las luchas urbanas. Esos cruzados de la necesidad y del desarraigo que, justamente por ello, soñarían con una Jerusa-

---

[75] En los primeros años del siglo XVI, Vives, *Tratado del socorro de los pobres,* I, p. 46; II, pp. 196 y ss.; Cervantes, *Don Quijote,* 1.ª parte, cap. 58: «Venturoso aquel a quien el cielo dio un pedazo de pan, sin que le quede obligación de agradecerlo a otro que al mismo cielo».

[76] Juan Manuel, *El conde Lucanor,* Exemplo X.

[77] Bennassar, *L'Homme espagnol,* pp. 109 y ss.; Rodríguez Giles, *Representaciones;* Cervantes, *Don Quijote,* 2.ª parte, cap. 54; Conan Doyle, «The Man of the Twisted Lip»; Walter Scott, *The Antiquary.*

lén celeste[78] nos brindan una clave para descifrar a una parte de nuestros mancebos, porque se trataba de pobres desprovistos de familia, siempre mal instalados y sujetos a toda clase de atropellos. La agresión de los desheredados contra los judíos de Montclús, a quienes mataron y saquearon durante sus andanzas por Aragón, es comparable con la radicalidad de muchos insurrectos. Es la caracterización que brindaba Froissart al cotejar a los rebeldes ingleses de 1381 con lo que *li Pastouriel* habían hecho antes: los consideró una turba ciega que, en su mayor parte, no sabía qué demandar y que, simplemente, unos seguían a otros como animales de rebaño[79]. Esta imagen tiene puntos de contacto con la que dio el cronista Juan de Maldonado (*ca.* 1485-1554) sobre artesanos pobres y otros miembros de los oficios, siempre dispuestos a cambiar su ingrato trabajo por la holganza, la rapiña o cualquier otra forma de vida, y el maximalismo político sin política que exhibieron en la revolución comunera de Burgos se nos presenta, en ese panorama, como una opción no demasiado alejada de lo que era su vida habitual[80]. Si tenemos en cuenta que, en las guerras serviles de Sicilia y de Espartaco, los libres empobrecidos habrían sido quienes saquearon con mayor destrucción, es posible que este tipo social represente una constante de las sociedades precapitalistas[81]. Por último, acerca del joven conviene insistir sobre un criterio que se reitera hasta convertirse en transhistórico. Se refiere a que nunca fue nuevo el resquemor hacia el nuevo.

Bases de la protesta femenina

En la rebelión compostelana, la reina fue agredida por una anciana, hecho que refleja a la mujer dejando de lado la exclusión que se le quería imponer. Era un veto construido en el que participaba la doctrina porque, ya se tratara de la sociedad bíblica o de las co-

---

[78] *Segunda continuación de la Crónica de Guillermo de Nangis,* p. 25: «dicentes se ultra mare velle procedere, et contra fidei inimicos velle pugnare, asserentes quod per ipsos deberet acquiri Terra Sancta».

[79] Froissart, *Crónicas,* p. 98.

[80] Maldonado, *El levantamiento,* III, p. 164: «Tenues solum opifices et egentes, qui suum ipsorum ingratum laborem otio et rapinis aut alia quavis degendi ratione commutare studebant».

[81] Piantanida, *La participación de los* aporoi *en las guerras serviles.*

munidades cristianas posteriores, su lugar era una invisibilidad que la Iglesia pretendía asegurar con la reclusión en su casa, en su familia o en el monasterio[82]. No obstante estos antecedentes, en el feudalismo no rigió la segregación absoluta que se impuso en el mundo islámico, porque la exogamia predominante del parentesco occidental, que implicaba el intercambio de mujeres entre grupos, se diferenció del endogámico clan árabe cuyo supuesto era velo y enclaustramiento femenino[83]. En Occidente, la mujer del pueblo disponía de mejores condiciones para volcarse a la vida práctica, y esa base predisponía no solo para que naciera una Juana de Arco, sino también para que artesanas y campesinas no aceptaran ser muñecas grandes en una casa de muñecas[84]. Es una aclaración que vale para enfrentar a un feminismo vulgar que opaca todo análisis en una universal subordinación masculina de la mujer considerada como ente pasivo, ante lo cual cabe decir que la burguesa europea del siglo XIX no era la mujer del pueblo bajo de cualquier época y el autor romántico que idealizaba escenarios no describía la realidad[85]. En el Medioevo, los entornos para analizar el tema eran complejos y variaban con el tiempo.

Uno es el social político en el cual, por las noticias que tenemos de la Alta Edad Media sobre la participación de las mujeres en reuniones comunitarias, se deduce que su presencia en la toma de decisiones a nivel concejil decreció a medida que avanzó la feudalización. Es posible, sin embargo, que por detrás de esa antigua

---

[82] Rocco, *Sagradas Escrituras.*

[83] Brundage, *La ley, el sexo;* Guichard, *Al-Andalus. Estructura antropológica.*

[84] Alexander, «Labeur and Paresse», p. 449; en la iconografía, a la mujer del campesino se la representaba trabajando, mientras que las aristócratas tenían una actitud de pasiva contemplación.

[85] Veremos testimonios sobre la mujer del pueblo. Sobre el autor romántico, *vid.* Goethe, *Die Leiden des jungen Werther;* no solo Charlotte (Lotte) es un retrato idealizado de lo que posiblemente pensaba Goethe sobre la mujer de sus desvelos; también la descripción que realiza de una campesina comparte esa imagen. *Vid.* lib. I, 15 de agosto de 1771: una muchacha de aldea que muere por un amor frustrado; ese enamoramiento fue lo único movilizador que se atravesó en su existencia. La descripción de su vida habitual es la que le interesa al historiador social y que, en este caso, está obligado a desechar porque habla más de lo que imaginaba el autor que de la realidad de una aldeana del siglo XVIII alemán. En el relato se la presenta como una mujer encerrada desde su infancia en el estrecho círculo de sus actividades domésticas («in dem engen Kreise häuslicher Beschäftigungen») con pocos placeres, por demás, rutinarios.

intervención femenina en concejos abiertos[86] hayan existido otras segregaciones: es lo que permiten imaginar sociedades estudiadas por antropólogos que, sin diferenciación de clases, mantienen jerarquías de sexos y poder, en virtud de las cuales la mujer nunca transgrede las prohibiciones laborales y de participación social impuestas por la dominación masculina[87]. De hecho, la separación laboral era una realidad altomedieval en áreas señorializadas.

Se la detecta en un ordenamiento carolingio del año 789 en el que se prohibían *opera servilia* los domingos y se diferenciaba entre trabajos masculinos y femeninos, figurando en los primeros arado, viñas, tala de árboles y construcción, mientras que, entre las *feminae opera,* se mencionaba tejer, cardar lana y lavar ropa *in publico*[88]. Esto indica que, si bien había división sexual en el trabajo (y, por lo tanto, rangos laborales), la mujer participaba en la economía y, con el derecho que le daba esa participación, intervenía en las protestas. Lo muestra un documento de mediados del siglo X en el que se ve a labradoras participando en la ocupación de una serna que pertenecía a la catedral de León, información que se corresponde con otras sobre su aporte a los trabajos obligatorios que imponía el señor[89]. Otros textos de la Alta Edad Media hablan de los trabajos femeninos y, con la ayuda de los antropólogos, podemos imaginar que muchas de esas tareas (como la fabricación de la cerveza y de los cacharros, el hilado y el telar) precipitaron inventos o los difundieron[90]. En la Baja Edad Media continuaban esas actividades, y una destreza como la confección de ropa se transmitía de madres a hijas[91]. La arqueología de restos óseos, al decirnos

---

[86] *Colección de fueros municipales,* por ejemplo, año 955, p. 59, «nos omnes qui sumus de concilio [...] varones et mulieres»; *Documentos de la catedral de Segovia,* n.º 2 y n.º 4.

[87] Godelier, *La producción de grandes hombres,* pp. 67 y ss.

[88] *Capitulares francos,* año 789, «Admonitio generalis», tít. 80.

[89] *Documentos de la catedral de León,* n.º 191; Alfonso de Saldaña, «Las sernas», p. 196, nn. 196 y 198.

[90] *Capitulares francos,* año 789, «Admonitio generalis», tít. 80. Gordon Childe, *Qué sucedió en la historia,* p. 66; Godelier, *La producción de grandes hombres,* pp. 88 y ss.

[91] *Documentos de la catedral de Santander,* n.º 118, año 1374; *Documentos de artesanos de Murcia,* n.º 79, año 1458, urdidoras; Piccinni, «La trasmissione dei saperi delle donne», pp. 205-247; García Herrero, «Actividades laborales femeninas en la Baja Edad Media turolense», pp. 181-200; *id.,* «Actividades laborales femeninas a finales de la Edad Media», pp. 17-48; Mayhew, «Scotland: Economy», p. 120; Carr, «Wales: Economy», pp. 129 y ss.; Laliena Corbera, «Morfología señorial y contabilida-

que las mujeres estaban muchas horas agachadas, nos informa que cavar o arrancar hierbas entraba en la esfera de sus tareas, y nadie desconoce la visión idealizada que nos dejaron trovadores o poetas sobre sus encuentros con pastoras[92]. Incluso se ha constatado para los primeros años del siglo XIV su participación en la construcción de castillos[93]. Un apartado especial merecen los esforzados miembros femeninos de familias monoparentales que asumían toda la faena rural[94]. Tampoco estarían libradas de un esfuerzo agotador las que, a cargo de una familia, se consagraban a la hilandería, actividad extendida en áreas como la Toscana[95]. La situación de una viuda que hilaba sin descanso para mantenerse con su hija nos es develada para tiempos posteriores por Theodore Storm (1817-1888), existencia comparable con la de muchas hilanderas medievales[96]. En esas condiciones, la protesta de la mujer no sorprende.

Su intervención en las luchas comunales tendría cierta dualidad similar a la del aprendiz que, a veces, seguía a su empleador y, a veces, se independizaba para tomar su camino aunque, en las motivaciones y en las actitudes, mediaban diferencias. Mientras que la mujer humilde se acoplaría muchas veces a la movilización de menestrales y aprendices varones con sus propias demandas, la esposa del burgués que deseaba llegar al gobierno municipal debía apoyar a su marido, ya que la elevación en el estatus de este último era su ascenso. Es lo que Geoffrey Chaucer reveló para el siglo XIV cuando hablaba de artesanos de una cofradía parroquial[97]. Cada uno parecía un estimable burgués («Wel semed ech of hem a fair bur-

---

des», p. 115; Del Val Valdivieso, «Mujer y trabajo», pp. 1585-1595; Campo Gutiérrez, «El *status* femenino», pp. 265-298; Power, *Mujeres medievales,* pp. 74 y ss.; Langland, *Piers Plowman,* Passus 6, 14: «Maketh cloth, I counseille yow, and kenneth so youre doughtres»; Britnell, «England: Towns, Trade», p. 50.

[92] *Poesías de trovadores,* p. 40, Macabrú: «L'autrier jost' una sebissa / trobey pastora mestissa». También marqués de Santillana, *Poesías,* «La vaquera de la Finojosa».

[93] Cooper, *La fortificación de España,* p. 202.

[94] *Fueros del reino de León,* n.º 67, fuero de Abelgas, tít. 12; *Colección de fueros municipales,* fuero de Palenzuela, p. 274; *Documentos de la Catedral de Santander,* n.º 204, año 1414.

[95] Franceschi, *Oltre il «Tumulto».*

[96] Storm, *Immensee,* novela publicada en 1849; en la víspera de la Navidad, esa mujer trabajaba hasta las diez de la noche forzando a una triste velada silenciosa para madre e hija («Bei uns wird es nun Weihnachtabend sehr still werden; Mutter stellt immer schon um zehn ihr Spinnrad in die Ecke»).

[97] Chaucer, *Cuentos de Canterbury,* pp. 364 y ss.

geys»), con bienes e ingresos suficientes como para ocupar un cargo en la Administración municipal. Con esos cargos de gobierno, estaban en total acuerdo sus esposas, felices de recibir el tratamiento de una *lady*, sentarse en primera fila en las fiestas de la iglesia y deleitarse con que les llevaran el manto. Lo que se muestra en ese recorte literario se inscribía en la pauta admitida, como reflejan las leyes suntuarias sobre mujeres de menestrales cuyo estatus estaba adherido al de su esposo[98]. Esta concepción tuvo una larga permanencia. La expresó E. T. A. Hoffmann (1776-1822) en *Der goldne Topf,* donde Veronika sueña con su futuro de dicha, que es el porvenir que imagina para el hombre que ama; él será miembro del consejo de Dresde, y ella será *Frau Hofrätin* (la señora del consejero) que, en la ensoñación, goza de las comodidades que suponen ese rango (desde la casa en un buen distrito hasta la ropa de moda)[99]. Esa ilusión la compartían otras jóvenes.

Es muy posible que esa compenetración con la carrera del cónyuge haya arrastrado al movimiento comunal a muchas burguesas y, de modo paralelo, mujeres del común habrían alentado a sus maridos en alguna insurrección mimetizándose con sus propósitos[100]. Como ya se dijo en este texto, otras habrían tenido motivaciones diferentes a las de los hombres para participar en las luchas, estímulos que las llevarían no solo a independizar sus demandas de las que enarbolaban sus cónyuges, padres o hermanos, sino también a oponerse a la parte masculina de su familia y de su sociedad. Ante todo, porque muchas soportaban las superpuestas explotaciones señorial y patriarcal, además de la que el contratista imponía a su trabajo. Es lo que resumió William Langland (*ca.* 1332-1400) en su *Piers Plowman,* cuando habló de las pobres que vivían en cabañas cargadas de hijos y gabelas y que gastaban en el hogar lo que ganaban con su hilado[101]. En las ciudades, las mujeres tenían los trabajos menos calificados y de inferior estatus que los hombres, lo que se relacionaba con su débil participación en los gremios, y aun las que tenían labores calificadas carecían de sus propias corporaciones, salvo en Colonia, París y Ruan, ciudades donde

---

98 *Cortes de León y Castilla,* I, p. 454; III, pp. 56, 46 y 344.

99 Hoffmann, *Der goldne Topf,* cap. 7.

100 Maldonado, *El levantamiento,* IV, p. 196; las mujeres alentaban a los comuneros de Medina del Campo.

101 Citado en Power, *Mujeres medievales,* p. 89; traducción al castellano, p. 90.

se empleaban en manufacturas de lujo[102]. Todo se unía para producir más opresión y, si el deterioro del salario era una causa general de revuelta, sería un factor aún más movilizador entre las trabajadoras con remuneraciones menores de las que tenían los varones (variable que, a su vez, estaba ligada en muchas tareas a la productividad y a la fuerza física)[103]. Lo mismo cabe decir de una violencia que, si no la recibía de un patrón, podía padecerla del marido con el derecho a corregirla, o de esos dos hombres sumados[104].

El concepto de la mujer subordinada al hombre como producto de la economía doméstica patriarcal fue expresado por William Langland con una mezcla de lo que sucedía en la realidad y de lo que decía la doctrina. Planteó con perspectiva teológica que la mujer fue creada para ayudar al hombre y el matrimonio comenzaba con el consentimiento de los padres y el consejo de la familia seguido por el deseo de los futuros esposos (esto era un precepto de la Iglesia) y, de esta manera, adquiría existencia como obra de Dios[105]. Creada para servir al hombre, la mujer era aprisionada por relaciones difíciles de romper.

Esto se ve en las viudas de condición humilde, cuestión a la que ahora volvemos para destacar las escasas posibilidades que tenía la mujer para librarse de la autoridad masculina. En este sentido, el divorcio no solo era difícil por la oposición de la Iglesia sino también porque significaba arrojar a la mujer sin recursos a la marginalidad, con el consiguiente coste social (y, en esto, debe recordarse lo arduo que era desenvolverse en soledad en el trabajo agrario), y, por lo tanto, la monogamia y la indisolubilidad del vínculo serían estrategias relacionadas con ese condicionamiento, además de que aseguraban el cuidado de los nuevos productores. La pregunta sobre si esta explicación no desbarranca hacia el economicismo puede responderla Margaret Mead con su estudio sobre la cultura samoana de la Polinesia en las primeras décadas del siglo XX: allí el divorcio era «a simple and informal matter», y el cónyuge que se separaba volvía con su familia diciendo que el ma-

---

[102] Kowaleski y Bennett, «Crafts, Gilds, and Women», pp. 474-488.

[103] Farmer, «Down and Out», pp. 34 y ss.; Bardsley, «Women's Work», pp. 3-29; *id.*, «Reply», pp. 199-202; Hatcher, «Women's Work», pp. 191-198; Bennett, «England: Women and Gender», p. 90,

[104] *Fueros locales de Zamora,* fuero de Benavente, tít. 9; García Herrero, «La corrección marital», pp. 63-71; Langland, *Piers Plowman,* Passus 5, vv. 28-33.

[105] Langland, *Piers Plowman,* Passus 9, vv. 113-118.

trimonio había finalizado[106]. Esta sencillez tenía su fundamento en que la mujer poseía recursos que la hacían independiente y en que descansaba en los adolescentes o en sus hijos mayores para criar a los más pequeños. La consecuencia es que no había matrimonios en los cuales uno de los cónyuges sufriera de infelicidad durante mucho tiempo.

Ante este cuadro, cabe preguntar si el mercado creaba dispositivos de liberación femenina. En algunos casos, es posible que ello sucediera, a pesar de que no debe engañarnos una impresión superficial, porque la esposa o la hija se vinculaban con la compraventa en tanto miembros subordinados al marido o al padre que manejaban la unidad doméstica, e incluso ciertas reglamentaciones gremiales las excluyeron del comercio, llegándose a concebir el mercado como un peligroso lugar que transformaba a las señoras honradas en mujeres públicas[107]. En esto se entrevé que junto a razones objetivas que llevaban a la mujer a la lucha, otras no menos consistentes frenaban esa incorporación. Entre estas últimas estaban, en primer lugar, las tutelas que la ligaban al varón y que se transmitían de padres a maridos, pasando por hermanos y por el conjunto de la parentela masculina. Sobre el tema podemos preguntarnos si la autoridad que a muchos hombres les faltaba en el señorío no la recobraban despóticamente en su hogar. En este aspecto, se intuye que el autoritarismo patriarcal estaba ligado al autoritarismo del sistema siendo su proyección, y es básico enfatizar que el señor tenía en sus dependientes parte del patrimonio. El mismo sentido de propiedad privada estaba presente en el ánimo de todo jefe de hogar, y ello se reflejó en el derecho que la norma le daba para disponer de su esposa y de sus hijos.

A la violencia doméstica se agregaba la que se ejercía fuera de la casa, aunque aquí no solo estaban los golpes. Sobre esto es sabido que, en la sociedad del pasado, las mujeres llevaban el grano a moler y sufrían presiones en las que tallaba la sexualidad, sobre lo cual habló alarmado san Bernardo[108]. Con un sentido similar Geoffrey Chaucer ubicaba al molinero en los límites de lo permitido o de lo tolerable, límites que violaba con frecuencia. Era la persona que contaba chistes desvergonzados y mantenía una acti-

---

[106] Mead, *Coming of Age in Samoa,* p. 108.

[107] Howell, «Pirenne, Commerce», pp. 307 y ss.

[108] Bernardo de Claraval, *Epístolas,* n.º 52.

tud similar a la de los goliardos («He was a janglere and a goliardeys»), es decir, era la persona que tendía a propasarse con las mujeres con quienes mantenía un contacto habitual[109]. También era quien sabía sisar el grano y cobrar el triple («Wel koude he stelen corn and tollen thries»), acto que nos transporta al ministerial que hacía su beneficio a costa del señor y del pueblo. Esa situación era viable desde una posición de fuerza, porque el molinero solía aprovecharse de ese paso esencial de la alimentación para obligar a que le dieran favores amorosos. Dicho esto, y sin desconocer esas presiones, no descartemos que la molienda haya sido, para algunas aldeanas, una oportunidad para experimentar un erotismo no matrimonial, pero, dejando de lado esos probables deleites, para muchas debió de ser un paso por la barbarie. Pero, en la molienda, no solo se exponían al abuso del molinero; también se exponían a otros abusos: desde el momento en que habían salido de su casa y sin su marido, su padre o sus hermanos, se encontraban en estado de indefensión, como sucedió en la zona cantábrica en la primera mitad del siglo XV[110]. En una presentación judicial, el procurador de los valles de las Asturias de Santillana denunció que escuderos y mayordomos de Ýñigo López de Mendoza con hombres armados llegaron a Barzena la Puente, lugar cercano a la villa de Santillana; prendieron a mujeres, y tomaron el trigo. Este tipo de coerción tuvo otras manifestaciones en otros individuos provistos de poder, como sucedió en el conocido episodio de Fuenteovejuna, en 1476, donde estuvo presente el derecho de pernada, y obras literarias escritas en distintos lugares en tiempos posteriores dejan ver que la nobleza reiteraba toda forma de violencia sobre la mujer[111].

---

[109] Chaucer, *Cuentos de Canterbury,* pp. 545-566.

[110] *Documentos de conflictos en Cantabria,* n.º 3, año 1439.

[111] Cabrera y Moros, *Fuenteovejuna*, pp. 123 y ss.; Cervantes, *Don Quijote*, 1.ª parte, cap. 28, en «Historia de Dorotea», se oye a la mujer de pueblo ante el atropello del noble: «Tu vasalla soy, per no tu esclava; ni tiene ni debe tener imperio la nobleza de tu sangre para deshonrar y tener en poco la humildad de la mía; y en tanto me estimo yo, villana y labradora, como tú, señor y caballero». También Oliver Goldsmith en *The Vicar of Wakefield* (año 1766): el caballero que deshonra a las mujeres es el personaje alrededor del cual gira el drama. Aquí se expone el sentimiento de deshonra y humillación de la familia de la mujer raptada. Expresaba el padre, cap. 18, «she is gone, the honour of our family contaminated». Ese *squire,* después de engañar a las hijas de sus dependientes que lo recibían en sus casas, y de poseerlas dos o tres semanas, las abandonaba. Es lo que se expresa en el cap. 21: «he

Con estas referencias, llegamos a la pernada. Esa consuetudinaria prerrogativa del señor a la primera noche, que los vasallos consideraban una violación, estaba vigente en Galicia, Castilla y Cataluña, contribuyendo a los alzamientos del siglo XV[112]. Para los señores, imponer su antojo sexual fue una práctica muy extendida geográfica y temporalmente: en México, por ejemplo, fue una forma de opresión de las haciendas en el siglo XIX[113]. En contraposición a esta realidad, advirtamos que, si el derecho de pernada no se plasmó en muchos textos, fue porque en una sociedad definida como católica esa práctica casi no dejaba huellas escritas, aunque sus vestigios confirman que hubo un salvajismo genital masculino que formaba parte de la violencia señorial. Esto tuvo sus expresiones artísticas en épocas más cercanas a nuestros días, como en la famosa ópera de Mozart *Le nozze di Figaro* (1775) cuya trama se inicia en el designio del conde de Almaviva de pasar la primera noche con Susanna, la prometida de Fígaro, ambos vasallos suyos. En 1838, Stendhal escribió *La duchesse de Palliano* sobre una crónica italiana de 1566 en la que se relataba que el duque y sus hermanos raptaban a las mujeres más hermosas constituyéndose en el terror de los pueblos y, en *Jean de la Roche,* la novela que George Sand publicó en 1859, se alude al terrateniente que tenía hijos con las aldeanas con el resultado de que, en su territorio, una buena cantidad de niños tenían sus rasgos[114].

---

made it his whole study to betray the daughters of such as received him to their houses, and after a fortnight or three weeks possession, turned them out unrewarded and abandoned to the world». Este personaje aplicaba la coacción física para lograr sus propósitos, lo cual llegaba a provocar una reacción de los aldeanos contra el oficial de justicia que el protagonista, un sacerdote, contuvo con una filosofía conservadora del orden social dado.

[112] Barros, «Rito y violación»; De Hinojosa, *El régimen señorial,* pp. 361 y ss., redujo los efectos de esta práctica, aunque sus argumentos no son convincentes.

[113] Cumberland, *Madero y la Revolución mexicana,* p. 35, n. 92.

[114] Stendhal, *La duchesse de Palliano:* «Le duc de Palliano et ses frères enlevaient les plus belles femmes». Stendhal elaboró sus *Crónicas italianas* basándose en procesos judiciales de la Italia renacentista. *Vid.* sobre esto Houssais, «Les *Chroniques italiennes*», p. 134: «La fidélité du texte stendhalien à la chronique de la Renaissance est communément admise par la critique». George Sand, *Jean de la Roche,* cap. 20; sobre el señor se dice: «Il courait un peu les environs [...], beacoup des villageois de ses domaines ont air de famille [...]. Voilà du moins ce qui se voit dans plusieurs localités seigneurieles». En George Sand, interesa una percepción cercana a sus vivencias, tanto por su origen nobiliar como por sus experiencias de vida en la Francia del siglo XIX.

Un aspecto que se desprende de esto es que la violencia sobre la mujer era en gran parte violencia de clase, en tanto era realizada por el noble en el cuerpo femenino contra todos sus vasallos y, en ese carácter, suponía agredir al grupo familiar. De hecho, los campesinos lucharon tanto en Galicia como en Cataluña contra ese derecho del señor que les disputaba la propiedad sobre sus esposas, aunque el problema no se reducía a ese único procedimiento, sino que abarcaba toda la violencia que los poderosos ejercían contra la mujer del pueblo y, por extensión, contra todos los dependientes. Por ello, cuando esos dependientes se levantaban, existiera o no en su distrito el derecho señorial a la primera noche, incluían en su protesta *todas* las agresiones a la familia, y hay rastros de esa solidaridad familiar en las resistencias del campesinado, tema sobre el cual no podemos explayarnos. Desde luego, esto no debe borrar de nuestra mente que esa mujer del pueblo sufría el trato brutal en su propia casa como lo sufrían los niños y los dependientes, coacción que se correspondía con el mencionado concepto de propiedad del hombre sobre los miembros de su hogar. Pero, de manera notable, ese maltrato no se convirtió en la Edad Media en un reclamo sectorial (la excepción en esto la proporcionaron los aprendices del taller, en especial en la Época Moderna), y podemos concebir que la reacción contra el arbitrio patriarcal tuvo vertientes que se indiferenciaron en el conjunto de la lucha social y, por eso, se diferencian del feminismo actual. Tal vez el único espacio feminista no conceptualizado como tal fue creado por sectarias como las beguinas (por el contrario, los monasterios femeninos se subordinaron a una institución de absorbente predominancia masculina). Volveremos sobre este tema porque invita a observar las raíces de esta peculiaridad y ello presupone comenzar por la base en la que se desenvolvía la actividad popular, la unidad doméstica.

La mujer en la unidad doméstica

Como ya se adelantó, la esposa tenía un lugar entre los subordinados de la unidad doméstica. Sometida al marido, podía morir por un castigo como le podía suceder a un alumno sometido a su maestro, y ese lugar de la mujer era confirmado por la reprobación vecinal ante una eventual inversión de la autoridad de la

casa[115]. En esto es posible que deba incorporarse a la explicación la sospecha de algún antropólogo de que, en la familia nuclear, había más autoritarismo que en la familia amplia. A esta circunstancia se agregaba que la represión en el hogar era apuntalada por la represión general, y es posible que, en la base de esa tiranía, haya estado maximizar la productividad y, si así eran las cosas, la explotación *en* la familia era una consecuencia de la explotación *de* la familia. En una sociedad de técnicas elementales, la capacidad de producción dependía de la potencia física.

Esto está representado por el manejo del arado, faena en la que no participaba la mujer y, si esta por accidente araba, ponía de manifiesto su debilidad. En consecuencia, la ocasional falta de trabajo masculino entrañaba ciclos no patriarcales que fortalecían el gobierno patriarcal. Es la situación que se le presentó al conde Gerardo de Aurillac cuando encontró a una campesina trabajando con el arado («rusticana mulier aratrum ducebat»)[116]. El interés del episodio no está solamente en que muestra el desamparo de esa mujer obligada a surcar la tierra por la enfermedad de su marido cuando todos preparaban sus heredades para sembrar y nadie estaba en condiciones de ayudarla. Radica también en que muestra una dimensión subjetiva, ya que delataba una flaqueza que vigorizaba el imaginario sobre quién era la autoridad de la casa. También se revela, en este episodio, el rechazo que generaba esa labor en manos de las mujeres y, por eso, el texto trasunta la sorpresa del conde cuando vio a su vasalla realizando una *opus virile*.

La situación narrada remite de lleno a la cultura campesina, un condicionante del patriarcalismo que confirmaron en el siglo XX lugares de distinta complexión ideológica y política[117]. Esto indica que estamos ante una estructura de larga duración que, de entrada, no anuló el ciclo revolucionario de los siglos XVIII y XIX porque, tras la caída del despotismo monárquico, subsistió el despótico pa-

---

[115] Ya se hizo referencia a *Fueros locales de Zamora,* fuero de Benavente, tít. 9 (adición posterior); también *Informe de la diócesis de Segovia,* pp. 33 y ss.; en denuncias sobre amancebamiento de clérigos, los vecinos planteaban como agravantes el mando de la mujer en determinados hogares.

[116] Odón de Cluny, *Vida del conde Gerardo de Aurillac,* col. 656.

[117] Larguía y Dumoulin, *La mujer nueva,* pp. 87 y ss.; en Cuba, la cultura patriarcal persistió en una sociedad de arraigo campesino. En España, después de la Guerra Civil, hubo predominio campesino y autoridad patriarcal asistida por la Iglesia, situación que empezó a retroceder con el desarrollo capitalista de la década de 1960.

terfamilias. No obstante, esa subordinación no se tradujo en una completa segregación social femenina: mujeres que, en días jacobinos, cantaban *La Marseillaise,* veinticinco años más tarde rezaban por «le droit divin de Louis XVIII» mostrándonos que seguían activamente el oscilar de la política[118]. Retornemos a la época de nuestra investigación

Es una conclusión de lo tratado que, en el feudalismo, se imponía el que ostentaba la mayor capacidad física, lo cual se relaciona con el clásico concepto de que el mando masculino fue sostenido por una desproporción de fuerza muscular, concepto, a su vez, apoyado en la importancia que tenía en esa sociedad el trabajo vivo ante una tecnología rudimentaria[119]. Esta desigualdad se desarrollaba aun cuando la mujer trabajara más horas que el hombre en el cuidado de los hijos (aunque era una tarea más comunitaria que individual), en la preparación de la comida y, en general, en la reposición de la energía consumida, pero no tenía la misma participación que el hombre en el arado o en la caza y, por lo tanto, aportaba trabajo de escasa visibilidad, siendo poco considerada como productora, y en esto estaba un fundamento para subordinarla, lo cual se presentaba con una base natural en tanto esa división laboral se había naturalizado y, por consiguiente, en la casa nacía una primera forma de explotación[120]. A este factor que se heredaba a través de las generaciones se agregaban la menstruación y la maternidad generando periodos en que disminuía su actividad laboral[121]. Estas dificultades se agravaban por la reiteración de embarazos, lo que era objetivamente necesario ante la elevada

---

[118] Erckmann-Chatrian, *Le Conscrit de 1813-Waterloo,* cap. 3.

[119] Este concepto lo expresó Abelardo al decir que, debido a que el sexo débil necesitaba el auxilio del sexo fuerte, el apóstol estableció que el varón estuviera a la cabeza de la mujer, y esta debía tener un velo en la cabeza como signo de ese ordenamiento. Esta expresión es reveladora de una situación objetiva que trascendía los prejuicios, en tanto Abelardo tenía una valoración relativamente alta de la mujer. *Vid.* Abelardo, *Historia de mis calamidades,* 14, col. 178: «Adeo namque sexus infirmior fortioris indiget auxilio, ut semper virum mulieri quasi caput praesse Apostolus statuat».

[120] Cfr. Larguia y Dumoulin, *La mujer nueva;* Meillassoux, *Mujeres, graneros,* pp. 110 y ss.

[121] Conceptos de De Beauvoir, *El segundo sexo,* pp. 64; 273 y R. Wiggershaus, *La Escuela de Fráncfort,* p. 215; una investigación dirigida por Paul Lazarsfeld, publicada en 1940 por el International Institute of Social Research, mostró que la autoridad familiar del padre frecuentemente disminuía por el desempleo.

mortalidad infantil para mantener el nivel demográfico, encrucijada que se tradujo en presión para que procreara[122]. La consecuencia era, además del estrés físico y emocional, la elevación del hombre a figura central de la microeconomía, e incluso debió de convertirse en su protagonista exclusivo durante muchos periodos. Una contribución a esa desventaja femenina estaba en el prevaleciente molde virilocal de matrimonio, porque asentarse en la casa del esposo podía significar para la mujer alejarse de sus parientes y de sus amistades.

Estas condiciones debían ser decisivas cuando la comida escaseaba y la fuerza zanjaba qué porción de alimentos le correspondía a cada uno. Al respecto no descartemos que haya sido el resultado de una subalimentación desigual (y de una vestimenta también desigual) lo que reflejó Guillermo de Nangis al reseñar el invierno de 1125: fue muy riguroso: el hambre devastó a Francia y murieron de frío muchas mujeres y niños[123].

A esa esposa solo se le abrían posibilidades de liberarse por accidente y, así como algún joven sin recursos llegaba eventualmente a poseer su propio taller, alguna viuda lograba desenvolverse sin aprietos, y no faltaron quienes se integraron a ciertos gremios, aunque fueron minoría[124]. Las más exitosas habían tenido un marido burgués de buena posición[125].

La economía doméstica componía, a su vez, una situación circular, porque la mujer la integraba como miembro primario, y, en tanto reproductor biológico y social, de ella dependía para asegurar la reposición generacional. No obstante, esa participación, lejos de encumbrarla, reforzaba su dependencia en el régimen patriarcal. En esto se planteaba una dualidad, en el sentido de que ocupaba un lugar clave en la reproducción de la sociedad, pero simultáneamente pesaba sobre ella una subordinación que, en parte, se destinaba a resguardarla para asegurar la conservación de la especie y, de hecho, las tareas más peligrosas fueron masculinas. Esto se reflejó en señales contradictorias de textos antifemeninos que con-

---

[122] Seccombe, *A Millenium, passim; vid.*, comparativamente, Toner, *Sesenta millones*, pp. 127 y 242.

[123] Guillermo de Nangis, *Crónica*, p. 14: «pauperum infantes et mulieres nimietate frigoris defecerunt».

[124] Kowaleski y Bennett, «Crafts, Gilds, and Women», p. 480.

[125] Bennett, «England: Women and Gender», p. 91; Colombo, «Estructuras sociales aldeanas».

vivían con «an abundant and rich fund of female representation»[126]. La misma duplicidad está en la Biblia y esto tuvo su influjo.

La doctrina hizo, efectivamente, su contribución dictaminando la inferioridad de las hijas de Eva pecadora, siendo esta, por añadidura, una creación secundaria del dios masculino, y esa descendencia femenina, siempre amenazada por la fragilidad de la carne, constituyó un riesgo para el hombre, a quien podía arrastrar en su lujuria. Esto, y el concepto de haber nacido para servirlo (pudiéndose interpretar en el sentido amplio de haber nacido para servir a la sociedad), condicionaron las prácticas, y no fue casual que los aprendices de oficios hayan sido en general varones, mientras que las jóvenes sin recursos atendían las casas de burgueses o aristócratas. Pero el pregón de la Iglesia no solo observaba los criterios patriarcales de la Biblia (bien patentes en el Génesis o en Pablo), sino que tenía agregados misóginos posteriores de los eclesiásticos[127].

Ante este entramado, el primer camino para anular el dominio del varón pasaba por suprimir la unidad doméstica, y aquí se encontraba el mayor impedimento para la liberación femenina, porque esa unidad familiar era la base de la existencia y, por eso, era defendida de manera tenaz, según muestra el descrédito del «mañero», es decir, de quien rehusaba casarse. Dicho con otras palabras, la liberación de la mujer comportaba desintegrar la base económica. Era lo que podía hacerse en alguna secta que se despojaba de sus bienes y, al anular toda propiedad, anulaba la propiedad del hombre sobre su esposa anulando igualmente el matrimonio, pero esas formas disolventes que redimían a la mujer para otorgarle otra consideración brotaron en las orillas de la sociedad, como entre los dulcinianos de Italia o en los herejes de Durango de España[128]. La desaprobación del inquisidor que habló sobre ellos con acusaciones tópicas sobre promiscuidad reflejaba que la mujer tenía un miramiento entre estos disidentes que era muy distinto al trato que le daba la sociedad bien establecida, donde estaba legalmente aparta-

---

[126] Nichols, «Writing the New Middle Ages», p. 429.

[127] Seccombe, *A Millenium of Family Change;* Duby, *Le Chevalier la femme et le prêtre.* Para la tradición antigua, véase Pascua Echegaray, «Urraca imaginada», pp. 126 y ss.; Brundage, *La ley, el sexo.*

[128] Bernard Gui, *Manual,* I, pp. 86, 90 y 98; *id.,* II, pp. 104 y 112: se escondieron en las montañas y aun en grutas y cavernas («in montibus, nunc in speluncis et in cavernis»). En I, p. 92, se denunciaba la promiscuidad sexual. También Muro Abad, «Durango 1422», p. 350.

da del altar como símbolo de su lugar secundario[129]. Se ve esa exaltación femenina de los herejes en Margarita quien, fascinada por Dulcino, huyó de su aristocrática casa paterna para acompañarlo, y este la trató *pudice et honeste* como si fuera hermana en Cristo, situación que se repitió muchos siglos después en otros movimientos radicales[130]. Era el espejo en el que se miraban los *discipuli et sequaces Dulcini*. Otras formas de evadir la cotidianidad fueron las mujeres que se recluían en comunidad haciendo votos de castidad y observancia, prácticas y agrupamientos, que algunos historiadores atribuyeron a una específica sensibilidad de género (énfasis en la castidad y en el control del cuerpo, veneración a santas mártires vírgenes que protegían a los niños o que tenían un papel en el aprendizaje por ser ejemplos de buen comportamiento)[131]. En este rubro, se incluyeron a las ya mencionadas beguinas[132]. En todos estos agrupamientos, la mujer podía asumir una actitud crítica hacia la sociedad patriarcal afrontando la emancipación de su familia. En su conjunto, estos comportamientos se resumen en una fórmula contracultural categórica adoptada por los cristianos cismáticos cuando, reunidos en sectas, impugnaban el matrimonio instituido por la Iglesia[133].

Donde predominaba el señorío, por el contrario, la mujer no concretó un espacio de reivindicaciones, e incluso algún avance, como el realizado por Abelardo[134], no se tradujo en movimiento social. La mujer no podía atacar desde el interior de la sociedad la fuente de su opresión y de su vida, y no es casual que el feminismo haya surgido cuando la industria comenzó a sustituir a la unidad doméstica hacia 1870 (y no en 1970). Esto tiene una explicación

---

[129] *Capitulares francos,* 35, Capitulare missorum item speciale, ¿año 802?, tít. 6.

[130] Bernard Gui, *Manual,* II, p. 102. Margarita pertenecía a la nobleza de Trento según se desprende de *Procesos contra dulcinianos,* p. 192. Compárese con Abimael Guzmán, líder de Sendero Luminoso, organización apocalíptica bajo cobertura maoísta, que actuó en Perú a partir de 1980. Augusta La Torre Carrasco y Elena Yparraguirre Revoredo fueron esposas y segundas cabezas de la organización; Maritza Garrido Lecca le dio refugio. Todas provenían de familias acomodadas y profesaron devoción a su líder.

[131] Groom, «England: piety», pp. 387 y ss.

[132] Llamativamente, Marilú Rojas Salazar, teóloga feminista de la actualidad, se liberó de su familia típicamente patriarcal del sur de México entrando en un convento a los dieciséis años.

[133] *Documentos de valdenses y cátaros,* n.º 2, p. 20.

[134] Clanchy, *Abelard,* pp. 254 y ss.

que ilumina nuestro problema: en el capitalismo, que transforma la casa total en la restringida casa de una familia como elemento de la superestructura, enfrentarse a una empresa para lograr la igualdad no modifica el basamento productivo y, con ello, se habilita la lucha de la mujer que la política politiza[135]. La explotación a la que se la somete es entonces enfrentada sin las interferencias afectivas de la familia tradicional, en la cual el dueño de la explotación era amo y amor. Desde este punto de vista, debemos contemplar el feminismo como una emanación de la economía moderna operada por mediaciones culturales y, aunque la dominación masculina se relaciona con la dinámica de las clases, no llega a constituir un conflicto de clase, aun cuando la perspectiva de clase es ineludible para el tema. Es un parámetro que estaba en Flora Tristán (1803-1844) y en los orígenes del feminismo marxista, cuestión que el feminismo vulgar olvida.

Este recorrido no debe velar que, entre los señores, prevalecían otras condiciones. En esa parte de los dominantes, regía también el papel secundario de la mujer porque la guerra imponía la misma ley que imponía la economía: la rudimentaria máquina militar dejaba el camino abierto para la fuerza del varón[136]. Una vez más, en el basamento de esta diferencia entre los sexos, estaba preservar la especie, por lo cual el hombre era quien participaba en empresas de riesgo[137]. A ello se añadía la preeminencia feudal del señor sobre su casa. Desde luego, el quehacer de la dama de condición no se asemejaba al de las trabajadoras[138]. Ante todo, era una de las cabezas de la economía señorial y, cuando el jefe de familia moría,

---

[135] De Beauvoir, *El segundo sexo,* p. 105; la máquina anuló la diferencia de fuerza entre los trabajadores. Esto debió de ser un impulso pero posiblemente no el principal; en el Medioevo, el telar manejado por la mujer no produjo liberación femenina. Sobre que la gran industria redimía del trabajo doméstico privado e incorporaba a la mujer a una actividad pública *vid.* Engels, *Der Ursprung der Familie,* cap. 9. Por otra parte, es posible politizar con un feminismo científico como el que propone en Argentina Roxana Kreimer.

[136] Bligny, «L'Église et le siècle», p. 27; la supremacía del marido en detrimento de la esposa se acentuó después de 1030, en un contexto en el que intervenían los valores de una sociedad militar.

[137] Pryce, «Wales: Religion and Piety», p. 420; en Gales, en tiempos anteriores a la época normanda y durante la expansión monástica de los siglos XII y XIII, el monasterio femenino tuvo escasa importancia y una explicación que se dio (hubo otras) es que se prefería que la mujer se dedicara al hogar y a la crianza de niños.

[138] Un panorama general en Power, *Mujeres medievales,* pp. 41 y ss.

ocupaba su lugar. Estas diferencias entre las aristócratas y el resto de la población femenina se basaban en las desemejanzas obvias de la posición de clase aunque, con prescindencia de esa desigualdad, compartían la posición secundaria general. En la Baja Edad Media italiana, por ejemplo, la madre de buena posición le enseñaba a su hija que debía ser *serva e ubidiente* de su *marito e signore,* regla que suponía no reírse si el marido «è turbato o charicho d'ira» y nunca hacerle notar un error[139]. En este punto, nuevamente George Sand expuso una sociedad que, siglos después, seguía conduciéndose con ideas patriarcales. Con la supremacía de los prejuicios sobre la razón, la mujer amada era una esclava en el espíritu y en la afectividad, y el abochornado por la superioridad femenina se hacía presente, sensación que se conoció en la Antigüedad y perduró en el tiempo[140].

---

[139] Piccinni, «La trasmissione dei saperi delle donne», pp. 217 y ss.

[140] Sand, *Jean de la Roche,* cap. 26: «on veut que la femme aimée soit une esclave par l'esprit et par le coeur»; también cap. 28. Hiparquía de Tracia (*ca.* 346-*ca.* 300 a.C.), filósofa unida a Crates, de la escuela de los cínicos, de quien al parecer se había enamorado por sus condiciones intelectuales, según se desprende del relato de Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres,* VI, 96. Decía Diógenes Laercio, *id.,* VI, 97, que Hiparquía marchaba con su esposo y se unía con él en público. En un banquete en casa de Lisómaco, rebatió a Teodoro el Ateo con un sofisma. Teodoro no pudo responder, pero le arrancó el vestido. En el otro extremo histórico, la idea de que la mujer tiene un pensar poco lógico está en Deutscher, *Trotsky. El profeta armado,* p. 68; sobre Vera Zasúlich, decía que era versada en historia y flosofía, con una mentalidad «sagazmente femenina que operaba por impulsos y chispazos intuitivos más bien que por razonamientos». Una conexión entre estos dos extremos históricos está en Shakespeare, *As You Like It,* act. 3, esc. 2, Rosalind: «Do you not know I am a woman? When I think, I must speak.»

13. Crecimiento y conflicto

Problemas de la expansión

El trabajo urbano y el intercambio elevaron el producto total y fueron parte de la expansión. La calificación laboral que se desplegaba en un ámbito concentrado, con artesanos productores de instrumentos de trabajo (como rotarios y herreros) o de bienes de consumo (zapateros, tejedores, panaderos, etc.), elevaba la productividad del campesino que los adquiría. A su vez, esas fuerzas del burgo podían ir al alfoz para conquistar lugares de cultivo o incrementar el nivel técnico en producciones ya en marcha. La recaudación se adaptaba con tasas sobre el mercado o transformando antiguas prestaciones en rentas dinero, y los ingresos feudales, en teoría, aumentaban.

Esto explica la adaptación de señores que admitieron a esos dependientes ricos otorgándoles un lugar en su dominio, pero no nos dice que esa adaptación haya sido la de todos los señores. El miembro de la clase dominante debía disponer de condiciones económicas y culturales para aceptar lo nuevo y, en algunos señoríos, esas condiciones faltaban. Como vimos, sus titulares obstaculizaron el ascenso de los productores ricos del pueblo y bloquearon fuerzas productivas cuyo mayor componente era trabajo.

Los señores de Sahagún, esclavizados por la rutina, fueron muy reticentes para otorgar mayor autonomía a la producción familiar. Hemos visto que solo conmutaron el uso del horno central por una renta después de padecer la oposición de sus subalternos y, sin esa oposición, nada indica que no hubieran persistido en el servicio. Si bien el censo sustitutivo implicó un reconocimiento de la autarquía doméstica (siempre hablamos en términos relativos de esa independencia), los monjes le negaron a esa autonomía expresarse en un concejo. Solo lo aceptaron en el siglo XII presionados por el conflicto y, aun entonces, no renunciaron a intervenirlo.

Esto permite reconsiderar el mercado sobre el cual se objetó en este estudio la tesis de que la lucha por su control suscitó las rebeliones. Por una parte, la estrategia eclesiástica, orientada a la subsistencia, fomentó un tránsito no comercial de bienes entre centros de producción y consumo[1]. Por otra parte, ahora podemos reubicar el control mercantil del monasterio en el conjunto de medidas que afectaban al productor. Para este, las condiciones señoriales de la comercialización eran una contrariedad más entre otras y, posiblemente, no la principal, conclusión que se afirma a medida que nos sumergimos en los fundamentos agrarios de esa sociedad. Es también una conclusión circunscripta a las condiciones que estudiamos, porque es posible que, en lugares donde hubiera una burguesía comercial más floreciente, las perturbaciones se relacionaran principalmente con el mercado, y sabemos que la riqueza monetaria no era observada con buenos ojos por las fuerzas tradicionales[2]. Esta aclaración nos sugiere que el enfrentamiento nacía en señoríos que afectaban, de manera penetrante, a la economía doméstica y, por ello, se evidenciaba del modo más agudo con el productor rico que empezaba a comprender sus relaciones con el mundo en términos de conflicto. Si bien este conflicto no derivaba de un antagonismo absoluto, en tanto la elite del pueblo buscaba en principio, por lo menos, una mejor asimilación al mundo feudal, debe comprenderse que, en esa contrariedad, había prerrequisitos de luchas con otra densidad problemática. Eran estas últimas una posibilidad latente aunque, por el momento, no pasaban de ser protestas de determinados sectores que tomaban conciencia crítica criticando sus condiciones económicas, políticas e institucionales. Con este desarrollo, esos grupos del patriciado naciente le tomaban el pulso a sus intereses.

Los tributarios ricos

Con respecto a la diferenciación social, y con independencia de los estudios que se realizaron sobre la industria rural y otros factores de transición, los historiadores no omitieron hablar de la disparidad social de las aldeas en la Edad Media central, aunque ello

[1] Algo similar se ve en *Documentos de San Zoilo de Carrión,* n.º 90, año 1226, p. 172.
[2] Guiberto de Nogent, *Autobiografía,* III, 7, p. 158.

estuvo más ligado al surgimiento de los caballeros o de los ministeriales. En lo que respecta a los componentes campesinos del ascenso social, se deben incluir dos cuestiones.

La primera es que la diferenciación se observa ya en el siglo X en el área leonesa y, en consecuencia, se vinculaba a la dinámica inicial del sistema feudal[3]. Ciertos individuos enriquecidos (como los dueños de caballos) establecieron un enlace fluido con el poder y afianzaron su posición. Cuestiones similares, e incluso para tiempos más tempranos (siglos VIII y IX), se describieron para otros lugares de Europa[4].

La segunda cuestión es que, en el plano de los mecanismos de ascenso económico, los exámenes sobre esa diferenciación social no siempre fueron consagrados a fenómenos de orden cualitativo, carencia que no da cuenta del artesano, de la división del trabajo, de la especialización y del mercado, así como de los conflictos que los burgueses generaban en su desarrollo. Son cuestiones que tener en cuenta.

En principio, la unidad doméstica del artesano posibilitaría un crecimiento acompasado de las distintas porciones de la producción y no difería, en esencia, de la unidad productiva de un campesino próspero. En este aspecto, si en los siglos XII y XIII los ricos del burgo o de la aldea eran poseedores de talleres, casas de renta, tierras de cereal, viñas, frutales y ganado, esas partes no fueron más que una ampliación de la configuración originaria. También, desde su inicio, esos productores estuvieron sujetos a la explotación señorial, es decir, a una exigencia que les imponía superar la reproducción simple para no sucumbir socialmente y, cuando lograban cierta acumulación, algunas ventajas comparativas debieron de coordinarse para favorecerlos. Por ejemplo, debió de ser importante su control sobre la actividad dirigiendo a sus familias y a los trabajadores contratados, control favorecido por las dimensiones relativamente modestas de la posesión. Nada más pertinente en esto que el proverbio sobre el ojo del amo que engorda el ganado, cuestión que se aprecia con la contraluz de los señores, que no contuvieron la caída de sus rentas[5].

---

[3] Se ve en el Fuero de León de principios del siglo XI. *Vid.* también Pastor, *Resistencias y luchas*, p. 53.

[4] Feller, «Les élites rurales du haut Moyen Âge en Italie».

[5] Además del problema de los ministeriales como malos administradores, cuestión ya tratada, Bois, *Crise du féodalisme*, sobre disminución de rentas.

Junto a esto, el tributario rico tenía mayores posibilidades que otros para instalar a sus herederos, lo que llevaría a que, en el grupo, prevaleciera una edad de casamiento más temprana que en sus convecinos, lo que daría también una tasa superior de nacimientos[6]. El tamaño de la familia otorgaba, además de prestigio, posibilidades de incorporar fuerzas laborales a una economía integrada por distintos núcleos vinculados por el parentesco, de lo que resultaría una empresa de envergadura medida a escala de la localidad.

Un componente de esta prosperidad plebeya eran los asalariados. Trabajadores de ese tipo eran los yugueros, citados en la documentación desde el siglo XI aunque con mayor frecuencia en el XII. Desprovistos de tierras, eran parte de los encomendados personales que, como los *iuniores de capite,* constituían, según se expresó, «el submundo del vasallaje campesino: vasallos de vasallos»[7]. Esa explotación se convertía en sobreexplotación cuando la paga apenas alcanzaba para reponer el gasto de energías y, sobre esto, se establecieron acuerdos por los cuales el salario era para la subsistencia[8]. En consecuencia, se originaba una plusvalía relativamente temprana, asegurada tanto por el pacto de los empleadores como por la indefensión de los asalariados carentes de respaldo corporativo: en la primera mitad del siglo XIII, el trabajador que en Sahagún se rebelaba era denunciado por pregón para que nadie lo ocupara durante un año, existiendo en otros lugares siglos después disposiciones que debieron de tener similares efectos, mientras que la concertación de los salarios evitando la competencia fue habitual[9]. Esa normativa estabilizaba el beneficio, moderaba la competencia entre los patrones fortificando su sentido de cuerpo e impedía un verdadero mercado laboral. Con un sentido similar, la

---

[6] Consideraciones de Schofield, «England: The Family», pp. 31 y ss.

[7] Ayala Martínez, «El yuguero», pp. 17-46; *Fuero de Fuentesauco,* año 1133, tít. 1.

[8] *Documentos de Sahagún,* n.º 1687, años 1238-1239. En *Fuero de León* (Oviedo), tít. 30: «pretium laboratium».

[9] *Documentos de Sahagún,* n.º 1687; *Documentos de artesanos de Murcia,* entre otros, n.º 171, año 1495: «se a hordenado e tasado el jornal de los dichos hiladores»; *id.,* n.º 180, año 1498: «que ningund oficçial del dicho ofiçio de pellejeria pueda thener ni tenga obrero ninguno, que antes e primeramente el otro por el ofiçial lo aya thenido sin que sea requerido por el otro ofiçial, salvo sy no lo ovíere menester»; véanse también *Ordenanzas de Segovia de 1514* sobre regulación de salarios y condiciones de contratación.

coerción física y la contratación colectiva de la mano de obra se practicaron en distintos lugares[10].

Sobre este aspecto, y en oposición a Chayánov, quien concibió que la esencia de la unidad doméstica estuvo siempre en el trabajo familiar, aquí vemos a personas que solo formaban la familia por compartir el mismo techo pero que aportaban su trabajo al núcleo familiar básico, o sea, al reducido número de parientes de la misma sangre regidos por la autoridad del padre, núcleo que se beneficiaba con ese aporte. Esta explotación secundaria de trabajo tuvo como efecto que una parte de la renta feudal surgiera de esa plusvalía, es decir, de la ganancia que un vasallo le daba a otro, y no sorprende que la elite de Sahagún adquiriera distintas heredades y bienes[11]. Lograba así reaseguros, porque una mala cosecha podía compensarla en la cría de ovejas o con manufactura. Pero las rentas no lo convertían en un mero rentista porque no prescindía de su esfuerzo, y su consagración a la actividad económica (como se vislumbra en la confesión de uno de ellos al reservarse la tienda en una donación) debía de importar mucho para asegurar su prosperidad en una sociedad de bajo nivel técnico. En estas condiciones, se percibe ocasionalmente alguna reinversión del beneficio e incluso la declaración explícita de un objetivo de lucro por el artesano, concepción que no estaba desligada de preocupaciones religiosas[12].

Cuando se observa este dinamismo de la elite popular, se está tentado a contraponerlo con los más débiles rendimientos de la economía señorial de los siglos XI y XII, la que, en correlato con una situación general europea, habría permanecido en un nivel más estacionario, es decir, con reproducción más extensiva que intensiva,

---

[10] Toubert, «La política salarial», pp. 193-208.

[11] Fuero de 1255, *Documentos de Sahagún,* n.º 1752.

[12] En la ya citada escritura de *Documentos de Sahagún,* n.º 1684, año 1236, Fernando Carpintero y su mujer habían adquirido un huerto por 100 maravedíes y, luego de mencionar las casas que poseían en diferentes lugares de la villa, daban al Hospital de Sahagún lo que tenían y lo que «ganaremos mas en toda nuestra vida». También *Documentos de Eslonza,* n.º 34, año 1050, venta de unos bienes en la «villa» de Quintana al monasterio de Eslonza por Bellido González y su mujer. En la escritura se ve que habían recibido esa «villa» por herencia familiar y que habían realizado compras con ganancias obtenidas; *id.,* n.º 47, año 1090. Asimismo De Moxó, *Repoblación y sociedad*, p. 430; *Archivo familiar de labradores,* pp. 49-75; *Fuero de Teruel,* cap. 17, sobre el que tenía heredades en dos aldeas («in duabus aldeis nostri termini hereditates habuerit»).

rasgo que continuó en la tardía Edad Media. En este último periodo, se amplificó esa característica, cuando se reorganizaron muchos dominios en economías de escala con grandes espacios de producción primaria (lana en Castilla, cereal en Sicilia, etc.)[13]. Sobre esa productividad diferencial deberá decirse, ante todo, que las razones no serían técnicas, desde el momento en el que los grandes dominios estuvieron bien provistos de herramientas. En teoría, tampoco había nada en el señorío con obligaciones de trabajo que hiciera que sus rendimientos fueran en términos relativos menores que los de una tenencia campesina ya que, en la reserva, podía aplicarse la cooperación simple a gran escala. Pero, cuando se pasa de la teoría a la práctica, se ve que la debilidad de la reserva surgía de la resistencia al trabajo obligado, o sea, surgía del campesino que burlaba la convocatoria o la vigilancia[14]. Esto significa que la lucha de clases le ponía límites a una explotación con atributos del esclavismo, mientras que, en la tenencia individual, había mayores oportunidades para liberar capacidades productivas. Esa liberación relativa podía incrementarse si se exigía solo renta en especie y no en trabajo, y aún más si se pasaba a la forma dinero, por lo cual no es errado que Guy Bois vinculara esta última modalidad de renta con la etapa más activa del sistema (que denominó la del feudalismo maduro)[15].

No existían entonces verdaderas razones económicas ni técnicas que expliquen el desfase entre el dinamismo que exhibían los vecinos acomodados y la menor actividad relativa del monasterio, salvo la cuota dada por el control y el esfuerzo personal. Era el mismo afán que denotaba el cronista al hablar de la prosperidad del burgués. Esto se plantea en términos comparativos, no absolutos, porque los monasterios tuvieron su lugar en la expansión o, dicho de otra manera, no fueron fuerzas retrógradas generales de esa expansión sino fuerzas retardatarias específicas de la dinámica del burgués o del campesino rico.

El estudio sugiere otras exploraciones entre los hechos y la teoría.

Algunos historiadores contemplan al inversor con el cristal smithiano o neoclásico imprimiéndole la premisa de quien busca de mane-

---

[13] Biddick, «People», pp. 11 y ss.; Duby, *Economía rural;* Astarita, *Desarrollo desigual;* Epstein, *An Island.*

[14] *Fueros del reino de León,* n.º 67, fuero de Abelgas de 1217, tít. 12; *Fuero general de Navarra,* III, 18.

[15] Bois, *Crise du féodalisme.*

ra invariable optimizar su beneficio monetario. Hemos observado ese anacronismo. Es una equivocación posible cuando, con un mal uso de la teoría o con una mala teoría, se interpreta todo trabajo asalariado como capitalista y, si bien la formulación no se registra casi en esos términos en la literatura *ad usum,* hay aproximaciones a ese concepto. Tampoco eran campesinos en el sentido tradicional y, como dijo Giuliano Pinto sobre Italia, esos pudientes de la comunidad deben ser denominados habitantes del *contado (comitatini),* o bien clase media o una especie de burguesía de los negocios que vivía en el campo y que no tenía nada en común con quienes trabajaban directamente la tierra[16]. Con el mismo criterio puede considerarse al burgués.

De acuerdo con ese perfil, que en realidad se corresponde con un agente intermedio que socialmente no se definía por vivir en el burgo o en la aldea, sino que se definía por sus propiedades y sus prácticas, se puede dar un paso más agregando que, en su conjunto, estos productores formaban un régimen de economía mercantil simple, categoría que ya se adelantó en este estudio y que Reyna Pastor utilizó para identificar sociológica y económicamente a las oligarquías concejiles del sur del Duero[17]. No obstante, a diferencia de los actores sociales que estudió Reyna Pastor, cuyo rasgo central fue no estar sometidos al pago de rentas y que, por lo tanto, solo tenían una subordinación política laxa al sistema feudal, los dependientes ricos de los señores configuraban un régimen de producción mercantil que se encontraba en un más denso sometimiento con respecto al feudalismo. En este punto, es imprescindible aclarar la significación de este régimen de producción.

Este concepto se emplea para hacer referencia a un sistema esencialmente doméstico en el que se mantenía la producción para el consumo pero en el que ya se había regularizado llevar excedentes al mercado y, en determinadas circunstancias, ese objetivo comercial era fijado como la finalidad primera del emprendimiento, que, no obstante, seguía manteniéndose en límites económicos modestos. Este régimen se desenvolvió en diversas circunstancias, lo que

---

[16] Pinto, «Bourgeoise de village», pp. 95 y ss. En este punto, encontramos algunas de las cuestiones planteadas por la *Toronto School,* y cuya fuente para dejar de lado la identidad de clase está precisamente en situaciones intrincadas como las que presentaban estos empresarios plebeyos.

[17] Pastor de Togneri, «En los comienzos de una economía», pp. 541-554.

habla de su plástica capacidad para articularse con el todo. En lo que se refiere a su composición, el sistema tenía contenida la posibilidad de transformarse en un régimen de producción capitalista en la medida en que el agente económico se impusiera como objetivo no solo primordial sino único la producción de valores de cambio y estabilizara la reinversión productiva del beneficio. Pero no siempre fue así.

Además de los caballeros villanos de España, el *Mezzogiorno* italiano de principios del siglo XX nos ofrece otro arquetipo de este régimen que atrajo la atención de Gramsci[18]. Tratando al estrato del que surgía principalmente el intelectual meridional, habló del burgués rural, un pequeño y mediano propietario de tierras que no era campesino, en tanto no trabajaba la finca (se habría avergonzado de ser agricultor), pero de la poca tierra que tenía dada en alquiler o en medianería aspiraba a obtener el medio de vida para mandar a sus hijos a la universidad o para la dote de sus hijas, que debían casarse con un oficial o un funcionario del Estado. Es evidente que, en esta descripción, resuena nuestro burgués del siglo XII con heredades y colmado de ambición. También nos permite aprehender algo de lo que podía subyacer en su mente para darle la espalda al campesinado en la rebelión o incluso para declararle su abierta hostilidad.

De esto se desprende que el modo de producción feudal ya no actuaba directamente sobre una parte de los artesanos o de los campesinos, sino que se relacionaba con ellos por mediación del régimen de pequeña producción mercantil y, en este punto, la formación económica de la sociedad puede ser leída mediante conceptos que den cuenta de esa combinación de sistemas. Es posible decir sobre esto que, si las clases dominantes establecen relaciones de explotación sobre dependientes sin la propiedad de los medios de producción esenciales, la relación social se establece entre clases; si, por el contrario, los dominantes se imponen sobre clases que, en un grado significativo, son propietarias de medios de producción y poseen capacidad para generar su propio régimen económico, la relación se establece entre sistemas económicos que se articulan o se enfrentan a través de las clases. Pero ese régimen mercantil simple no fue solo una realidad económica; fue igualmente un ideal que podía oponerse tanto al feudalismo como al

[18] Gramsci, *La cuestión meridional*, p. 87.

capitalismo. Esto tuvo su proyección: durante el periodo revolucionario francés, los artesanos y los tenderos se oponían al libre mercado y bregaban por una sociedad de pequeños productores independientes[19]. La referencia nos devuelve a nuestro tema.

Los concejos urbanos o rurales mediaban en la relación entre el modo de producción feudal y la producción mercantil. Expresaban institucionalmente el florecimiento de burgueses y campesinos ricos que encontraban en ellos un recurso para encauzar la bonanza que habían logrado. Al mismo tiempo, no desaparecía la relación de clase esencial señor campesino, aunque esta adquiría matices impensados en las primeras evoluciones del feudalismo, en tanto ahora el señor debía considerar el movimiento económico de sus vasallos ricos. Esta situación tenía otras connotaciones.

Los obstáculos que encontraba el tributario rico en su expansión indican que lo que se reservaba del producto incidía en las fuerzas productivas. Esto significa que, del éxito que tuviera en su contienda con el señor, dependía la magnitud de producto que podía retener para sí, y esto se traducía en mejoras de las fuerzas productivas y no solo en aumento del consumo, desde el momento en que este estaba básicamente ya cubierto, más allá de la alícuota destinada al estatus. Estas variables serían, en definitiva, un resultado del balance de las relaciones de clase en pugna[20].

Indudablemente, desde la perspectiva elaborada aquí, los movimientos comunales de los siglos XI y XII representan un aspecto de esas contradicciones surgidas de la reproducción extensiva del feudalismo. Esa disputa por el excedente indica, por otra parte, la trascendencia que tenía la presión señorial como causa última de la intensidad del trabajo y también generaba las estrategias del vasallo para frenar al señor. En conformidad con esto, no hubo un desarrollo de las fuerzas productivas independiente de las relaciones de clase, aunque esta cuestión tuvo otros matices.

---

[19] Soboul, *Los sans-culotttes.*

[20] *Vid.* Katz, «Karl Marx on the Transition», pp. 369 y ss.: esto remite a un concepto que ha sostenido Marx con respecto al modo de producción feudal. Debe tenerse en cuenta, como complemento de esta argumentación, que cada señor tenía la mayor parte de sus gastos destinados a la maquinaria de coacción bajo la forma principal de lucha contra otros competidores, y también al gasto suntuario. Como señaló este autor en oposición a otros intérpretes (como Cohen) del problema de las fuerzas productivas, aquí ese desarrollo no era llevado a cabo por la clase dominante sino por la subalterna.

Un aspecto acerca de este tema, que ha sido indicado por Ciro Flamarion Cardoso, estriba en una reiterada subestimación de los historiadores hacia las fuerzas productivas de sociedades precapitalistas, creyendo que todas presentaban los mismos elementos aunque en combinaciones diferentes y reemplazando cualquier rasgo característico por una sencillez común sin tener en cuenta el elemento humano[21]. Nuestro problema obliga a considerar lo que Cardoso deploraba.

Desde aproximadamente 1960, el examen se concentró en el ámbito rural, y se habló de un progreso lineal desde el siglo XI al XIV, o se postuló una reproducción meramente extensiva o espacial, lo que llevaría a que el cambio solo se produjo por algún factor contingente (no sistémico), como pudo ser el resultado de la lucha de clases[22]. En especial (y con prescindencia de análisis sobre Italia), se dejó de lado a la ciudad y al mercado, tema que, como ya se dijo, Britnell reinstaló[23]. El vacío historiográfico que produce esta ausencia nos absorbe conduciéndonos a la ciudad con los saberes que se transmitían de generación en generación para aplicarse en tareas creativas. Nos lleva, en una palabra, a la esfera subjetiva, es decir, a la parte inmaterial de la materia económica que presupone una profunda diferencia con el capitalismo.

El sistema capitalista anula las facultades racionales del trabajador por el dominio del trabajo muerto (la máquina) sobre el trabajo vivo (la complejidad de la máquina simplifica el trabajo humano y lo miniaturiza) y, con ello, aparece el desmembramiento de la tarea humana en inhumanas partículas de actividad repetitiva que, en su automatismo, casi carece de aplicación reflexiva. Por esto, mientras que en el capitalismo el desarrollo de las fuerzas productivas está dado por el desarrollo de la herramienta, es decir, de los medios de producción (cuestión que, en el materialismo histórico, se ha destacado hablando de medir la acumulación y la magnitud

---

[21] Cardoso, «As forças produtivas», pp. 15-79.

[22] Bois, *Crise du féodalisme;* Duby, *Guerreros y campesinos;* Bartlett, *La formación de Europa;* Dobb, *Studies;* Brenner, «Agrarian Roots», pp. 16-113; Campbell, «England: Land and People», pp. 3-25.

[23] Britnell, *The Commercialisation of English Society.* Para la Baja Eda Media, ese papel lo cumplió Epstein, *An Island,* ambos autores con un similar enfoque teórico ortodoxo.

del capital fijo), en el feudalismo buena parte de ese desarrollo estuvo dado por la expansión de cultivos o de la ganadería, por un lado (y, por eso, el crecimiento de población fue decisivo), y, de otro, por la manufactura que configuraba un trabajo cualificado sin intermediación mecánica, lo cual plantea una obvia diferencia con el capitalismo[24]. Esta disparidad fue captada por Heinrich Heine observando, desde el precapitalismo alemán, los efectos deshumanizadores del maquinismo inglés del siglo XIX[25]. Teniendo en cuenta esto, se comprende que el crecimiento económico en el capitalismo implica destruir una determinación esencial del modo de producción precedente: el trabajo manual que, del principio al fin, construía un bien (aunque la división del trabajo ya fraccionaba en el Medioevo la actividad en ramas). Esto remite al peso que ha tenido el artesano especializado para la industria rural a domicilio, es decir, para la primera producción capitalista, que se dio en cercanía de las manufacturas tradicionales desde las cuales se transfirieron conocimientos, prácticas y relaciones comerciales[26]. Además, no solo la destreza manual sino también la organización del trabajo múltiple configuraba la lucidez del individuo para reflexionar sobre hechos, lo que no fue impropio de los movimientos comunales.

Esto impone que miremos críticamente el legado historiográfico, porque la tesis más aceptada sobre el crecimiento enfatiza, como ya se adelantó, el aspecto extensivo en una escala siempre igual en correspondencia con estancamiento técnico. Con esa matriz, el desarrollo fue percibido como una reproducción celular de la econo-

---

[24] En el capitalismo, la industria mecanizada emplea a trabajadores sin capacitación específica porque se la puede adquirir de manera más o menos sencilla. Ello era imposible en la artesanía de otras épocas y la falta de pericia dificultaba seriamente el trabajo. *Vid. Documentos de artesanos de Murcia,* n.º 166, año 1490, queja de un tintorero de caldera porque «usan personas del ofiçio que no lo saben segund que deben» y se lamentaba de que antes había penas para los oficiales «que en el dicho ofiçio errauan».

[25] Heine, *Florentinische Nächte,* «Zweite Nacht»: la perfección de las máquinas que se usan en Inglaterra para tareas que antes realizaban los hombres le produjo escalofríos a Heine. Ese sistema de engranajes moviéndose por sí mismos con sus múltiples piezas articuladas lo horrorizaron: del mismo modo en que en Inglaterra las máquinas nos parecen hombres, los hombres se nos presentan como máquinas («denn gleichwie die Maschinen in England uns wie Menschen vorkommen, so erscheinen uns dort die Menschen wie Maschinen»). Esas piezas han usurpado el espíritu del hombre («den Geist des Menschen usurpiert»).

[26] Epstein, *Libertad y crecimiento*, p. 147; Da Graca, «Industrias rurales y diferenciación social», pp. 115-140.

mía familiar que, al proyectarse sobre tierras marginales, llevaba a una productividad en baja. Es hora de incorporar otra perspectiva: la del artesano y su aporte cualitativo. Con él retornamos a algunos aportes clásicos que es necesario rescatar del olvido[27].

[27] Marx, *El Capital. Libro 1. Capítulo VI. Inédito;* Sombart, *Der moderne Kapitalismus;* Romero, *La revolución burguesa en el mundo feudal.*

14. Comunidad y feudalismo en el área central

ENCUADRE DEL PROBLEMA

El análisis de la Reconquista castellanoleonesa en su zona central descubre la importancia que tuvieron en los siglos X, XI y XII las comunidades libres, los concejos. Esa forma social colectiva terminó siendo el gobierno de la oligarquía urbana (de los caballeros villanos) y, por su intermedio, se relacionó el *dominus villae* (en general, el rey) con sus vasallos[1]. En cambio, en el feudalismo la comunidad no fue una forma primaria sino derivada, ya que sus funciones fueron cumplidas, hasta cerca del año 1050 y aun hasta más tarde, por los condes y sus agentes. A falta de concejos, se implementaron asambleas de distrito presididas por la autoridad del distrito.

Esa ordenación se ve en el área leonesa, porque allí, al igual que en Francia o Italia, surgieron poderes territoriales privados desde el siglo IX[2]. Esos poderes tuvieron su origen en la transformación del conde funcionario público en señor feudal y, en esa lógica, se sumergieron las instituciones religiosas, como se expresó en la concesión que Ordoño IV hizo en el 958 del condado de Présaras al monasterio de Sobrado de los Monjes[3].

Estas consideraciones llevan a decir que el problema de la formación de las comunidades comienza a resolverse con el estudio de los condados entre el siglo IX y principios del XI. En la documentación de Santa María de Otero de las Dueñas, por ejemplo, quedó registrado el intervencionismo condal sobre la sociedad, gestión que anulaba a la comunidad en tanto el conde y sus funcio-

---

[1] Astarita, «Estudio sobre el concejo medieval», pp. 355-413.

[2] Por ejemplo, Rossetti, «Formazione e caratteri delle signorie di castello», p. 118, para la Italia septentrional.

[3] *Documentos de Sobrado de los Monjes,* n.º 106.

narios reprimían conflictos y organizaban tareas, construyendo con esas acciones el nuevo modo de producción[4]. Junto a estas prácticas, apareció la asamblea judicial, que instituía o legalizaba la práctica deliberativa y, por lo tanto, el intervencionismo condal tenía un doble aspecto, porque inhabilitaba la organización de los pobladores, pero también la estimulaba ofreciendo una perspectiva de lo que significaba la reunión periódica para tratar temas de interés. Este dispositivo precursor se conoció en otros lugares[5].

Esto configuraba una gobernación directa que ha dado lugar a descripciones conocidas: en el dominio carolingio, el campesino no disfrutaba de autonomía, y ello explica las instrucciones dadas a los administradores. La gestión directa era allí imprescindible, y la corte dominical era un centro que articulaba un sistema polinuclear de muchas sedes de producción *(villae)*[6]. Sobre esa misma matriz, se desarrolló un monasterio como el de Sahagún. Esos procesos conducidos por señores laicos y religiosos se acoplaron favoreciéndose, porque el monasterio creció con donaciones gracias a una cristianización en desarrollo que contribuyó para la formación de la clase de poder. De aquí derivaron otras características.

Una de ellas fueron los cambios en el centro de gravedad, y ya se aludió a que, en el área de nuestro estudio principal, el polo pasó del burgo condal de Cea al burgo monástico de Sahagún. A cambios de este tipo se agregó la evolución social de las poblaciones del distrito señorial porque, de manera creciente, la elite plebeya pretendió autorregular su actividad económica y social y, a partir del año 1050, aproximadamente, se mostró dispuesta a asumir tareas de vigilancia y organización que hasta entonces habían cumplido el conde y sus funcionarios. Este tránsito se concretó en numerosos lugares con la disminución del peso del *palatium* (era el lugar en el que se concentraba el poder del señor)[7], y el relevo lo tomó el *concilium,* la asamblea complementaria que se transformaba en gobierno, devenir que se dio tanto en España como en otros lugares[8]. Este

---

[4] Astarita, «Prácticas del conde», pp. 25-52.

[5] Ennen, *Die europäische Stadt,* p. 110.

[6] Toubert, *Europa en su primer crecimiento;* Duby, *La Société,* pp. 56 y ss. y 79.

[7] *Fuero latino de Sepúlveda,* tít. 25; *Fuero de Teruel,* cap. 56; García de Cortázar, «El *palatium*», p. 290; Bonnassie, *La Catalogne,* p. 67; Cardini, *Barbarroja,* pp. 162 y ss.

[8] Gautier-Dalché, *Historia urbana,* pp. 343 y ss.; Follain, «Les communauteés», p. 21; Racine, «Communes, libertés», p. 42; Derville, «Les origines des libertés», p. 203; Duby, *La Société,* pp. 141 y 196.

cambio le imponía a la autoridad una adaptación no siempre sencilla, en tanto podía interpretar ese desalojo político del *palatium* como un debilitamiento de su poder[9]. En todo caso, le era imperioso aprender a conducir un proceso que, en esencia, significaba el tránsito de su gobierno directo a otro indirecto ejercido por una instancia local. Un ejemplo estuvo en la ciudad de Jaca[10]. Fundada en 1077 por Sancho Ramírez, fue gobernada por oficiales del rey teniendo el concejo un papel de consulta. El giro se dio, al igual que en otras ciudades de Aragón, con el surgimiento de elites locales que apartaron a la nobleza de la dirección de la ciudad y alcanzaron su autonomía[11]. Hubo otras evoluciones similares[12].

Este tránsito del *palatium* al *concilium* indica la importancia que tuvieron las asambleas en la época condal. Aparte de las convocadas por la autoridad de la circunscripción, los campesinos, vinculados por parentesco o por simple vecindad, podían reunirse para tratar sus problemas[13]. En algunos casos, se insinuaba un colectivo con cierto principio de organización; era, tal vez, un concejo de aldea en una etapa inicial con capacidad para negociar, como se registra en la documentación del monasterio de Cardeña en una escritura del año 972 que menciona a «nos totos omnes concilio pleno de Agusyn [Los Ausines], maiores et minores, iubenes et senes» y, entre ellos, figuraba un sayón (oficial de justicia), sobre el cual no sabemos si era del concejo o del conde (en Italia, durante el periodo carolingio, participaban en las asambleas del conde o del obispo los *iudices civitates* sobre los cuales los historiadores también dudan si eran elegidos por las autoridades o por la población)[14].

---

[9] Esto se ve en *Documentos de Federico I;* en Roncaglia, en 1158, el emperador, procurando fortalecer su poder, no solo definió sus bienes y derechos (*regalia,* escritura n.º 237), sino que también (n.º 241, p. 34), prohibió toda asociación urbana: «Conventicula quoque et omnes coniurationes in civitatibus et extra [...] prohibemus». En compensación proclamó, n.º 239, p. 31: «Palacia et pretoria habere debet princeps in his locis in quibus ei placuerit». También *id.,* n.º 224, pp. 8 y ss.

[10] Gargallo Moya, «Conflicto social», pp. 7-24.

[11] Iranzo Muñío y Laliena Corbera, «El acceso al poder», pp. 51 y ss.

[12] Navarro Espinach, «Muñoces, Marcillas», p. 729; García Fernández, «La sociedad», pp. 47-57.

[13] *Documentos de Santa María de Otero de las Dueñas*, en n.º 27, 93; 17, 138, año 1027; *Documentos de Cardeña*, p. 300; *Documentos de Alfonso V*, n.º 9; *Documentos de la catedral de León*, n.º 63.

[14] *Documentos de Cardeña*, n.º 364; Sánchez Albornoz, *Despoblación y repoblación,* p. 331, n. 133; Cassandro, *Bilancio storiografico,* p. 159; Wickham, *El legado de Roma,* p. 174.

Otros pobladores de España se asociaban para el uso de comunales y concretaban pactos con los señores[15]. Un desarrollo similar expuso Edith Ennen refiriéndose al periodo condal, que llamó periodo señorial o precomunal, entendiendo con esta expresión la época en la cual el componente señorial *(herrschaftliche Komponente)* prevalecía sobre el cooperativo *(genossenschaftliche)*[16]. Este último había aparecido y es un atributo destacable. Al respecto, la investigación sobre Alemania ha confirmado que, si bien en el siglo IX no existía la comunidad, sí había formas de vecindad con derechos comunes y sentido de comunidad, mientras que, para Italia, se estableció que hubo pactos jurados e igualitarios entre grupos de poder o entre *cives* de diversos centros[17]. Es la opinión que sostuvieron historiadores para otras regiones[18].

MEDIADORES

En la misma línea, textos del área leonesa del periodo anterior al concejo muestran que, aun sin mediación institucional, existían mediadores. Es lo que se ve en el siglo X si nos sumergimos en la pequeña historia.

Ramiro, poblador de la villa de Cascarella, había robado a un monje de Santa Eugenia un caballo. Apresado, y no teniendo cómo afrontar la multa, intercedieron por él hombres buenos logrando que los monjes aceptaran la entrega de su heredad[19]. El texto condensa una situación: los miembros de la Iglesia ejercían la justicia sobre los asentamientos campesinos y, en un mismo acto, regulaban los vínculos entre pobladores y cimentaban el dominio señorial. Era una acción de poder que se concretaba como parte de una vida que requería de gestores y arbitraje, y no como episodio compulsivo aislado o excepcional. Se construía así un nexo personal directo entre el vértice local y la base socioeconómica sin otra interposición que la proporcionada por *boni homines* que expresaron

---

[15] *Documentos de la catedral de León,* n.º 105, año 955; *Documentos de Cardeña,* p. 213, año 932; Bonnassie, *La Catalogne,* p. 64.

[16] Ennen, *Die Europäische Stadt,* p. 106.

[17] Innes, *State and Society,* p. 107; Vasina, «L'area emiliana e romagnola», p. 390.

[18] Reynolds, *Kingdoms and Communities,* pp. 108 y ss.; Devroey, *Puissantes et misérables,* pp. 150 y ss.

[19] *Documentos de Sahagún,* n.º 358, año 998: «et rogaverunt pro me boni homines».

una solidaridad protectora con el infractor. Esta forma de actuar se correspondía con la falta del concejo porque, en esas circunstancias, era el mismo señor quien intervenía como organizador social. Algo similar se lee en el fuero de Sahagún de 1085, porque allí el abad y sus agentes intervenían en las relaciones vecinales o en las que establecían con el conjunto de sus vasallos sin plantear ninguna mediación institucional.

En el año 1027, el conde Munnio Muñiz, ejerciendo el derecho de justicia, apresó a un individuo acusado de un crimen y le confiscó los bienes, ante lo cual Citi Domínguez *cum homines bonos* rogó ante el conde por el acusado, logrando que lo liberara[20]. El conde recibió por esto, *in offercione,* la mitad de un majuelo en el lugar de Valdefresno. La escritura de este traspaso fue firmada por el acusado («Ego Rotario in hanc scriptura uel placito manu mea roboraui [signum]»), lo que revela que el bien le pertenecía, pero los hombres buenos acordaron que ese era el precio para evitar que fuera atiborrado de cadenas y sufriera la confiscación, hombres buenos que el texto presenta investidos de la potestad de decisión como si fuesen los propietarios del bien. Esto enseña que los habitantes del lugar estaban segmentados, como evidencian esos notables que, a su vez, tenían una jerarquía interna, ya que se aglutinaban alrededor de un pequeño personaje encargado de la negociación. En su transcurso, el poder señorial encontraba un cierto contrapeso.

Dos años más tarde sucedió otro caso[21]. El matrimonio de Tidón y Massoria había encontrado a un sujeto llamado Cid en su casa *mala faciente,* es decir, seguramente sustrayéndole sus pertenencias, y aplicaron su propia justicia. Fue entonces cuando la fuerza combinada de los esposos, potenciada por la ira, quedó consignada en los moretones del intruso, valorados judicialmente en 280 sueldos. Esta suma era una compensación por el daño y también una penalidad o, más bien, una penalidad escasamente disimulada bajo el resarcimiento. El verdadero problema para el conde Pelagio Munniz sería que esa violencia le había arrebatado su justicia: Tidón y Massoria procedieron como si todavía imperase el castigo comunitario del ojo por ojo y del diente por diente. La autoridad estaba en peligro si esos arrestos se dejaban pasar, y ese es el sentido más hondo del acto que se realizó ante el juez intervi-

[20] *Documentos de la catedral de León,* n.º 838, año 1027.
[21] *Documentos de la catedral de León,* n.º 851, año 1029.

niente «per manus saion Sarrazino» y en presencia del procurador del conde y de los acusados. Estos, acorralados, terminaron reconociendo la pertinencia del veredicto, pero agregaron que no tenían forma de pagar. Entonces hablaron con los *omines bonos* que intercedieron ante el conde y su mujer para que aceptaran las heredades de Tidón y Massoria como manera de salvar su transgresión. Llegaba así el arreglo: el matrimonio le daba al conde una «uilla qui est in territorio Legionense». Este final daba sentido a todo el acto judicial, ya que hacía aparecer al señor como el realmente afectado. Ese significado esclarece sobre el momento de la intervención del colectivo, porque se desplazaba gradualmente la antigua justicia comunitaria (que se registró típicamente en el sistema de compensación germano, el *Wergeld*) por la justicia condal. En esa sustitución, no desaparecían los más estimados de las familias de dependientes bien instalados, los hombres buenos, sino que estos conservaban una cuota de intervención. Se anticipaban así otras mediaciones de concejos plenamente instituidos.

En esta tónica, otro caso proveniente del mismo archivo de la catedral de León muestra una faceta accesoria de esas conciliaciones. El documento, del año 1032, nos lleva a bucear una vez más en los avatares de una vida no exenta de violencia. Sesnando había asesinado a un dependiente de la condesa Sancha y no podía afrontar la multa[22]. Entonces, junto a su hermano y con *homines bonos*, se presentó ante la condesa. El acto comenzó por la postración del suplicante, gesto en el que los mediadores lo acompañaron mostrando que la situación también les pertenecía en un doble sentido, porque la fechoría no les era extraña y porque no se desentendían de su convecino. No necesariamente era esto una muestra de altruista solidaridad, ya que es muy posible que se razonara que una peripecia de ese tipo podía llegarle a cualquiera, y todos necesitarían la ayuda de todos en algún momento.

Una vez reafirmada la superioridad de la condesa, llegó la confesión del reo. Coaccionado por la fuerza o abrumado por las pruebas, o tal vez por su conciencia, admitió el crimen. Intervinieron entonces los hombres buenos y su hermano Ramiro, implorándole a la condesa que aceptara como *caloña* una viña que este último tenía en la misma localidad de Valdefresno. Los mediadores cum-

---

[22] *Documentos de la catedral de León*, n.º 906: «non abuit ille unde pariare ipso homicidio».

plían así una misión como suplicantes, testigos y defensores comunitarios. Los fundamentos de su participación estaban en el conocimiento mutuo entre vecinos y en la percepción de que esa ayuda era imprescindible para la vida. Al poder, por su parte, le convenía esta asistencia comunitaria porque refrescaba la noción de que, si bien la justicia era administrada desde arriba, era igualmente un asunto colectivo. Por último, y era el final de la ceremonia, estaba la aceptación de la oferta por parte de la condesa, que rubricaba su contradón, su magnanimidad, dándole a Ramiro dos lienzos «ad coroborandum illa karta» en que se asentó el compromiso. Considerando esto con un golpe de vista integrador, se constata una dualidad de participación (condal y vecinal) desbalanceada a favor del conde, que era quien conservaba la última palabra en cualquier litigio y que, justamente por ese poder, imponía el curso de la relación social.

Si recapitulamos lo visto, el acto promovió todas las instancias de la práctica social del momento, porque fue político, familiar, vecinal y económico; giró en torno al poder, puso en marcha reciprocidades que encubrían relaciones de fuerza y, en su transcurso, tuvo un rol destacado esa forma precomunal que fue antecedente del concejo, forma que conservaba una potencialidad de incrementarse si las circunstancias lo permitían[23]. Representaciones de este tipo tuvieron una larga vigencia, como muestra una escritura del condado de Barcelona del año 1129 en la que un insolvente presentaba a negociadores que atestiguaron sobre su imposibilidad de satisfacer las obligaciones[24]. Rogaron por él y consiguieron que el acreedor aceptara la mitad de la deuda y que se le pagara una tierra.

Estos expedientes jurídicos reflejan la imposibilidad del aislamiento, porque nadie estaba en condiciones de afrontar en asamblea una inculpación del conde en soledad, ya que la controversia se resolvía por un balance entre apoyos y rechazos. Si un imputado no tenía sus redes, o estas le fallaban, su situación se agravaba más allá de que el conde siempre se reembolsaba la ayuda que daba en el juicio transfiriendo tierras a su propiedad[25]. Esto muestra que había una mezcla de continuidad y ruptura en la secuencia que iba

---

[23] Innes, *State and Society,* p. 129; en el valle medio del Rin, los principales del pueblo desplazaban al conde.

[24] *Documentos del condado de Barcelona,* n.º 622, año 1129.

[25] *Documentos de Santa María de Otero de las Dueñas,* n.os 35, 94, 129, 138 y 152.

del concejo señorial (como cámara de justicia del poder) al concejo de los dependientes (como ayuntamiento relativamente horizontal de debate y resolución de cuestiones cotidianas). Ambos concejos eran propios de un contexto de sociabilidad directa y, en ellos, pervivía una lógica de reciprocidad, aun cuando esta tuviera desbalances por obvias asimetrías en las relaciones de fuerza. En algún aspecto, podría aventurarse que el concejo plebeyo era una reformulación del gobierno condal a través de la justicia aplicada en reuniones periódicas del distrito, y sus primeros ensayos se dieron, en este plano, en la defensa de los simples vecinos ante el señor[26]. En la misma línea de resguardo de los intereses de un aldeano, parece que debe ser interpretado un conflicto del año 1094 entre *homines* de Villavicencio y el abad de Sahagún, según una escueta referencia que se trasluce en una escritura[27].

Seguramente, esos hombres buenos debieron de aprovechar antiguas tradiciones. Por ejemplo, entre los longobardos, una norma del Edicto de Rotario del año 643 imponía a quien había encontrado un caballo anunciarlo en la asamblea de vecinos que se reunía delante de la iglesia, y algo similar se establecía en la *Lex visigothorum*[28]. Ese *conventus ante ecclesiam* de los lombardos continuó en tiempos carolingios[29]. En los ordenamientos de estos últimos, se condenaban asociaciones juradas (guildas o conjuraciones) y se prohibían organizaciones de solidaridad horizontal (ya fueran de nobles o de campesinos), a las que se juzgaba subversivas, permitiéndose solamente los juramentos de fidelidad y servicio al señor superior con culminación en el monarca[30]. Un aspecto fundamental de estas interdicciones se prolongó en el tiempo: el que se refiere a organizarse juramentadamente sin consentimiento del señor, hecho que, en general, se relacionaba con el conflicto[31]. Con

---

[26] *Documentos de Santa María de Otero de las Dueñas,* n.º 146, año 1030.

[27] *Documentos de Sahagún,* n.º 930.

[28] *Leyes longobardas,* p. 29; *Leyes visigodas,* VIII, 5, 6; «conventum publico vicinorum». Cardoso Daflon, «Tumultos e clamores», pp. 150 y ss.

[29] Racine, «Communes, libertés», pp. 33 y ss.

[30] *Capitulares francos,* año 779, n.º 16; tít. 44, ¿año 780?; tít. 9; Devroey, *Puissants et misérables,* pp. 150 y ss.; Innes, *State and Society,* p. 187.

[31] *Documentos de Federico I,* n.º 752, año 1178; sobre Valence, en un contexto de «dissensionem inter eiusdem civitatis Odonem episcopum ex una parte et inter cives suos ex altera parte», se establecía que «cives communiter nullum faciant iuramentum nec aliquam iurent societatem sine arbitrio et consensu episcopi». *Id.,* n.º 710, años 1176-1177; Besançon abonaba una reparación por una conjuración «que facta est in

prescindencia de esa connotación, los pobladores tendían a agruparse en distintas formas y circunstancias. Una escritura del archivo de Sahagún nos permite saber que, en el año 1071, en tierras de Vegamián, a orillas del Porma y junto a un monte, los pobladores de una circunscripción habían edificado una iglesia a la que concurrían con un clérigo llamado Fernando[32]. Estamos ante pobladores que no solo hicieron su iglesia, sino que también concretaron un acuerdo con el obispo («facimus placitum in manu domno Pelagio episcopo») por el cual renunciaban a retener el oratorio, acto en el que apareció delineada una forma de *concilium*. Eran decisiones de un colectivo formado por *filios et neptos* de seis cabezas de familia y cinco individuos que habían constituido una asamblea, un organismo similar al ya citado *concilio pleno de Agusyn*. Los mismos elementos comunes de tipo cultural y religioso constituirían embriones de comunidad[33], y no solo sobre estas instancias colectivas, sino a través de ellas, actuaba la autoridad, con lo cual el papel de intermediación entre señor y dependientes que tendría el concejo no fue más que un despliegue de esa forma originaria.

Se concluye en que surgían personas que lograban, por distintas vías y circunstancias, cierto ascendiente sobre sus vecinos y asumían el manejo de los asuntos. Esto se observa en el fuero de 1126 de Venialbo, en Zamora[34]. Allí la condición requerida para ser autoridad se limitaba a un influjo moral y, en estas condiciones, se encuentra la clave para explicarnos una cualidad básica de los hombres buenos. También tenían su sabiduría sobre cuestiones locales: en una escritura de Sobrado de los Monjes, el territorio de una iglesia rural fue determinado por hombres buenos[35]. En otros lugares también se detectan a esos primeros funcionarios. En una escritura del año 1052, por ejemplo, proveniente del archivo de Sahagún, se dejó constancia de que Gonzalo Citiz, agente del conde Gómez en Cabezón de la Sal, reconocía los límites territoriales del monasterio de Piasca junto a los vecinos de tres aldeas[36]. Esa

---

civitate»; *id.*, n.º 777, año 1179. El arzobispo de esta ciudad tenía independencia de los funcionarios urbanos; *vid. Documentos de Enrique IV*, n.º 196, año 1067.

[32] *Documentos de Sahagún*, n.º 708, año 1071.

[33] Concepto de Fossier, «Les communautés villageoises», p. 31.

[34] *Fueros locales de Zamora*, n.º 5, año 1126, títs. 6 y 8.

[35] *Documentos de Sobrado de los Monjes*, n.º 447, sin fecha, siglo XII: «bonos homines et ueteranos».

[36] *Documentos de Sahagún*, n.º 557, año 1052.

actividad debió de hacerse progresivamente más estable hasta cristalizar en autoridades definidas legalmente en el concejo, y esto se constata en diversas regiones[37].

En resumen, la tesis más plausible acerca de la génesis de comunas y comunidades es que se constituyeron de manera informal y, en un cierto nivel de su desarrollo, una buena parte de los señores admitió que esas organizaciones originarias adquirieran consistencia institucional. Se liberaban así de intervenir cotidianamente en la aldea o en el burgo, cuestión sobre la que volveremos.

CONCEJOS Y SOCIEDAD

Con esta primera conclusión, la mezcla de razones esgrimidas por los historiadores para explicar el origen de la comunidad puede reelaborarse, porque la lógica del comienzo se resuelve en buena medida en la lógica del funcionamiento, de la misma manera en que esta se esclarece con sus raíces históricas. Dicho de otra manera, el surgir de la comunidad se explica, en principio, por las funciones que cumplió. Estas, observadas a través de fueros extensos y tardías reglamentaciones aldeanas, se sintetizan en ordenar la vida social y económica, tareas realizadas por individuos del pueblo que, encaramados en cargos, reemplazaron al conde y a sus oficiales en ese rol.

La comparación entre los fueros de Sahagún da evidencias. En 1085 era el abad (asistido por los monjes) quien sancionaba transgresiones[38]; en el siglo XII, por el contrario, eran los funcionarios del concejo quienes se encargaban, en buena medida, de esa coerción microsocial. Cumplían también una tarea de gestión y, en general, los concejos velaban por la no degradación del ecosistema regulando el uso de pastos o aguas, conservaban caminos, protegían cultivos, aseguraban el abastecimiento del mercado y comba-

---

[37] *Documentos del condado de Barcelona,* n.º 887, año 1149; n.º 954, año 1153; n.º 962, año 1153; n.º 1009, año 1157; *Documentos de Federico I,* n.º 54, año 1153, en un conflicto entre el obispo de Como y gente de Chiavenna, se mencionan dos burgueses «ab omnibus Clavennatibus procuratores». Wickham, *Framing,* p. 396; Iranzo Muñío y Laliena Corbera, «El acceso al poder», pp. 47-66; Poly, *La Provence,* pp. 43 y ss.

[38] *Documentos de Sahagún,* fuero de 1085, monjes con poder: «Homo percussus, si ad mortem uenerit et dixerit clerico: quia ille homo percussit me unde morior, per testimonium clerici, dabit homicidium».

tían a los especuladores. También contuvieron la arbitrariedad feudal, en tanto reconocieron derechos del explotado, y organizaron otros aspectos de la Administración municipal.

Ese cambio coincidió con una fase central de la implementación del vasallaje feudal y también coincidió con la Reforma Gregoriana, lo cual ubica el proceso en otro más amplio de organización de la clase dominante[39]. La ciudad se inscribía así en el sistema político del feudalismo, aun cuando la fidelidad al señor surgía de un juramento no individual sino colectivo[40], y este contexto debió de ayudar para que el proceso municipal se desarrollara.

A la organización comunitaria empujó también una economía diversificada y más compleja ante la cual ya no bastaban los agentes del señor, sino que se requería un cuerpo más extendido de funcionarios (o, más bien, de vecinos que actuaran como funcionarios) con conocimiento detallado de cada localidad. En esa complejidad influyó el crecimiento de la circulación mercantil, de los mercados y de los oficios, todas instancias necesitadas de regulación[41]. En este rubro económico, uno de los asuntos que más relieve tuvo para la germinación de los concejos fueron los trabajos agrarios en la fase de crecimiento demográfico y de ocupación del suelo, cuando las relaciones entre las unidades productivas se volvían más espinosas. El uso de comunales (que, de por sí, implicaba acuerdos), y prácticas como la derrota de las mieses, que consistía en introducir en las ya cegadas parcelas de labranza el ganado para que comiera los rastrojos y abonara, eran actividades que implicaban coordinación[42].

---

[39] Para Italia, Carocci, «Signoria rurale», p. 67: «da un lato l'insistenza è sulla dimensione cronologica molto ampia, molto dilatata della fase di formazione, che dalla prima età carolingia è seguita, senza cercare brusche fratture, fino alla fine dell'XI secolo o addirittura alla metà del XII; dall'altro, e parallelamente, l'accento è posto sulla molteplicità di percorsi e fattori che in Italia hanno portato sulla signoria».

[40] *Documentos del condado de Barcelona,* n.º 723, año 1137; los habitantes de Huesca juraron fidelidad al conde de Barcelona; era una vinculación personal. Sobre Milán, *Documentos de Federico I,* n.º 224, p. 8: «Omnes Mediolanenses communiter a minoribus usque ad maiores ab annis XIIII et supra usque ad annos LXX fidelitatem domno imperatori iurabunt».

[41] *Fuero de León,* códice de Oviedo, títs. 26, 30 y 35; Bonnassie, *La Catalogne,* p. 149.

[42] García Turza, «Las aldeas de la Rioja», p. 237; Tait, *The Medieval English Borough,* p. 2; Costa, *Colectivismo agrario,* II, pp. 249 y ss.; García Fernández, «Champs ouverts», pp. 700 y ss., y las observaciones de Alfonso, «Sobre la organización del terrazgo», pp. 217-232; para épocas posteriores, Campagne, *Feudalismo tardío,* pp. 131 y ss.

Por lo tanto, la producción estimulaba la actividad común y las decisiones concertadas, algo que se remontaría muy atrás en el tiempo, y también creaba un sentido de propiedad pública. Cuando el señor la privatizaba, la conciencia comunitaria, que había surgido como conciencia económica, tomaba la forma de oposición de clase. Esto se ve en el área de nuestro estudio y también en lugares de Italia, donde los *cives* se opusieron a los prelados por los comunales[43].

Sobre esa base algunos caracteres específicos podían aportar su cuota en la exigencia del concejo. Se observa esto en Sahagún. A mediados del siglo XII, el concejo como única institución de control de manufacturas confirmaba que artesanos y comerciantes constituían un segmento de un desarrollo no muy alto, ya que no llegaron a formar gremios. Si bien en algún momento debió de haber una iniciativa en ese sentido, como quedó reflejado en el fuero de 1255, esas asociaciones no prosperaron, y el concejo se afirmó como la auténtica organización de base[44]. Compartía así la villa una característica general del reino castellanoleonés. Medidas como la que tomó Fernando III en 1250 prohibiendo las cofradías de Segovia y autorizando solo las de beneficencia y las religiosas, o la proscripción general de cofradías y hermandades juradas que regularan los precios o los oficios decretada por Alfonso X en las *Partidas,* son expresiones del mismo tipo[45]. Confirma esas peculiaridades la comparación con Italia.

En este último país se constata que el segmento dirigente de un burgo rural tenía muchas similitudes con el burgués promedio español, pero también diferencias. La más importante estaba en que el sistema urbano, organizado en *comuni* que nacieron entre finales del siglo XI y comienzos del XII, gozaba, en ciertas ocasiones, de una dinámica económica propia más autónoma y, en los casos más exitosos, la franja dirigente ejercía su preponderancia sobre el entorno agrario *(il contado)* subordinándolo. Esta situación habilitaba estrategias de una independencia amplia que, amparada por el control fiscal, podía ser casi absoluta para las oligarquías que se hacían con el poder[46]. Por ejemplo, Venecia encarnó desde muy

---

[43] Rippe, «Dans le Padouan», pp. 141 y ss.

[44] *Documentos de Sahagún,* n.º 1752.

[45] Martínez Moro, *La tierra de la comunidad de Segovia,* p. 124.

[46] Becker, «The Florentine Territorial», pp. 109-139; De la Roncière, «Indirect Taxes», pp. 140-192; Maire Vigueur, «Les rapports ville-campagne», pp. 21-34.

temprano y de la manera más libre la idea de un Estado urbano cuya capa dirigente enriquecida por el comercio exterior tuvo el suficiente poder como para constituir una oligarquía dueña de un poder tiránico[47]. Era una posición que los burgueses de Sahagún nunca pudieron alcanzar.

ORGANIZACIÓN Y ELITE COMUNAL

Para los burgueses de Sahagún, el gobierno del municipio tenía valor para su crecimiento económico. En el fuero de 1255, por ejemplo, se determinaban los pastos que podía utilizar el concejo, se autorizaba a este a nombrar anualmente (junto al abad) a los viñadores y vicarios y se daban normas (bajo la forma de acuerdos generales) sobre ejidos y caminos[48]. Esa función del concejo se ve en el conflicto. A mediados del siglo XIII, los monjes se adueñaron de un espacio ubicado en dirección a Villapeceñil que Alfonso X había dado a la comunidad para pastos, y el concejo protegió sus intereses ganaderos denunciando el ilícito ante el rey, que envió un delegado para que verificara *in situ* el privilegio. Una vez cumplida la diligencia, el concejo operaría desalojando a los intrusos, restituyendo los mojones que delimitaban los pastos, y tomando prendas a quienes insistieran en roturar ese terreno[49]. Tuvo otras intervenciones.

En una investigación judicial realizada hacia finales del siglo XIII, se reveló que vasallos de Juan Núñez, tenente del castillo de Melgar de Arriba, que lo ocupaban en nombre de su señor, invadían los pastos del monasterio y arrebataban el ganado[50]. Se denunció que también fueron afectados vecinos de Sahagún y estos se defendieron atacando. Una noche de Pascua, el concejo salió «a campana rrepicada» tras esos feudales, recuperó el ganado y ajustició a dos de los infractores. En otra ocasión, el choque se dio con dependientes del castellano, que violaban privilegios y costumbres

---

[47] Ennen, *Die Europäische Stadt,* p. 79; *Fuentes del Renacimiento italiano,* pp. 171 y ss., Francesco Vettori (1474-1539), *Sommario della storia d'Italia dal 1511 al 1527,* se preguntaba si no era una tiranía que 3.000 gentileshombres tuvieran sometidos a más de cien mil personas.

[48] *Documentos de Sahagún,* n.º 1752.

[49] *Documentos de Sahagún,* n.º 1811, año 1274, p. 41.

[50] *Documentos de Sahagún*, n.º 1877, año 1294.

de los hombres buenos del burgo, además de afectar a ganados y tierras del abad[51]. El episodio, que confirma que el patriciado tuvo intereses ganaderos y necesitaba de un organismo para defenderlos, advierte sobre su connotación militar. En definitiva, el órgano político podía ser de gran ayuda para resguardar los intereses rurales de la elite urbana, como muestra también la villa de Burgos. Allí el patriciado tenía tierras en el alfoz que controlaba a través del concejo[52].

En otros ámbitos, el desarrollo fue similar. En Italia, las cartas de franquicia otorgadas a partir de mediados del siglo XI sirvieron para consolidar a sectores dominantes[53]. La comunidad quedó entonces atada a la dinámica expansiva del feudalismo, a la división del trabajo y a la diferenciación social. Esta última se acentuó a medida que se desarrollaban las fuerzas productivas y en ella se apoyó el poder político.

Contempladas así las cuestiones, los concejos urbanos o rurales se relacionaron con la formación de los patriciados y de las elites campesinas[54]. Eran parte de una clase estamental que no fue una «cosa» estática sino una fuerza social en movimiento y transformación. Tampoco se produjeron mecánicamente por su posición económica; a esa posición económica se agregaban las relaciones políticas e institucionales y, por supuesto, las experiencias de lucha. En esta misma línea de argumentación, debemos considerar a los propietarios de muchas iglesias que, según se ha dicho, pertenecían al sector superior del campesinado y tenían, en esos organismos, una herramienta de poder local[55].

---

[51] *Documentos de Sahagún,* n.º 1878.

[52] Guerrero Navarrete, «Aproximación a las relaciones campo-ciudad», p. 38.

[53] Menant, «Les chartes de franchise», documento n.º 1, pp. 262-261, carta de franquicias de Guastalla, Reggio Emilia, año 1102; Schneider, «Libertés, franchises», p. 17.

[54] Ginestet, «Aldeanos, participación y poder político», pp. 142 y ss., aldea de San Bartolomé de Pinares (Ávila), segunda mitad del siglo XV: de un total de 113 «hombres buenos» mencionados en 58 documentos, 22 tenían un oficio representando el 19,4 por 100, y el grueso de ellos se desempeñaba en actividades secundarias o terciarias; de esos 22 «hombres buenos» con oficio, 10, es decir, el 40,9 por 100, poseían tierras; de este sector surgían también quienes tenían papeles relevantes en la aldea, como lo muestra el hecho de que sobre ese total de 113 «hombres buenos», 63, es decir, el 55,75 por 100, fueron elegidos alguna vez para atestiguar. Por último, entre los 22 «hombres buenos» con oficio registrados, el 27,2 por 100 eran notarios o escribanos.

[55] Pérez, «Iglesias propias, elites rurales y poder eclesiástico en León».

Cuando ese estrato superior de los pueblos lograba organizarse, no necesariamente incomodaba al señor e incluso contribuía en la extracción de sus rentas. El estatus distinguido se ligaba a las ocupaciones de policía local, de portavoz de quejas y de recaudador, lo que habilitaba ciertos ilícitos: por ejemplo, en 1318, el abad de Sahagún se quejaba por impuestos de mercado que le había sacado el concejo[56].

A esa vigilancia delegada en las comunidades se asociaron cambios en las formas de la explotación señorial. Uno de ellos acaeció con el enunciado taxativo de las rentas (como muestran los fueros desde 1000/1050 en adelante) eliminándose cargas aleatorias, de las que no faltan ejemplos en el norte español de la Alta Edad Media[57]. Esa fijación, vinculada a las comunas y a determinadas franquicias, superaba las fronteras hispanas[58]. Para los burgueses, significaba ordenar las cargas y, según Guiberto de Nogent, esa demanda fue básica en la protesta de Laon. Se pretendía que todos los tributarios dieran un solo censo en el año, y quien incurriera en alguna penalidad pagara conforme a una tasa establecida legalmente. Cualquier otra exacción derivada de la servidumbre debía ser anulada, estableciéndose que los subalternos tuvieran enunciadas sus obligaciones, lo que se ligaba al pedido de renta en dinero. En la Francia central, cartas de franquicias y comunas estuvieron unidas a la anulación de la talla o a su sustitución por un impuesto fijo[59].

Con esa innovación, que se conectaba en todas partes con la regularización de la fiscalidad[60], el productor podía conocer el importe y la periodicidad del excedente. Ese horizonte anual previsible le permitía racionalizar su gestión, ya fuera para la adjudicación del trabajo familiar o para la contratación de mano de obra. En especial, las economías combinadas de campesinos y artesanos obtendrían, dada su relativa complejidad, condiciones más favorables. Con todo, estas medidas no comportaron una liberación jurídica

---

[56] Rodríguez, «Judería de Sahagún», p. 24.

[57] *Colección de fueros municipales,* pp. 16-18, fuero de Brañosera, año 824.

[58] *Documentos de ciudades escandinavas,* n.º 27, año 1254, cap. 3; Cursente, «Franchises et prélèvement», pp. 124 y ss.; Ourliac, «Les communautés villageoises», pp. 13-27.

[59] Charbonnier, «Les chartes urbaines», pp. 271 y ss.

[60] No solo en España o Francia; *vid. Documentos de ciudades alemanas,* n.º 87, ordenamiento dado a Wetzlar por Federico Barbarroja de Hohenstaufen en el año 1180.

ni una disminución del gravamen ya que, si los cambios incrementaron la productividad, la tasa de explotación también debió de aumentar porque hubo nuevas imposiciones[61]. Posiblemente también el señor se favorecía al eliminarse o atemperarse la fluctuación de sus ingresos, y esa disciplina tributaria seguramente contribuyó para que se ocupase en tareas de su estatus.

Divisiones facciosas

En la necesidad del Ayuntamiento, se agregaba una dimensión que se reflejó en el fuero de 1152 de Sahagún. Se expresaba allí que, si alguien moría por sedición, sus más próximos parientes podían intervenir en la aplicación de la justicia[62], con lo cual se nos presenta a la parentela como un principio de organización similar a ciertos arcaísmos de sociedades modernas que, justamente por esa cualidad, ayudan a la aprehensión conceptual de este problema[63]. A continuación se reglamentaban en el fuero las treguas que se imponían para detener la lucha facciosa y, significativamente, el concejo recibía parte del dinero que se tomaba como caución y punitorio, y a quien violaba la tregua se le amputaba el puño derecho, que quedaba en poder del concejo[64]. Con independencia de que aquí se encuentra una antiquísima tradición utilizada contra enemigos de la sociedad anulándolos con su muerte social[65], procedimiento que constituía un método de pacificación al extirpar al portador de conflictos, la visión del mutilado al recordar diariamente a la justicia tenía una dimensión semiótica, cuestión

---

[61] Barthélemy, «Rénovation d'une seigneurie», pp. 246 y ss.

[62] *Documentos de Sahagún,* n.º 1314.

[63] Esas fracciones estaban constituidas por una jerarquía de parentesco, según refleja el fuero de Sahagún (el protagonismo en la pesquisa de homicidio correspondía a los «proximiores parentes», estableciendo un criterio de rango que sería general), a pesar de que el lazo podía incluir el llamado «parentesco artificial», es decir, alianzas bajo forma familiar. En el fuero de 1085, se preveía la unión de bienes de quienes tenían varios hermanos (*Documentos de Sahagún,* n.º 823, «Si autem unus de eis partes fratrum in unus conexus fuerit, dabit unum censum») y ello brindaría una base para solidaridades de clan. También Ianni, *Des affaires de famille,* estudio sobre la mafia de Nueva York del que se toman conceptos. *Id.,* p. 250: «Ce qui se rapproche le plus de cette organization est le régime féodal».

[64] *Documentos de Sahagún,* n.º 1314: «pugnus sit in potestate concilii».

[65] Tácito, *Germania,* cap. 12.

que asimismo se percibe en algún otro lugar[66]. Lo visto nos revela la complejidad que había adquirido la aristocracia urbana que, como en otros municipios, rivalizaba agrupada en bandos linajes[67]. Es a lo que hacía referencia ese rito de mutilación y expropiación de poder, y sobre esto debe decirse que el puño era un símbolo de autoridad en la familia en la medida en que la voz de mando circulaba a través del clan. No debemos pasar por alto, en estos atributos, la adopción de valores de la nobleza (que comprendía un concepto de jerarquía), así como el revivir de la antigua *vendetta* que se procuraba eliminar sometiendo a los adversarios al designio del colectivo, acciones en las que se conjugaba una práctica prepolítica de la política con peso de las alianzas y del parentesco. Los comprometidos en ese juego debieron de oscilar entre los pactos y las hostilidades. En esas pugnas actuaba la solidaridad del clan, la responsabilidad equitativa de sus miembros ante la agresión y el conocimiento que tenían todos los vecinos entre sí en una sociedad de pequeña escala. Por todo esto, el antagonismo por la preeminencia podía tener efectos disolventes para el convivir diario. En esa situación, cada una de las facciones debía consolidarse para orientar su belicosidad hacia otra facción en una respuesta usual ante esas tensiones, como se ve comparativamente en sectas de herejes sometidas a persecución[68]. De manera correlativa, cuando la ciudad era atacada, los agrietamientos debían atenuarse y, por eso, si hubo asaltos de la nobleza contra las ciudades en la crisis del siglo XIV, esa agresión uniría al concejo[69]. Esto lleva a pensar que la conflictividad de los bandos linajes era de carácter estructural y derivaría de familias situadas en posición competitiva unas con otras. Esto es lo que ocasionalmente se percibe en el protagonismo que adquirían algunas cabezas de las pa-

---

[66] Arízaga y Solórzano, «Introducción», pp. 18 y ss., y 31: en San Vicente de la Barquera, en la Baja Edad Media, hubo dos sentencias a un hidalgo. Por la primera, se le cortaban dos dedos de la mano derecha; por la segunda, el alguacil le clavaba la mano en una tabla. Eran actos públicos.

[67] *Fueros locales de Zamora,* n.º 5, año 1126, Venialbo, el tít. 5; *Documentos de la catedral de Santander,* n.º 143, año 1393; *Fuero de Teruel,* cap. 19; Muñoz Gómez, «La participación política», pp. 275-305, sobre Paredes de Nava en 1400-1403; también Asenjo González, «La repoblación», pp. 90 y ss.

[68] *Proceso inquisitorial de 1492,* p. 54, valdenses italianos «inter se nominantur Fratres de oppinione».

[69] Esta interpretación se contrapone a la de Díaz de Durana, «Las luchas de bandos», pp. 92 y ss.

rentelas en diversos conflictos, lo cual exhibe al clan como una organización piramidal que rectifica la imagen horizontal que, de las comunas, se había formado el historiador de otra época. En ese marco, el concejo se presentaba como un regulador de relaciones.

Sin embargo, la paz era difícil de alcanzar, y la reiteración de conflictos confirma su matriz estructural. Así, por ejemplo, un pleito de finales del siglo XIII permite saber que la lucha de bandos en Sahagún provocaba muertes y desafueros, y que los hombres buenos se vieron obligados a concurrir ante el abad para que nombrase jurados que reprimiesen la violencia[70]. Nacía allí una presión para que los funcionarios superaran la lógica de partido ya que, idealmente, debían actuar como jueces esclavizados por el fuero y no por las camarillas, lo que pareciera ser un paso hacia el juez de nuestros días encadenado a la ley. Con el imperio de la institución, esta pasaba a ser una posibilidad para que la burguesía se constituyera en estamento. Con ese puño mutilado en su poder, el concejo absorbía simbólicamente la potencia que había suprimido y reconcentraba en el plano de la representación el rol de autoridad mediadora.

La forma descrita se constata también en Francia en la segunda mitad del siglo XII y fue plasmada en alguna carta comunal, lo que implicaba que los individuos debían aceptar ese arbitraje[71]. En Italia, hubo situaciones paralelas que permiten ver que la comuna cumplía una similar función reguladora de los conflictos. Los documentos de Pisa de finales del siglo XI, por ejemplo, dejan ver que surgió por iniciativas de los pobladores para hacer frente a desórdenes en tiempos de anarquía, con lo cual emergía como una *societas pacis* y, por ello, tuvo el apoyo de los señores[72]. Esas tensiones llevaron a que, en las ciudades italianas, se implementara la figura del *rector* o *podestà* en reemplazo de los cónsules de la comuna, siendo un funcionario elegido por los *cives*. También se apeló a prácticas colectivas destinadas a paralizar los conflictos como, por ejemplo, a la elaboración conjunta del derecho municipal. En Arezzo, los hombres buenos, que eran un centenar de individuos, participaron en la preparación y rúbrica de las ordenanzas del siglo XIII, y el posterior estatuto de 1345 nos revela el papel pacifica-

---

[70] *Documentos de Sahagún,* n.º 1875, año 1294.

[71] Esto se expresó en la «Carta comunal de Senlis», en la Picardía, año 1173-1174, títs. 27 y 28.

[72] Banti, «"Civitas" e "Comune"», pp. 221 y ss.

dor del procedimiento, en tanto esta segunda norma, relacionada con un pacto que ponía fin a una lucha facciosa entre güelfos y gibelinos, fue compuesta por 96 vecinos[73].

Nada de esto era una solución perfecta y, cuando el historiador desciende de los decretos a la realidad que experimentaron los vecinos, descubre que la situación no era fácil, porque en Sahagún por ejemplo, los jurados eran contenidos por el desacuerdo, tenían inconvenientes para que se los reconociera como árbitros y terminaban por solicitar con frecuencia su reemplazo[74]. Esto obligaba a que el abad hiciera otros nombramientos con conformidad del concejo, bajo la amenaza de multar a quien no aceptaba.

Esta misión concejil de poner un freno a la división facciosa o, por lo menos a sus efectos, encauzando el conflicto por una vía negociadora, se obstaculizaba por el anhelo de las camarillas de posesionarse del gobierno. Ante esa discordancia, que convertía a la institución en un lugar de enfrentamientos, irrumpían personajes supuestamente neutrales para resolver el problema, estrategia que se manifestó en la interdicción de que el miembro de un bando ocupara cargos como el de jurado[75]. En otras etapas y lugares, se implementaron otras medidas, como el reparto equitativo de funciones entre los grupos[76]. En algunos momentos, con estos arbitrios se rozó el concepto de monopolio de la violencia legítima del gobierno municipal. Además, y si bien es una cuestión a la que se hará referencia luego, cabe añadir ahora que a los grupos de la elite enfrentados se les superpuso, con el tiempo, la presión de nuevos estratos plebeyos[77].

Esto muestra que al concejo o a la comuna no solo se le reservaba un papel en la sociabilidad general o en el gobierno, sino que también se le otorgaba el rol de ensamblar a los vecinos ricos, ya

---

[73] Capelli, «Gli Statuti del comune di Arezzo», pp. 392 y ss. Ya Weber, «La política como profesión», p. 67, había indicado que esos partidos italianos eran grupos personales con un componente familiar.

[74] *Documentos de Sahagún,* n.º 1875.

[75] *Documentos de Sahagún,* n.º 1875, año 1294, p. 529; un testigo declaraba sobre la forma en que se nombraban a los jurados y dijo que, cuando «auien [los del concejo] a fazer iurados, que nombrauan omnes bonos entre ssy, que non fuesse de bando».

[76] *Documentos de Ciudad Rodrigo,* n.os 49, 50, 51 y 52; Monsalvo Antón, *El sistema político concejil,* p. 199.

[77] Estos conflictos en ámbito rural en *Documentos del Asocio de Ávila,* n.º 30, pp. 79-81, año 1330; en la ciudad *vid.* Petti Balbi, «L'apogeo della città», pp. 102 y ss.

fuera por la unificación de algunas de sus demandas, ya por la gestión de intereses comunes o por la represión de conflictos. El concejo era, en esencia, el organismo que estructuraba al patriciado, que convertía a un conjunto de personas distinguidas y morfológicamente independientes en un cuerpo activo, por lo cual la lucha por su constitución era la lucha por la autoconstitución del sector. Esta era una de las causas por las que se procuraba el nombramiento de autoridades, y ello iba más allá de las razones prácticas, administrativas o judiciales[78]. En un aspecto, esta organización era un símil del gremio, pero se diferenciaba de este en que no podía tener como única función la económica, ya que era el instrumento de gobierno de una pequeña y complicada totalidad. Por lo tanto, adquiría la fisonomía de institución del conjunto, aun cuando su contenido fuera el de un instrumento del dominio estamental. Esto impone otra consideración.

El hecho de que la oligarquía concejil defendiera sus intereses en ese nivel de sofisticación, es decir, trascendiendo la división facciosa, presupone decir que poseía una conciencia de clase que las luchas internas debilitaban. En este plano, la rivalidad entre las familias del patriciado se asemejaba a la de los capitalistas modernos, pero con el agregado de que la preeminencia no se resolvía en el mercado, sino que implicaba una intervención política militarizada que abarcaba muchos órdenes de la vida, ya que la supremacía podía ennoblecer o ayudar a introducirse en la burocracia local. Los capitalistas modernos como clase, en cambio, nunca tuvieron aspiraciones de ejercer un gobierno de manera directa, lugar que reservaron a los burócratas (las excepciones confirman esta regla). Esa lucha por el gobierno determinaba rivalidades, venganzas, guerras privadas, autoridad patriarcal y clientelismos[79]. Esto no fue ajeno a la lucha comunal. Por ejemplo, en los disturbios del siglo XIII contra el abad de Sahagún, los líderes estaban emparentados.

La conexión entre linajes y concejo no estaba liberada de una contradicción que se ve en una discordia de bandos de San Vicente de la Barquera: el concejo era gobernado por los responsables

---

[78] *Documentos de Sahagún,* n.º 1875, año 1294; en este documento se refleja que, de manera constante, el concejo pedía el nombramiento de jurados.

[79] Sobre Italia, Zorzi, «La legitimación de la práctica de la venganza», pp. 69-82; Waley, *Las ciudades república italianas,* pp. 172 y ss.; Grendi, «Profilo storico degli alberghi genovesi», pp. 241-302.

de la violencia que debía reprimir[80]. Esto imponía la independencia relativa del funcionario y, por lo tanto, la delegación del gobierno en un hombre neutro con posibilidad de situarse por encima de las disensiones. Esta necesidad llevó a que el *podestà* italiano fuera, desde los primeros años del siglo XIII, una persona ajena a la ciudad, lo que no impidió que *le consorterie* en las que se agrupaban las facciones urbanas se fortalecieran. Teniendo en cuenta esto, se concluye en que la primera burguesía ensayó la delegación de poder por razones prácticas, con tanteos que pudieron originar periodos de cautelosa experimentación para producir cierta alquimia política entre las facciones[81], lo que nos habla de una conciencia realista sobre las circunstancias. Esto adquiere un significado mayor si se lo aprecia con cierta perspectiva porque se inauguraba así una tradición que se consolidaría posteriormente. De hecho, no estuvo ausente de la teoría política actual la justificación del burócrata en el requisito que tiene la clase dominante de que alguien arbitre sus diferencias. Ya se mencionó que, en concejos castellanos, se llegó a una alternancia en el gobierno entre linajes principales, equilibrio que podía romperse bruscamente[82]. También la autoridad situada sobre las facciones tenía la potencialidad del arbitraje porque los oficiales podían situarse en otro plano, y con ello desprenderse, aun cuando fuera de manera temporalmente limitada, de la lógica facciosa.

Todo esto estuvo relacionado con una mezcla de prácticas con propósitos simbólicos y utilitarios. En el primer estatuto de Sahagún, el de 1085, se preveía la expulsión de la villa del infractor, a quien nadie debía darle amparo en su casa[83]. Una centuria más tarde esa muerte social se establecía mediante la amputación. Pero, con abstracción de los cambios, toda la actividad se contaminaba de costumbres tradicionales bien visibles en la práctica judicial. Si, por ejemplo, se examina la pesquisa legítima *(rectam inquisitio-*

---

[80] Arízaga y Solórzano, «Introducción», pp. 13 y ss.

[81] Esto se ve en Trombetti Budriesi, «Gli statuti di Bologna», p. 486; a partir del examen del estatuto urbano de 1335, determinó que se buscaba un «equilibrio quasi chimico tra poteri».

[82] Puede tomarse también como ejemplo *Documentos de conflictos en Cantabria,* n.º 2, año 1405.

[83] *Documentos de Sahagún,* n.º 823: si una persona sancionada, «domum non habuerit, expellatur, et qui expulsso, per qualicumque modum receperit, det abbati sexaginta solidos».

nem) que se originaba por el homicidio en las luchas del burgo, se advierte esa fuerza de la tradición coaligada con intervenciones de otro tipo, más actuales. Por un lado, estaba el arbitraje activo, casi determinante, de los parientes de la víctima, hecho que remite a una justicia que se ponía en movimiento a partir de la petición de la parte afectada y que, a su vez, se organizaba por la *vendetta,* concepto que incluía solidaridad de sangre, compromisos recíprocos y compensaciones que reparaban la agresión. Todo ello era muy antiguo. Por otro lado, actuaba el colectivo a través del concejo, nivel que desplazaba parcialmente a las familias, en tanto era la realización idealizada pero efectiva de esa totalidad dividida. Por último, estaba la justicia del señor percibiendo las multas tanto en situaciones que comprometían a los bandos linajes como cuando el delito era una transgresión a su derecho, forma que se acercaba a la noción de delito abstracto general (esto significaría considerar que la lesión de un derecho del señor afectaba a la totalidad, con lo cual el derecho de clase no estaba desligado de un elemento aparencial)[84].

Si se reúnen estas características en una única apreciación, puede decirse que el concejo representaba una versión transformada de prácticas pretéritas que ahora servían para formar el estamento burgués. Esto ilumina sobre su creación: los burgueses hicieron su organismo impulsados por las fricciones que surgían entre ellos y para estabilizarse en la cúspide de la sociedad local replanteando sus lazos con el señor. Estamos entonces ante una acción no decidida por costes dinerarios sino por necesidades económicamente costosas de afirmación del estatus y de gobierno, necesidades que pudieron hacerse perentorias en una coyuntura crítica. Por ejemplo, el concejo de Sahagún que se formó en el alzamiento del siglo XII debió de colaborar en unir (o disimular) fracturas de la pequeña aristocracia local que se moldeaba y, con ello, contribuía para que participara como estamento político. Esas divisiones se observan cuando los burgueses enviaron mensajeros al rey de Aragón acusando a los «castellanos» de pretender entregarle la villa a la reina[85]. Puede interpretarse que esos burgueses quejosos eran los mismos que, en el fuero, se denominaban francos, pero esa correlación no era absoluta. El cronista aclara que «aquesto non to-

---

[84] Esto también se ve en otros concejos: *Fueros locales de Zamora,* n.º 5, fuero de Venialbo, tít. 5.

[85] *Crónicas de Sahagún,* cap. 64.

dos mas algunos burgeses lo fingieron [que los castellanos querían entregar la villa a la reina] de los quales hera el capitán principal uno que se llamaua Pedro de Çorita». Este jefe se juntó «con sus parientes e allegados» para robar las riquezas de los castellanos. En esta noticia reaparecen los bandos de parientes cercanos (los *proximiores* del fuero) y lejanos junto a clientes o amigos («allegados»). Es posible que el representante del rey aragonés se desempeñara como árbitro entre estos bandos linajes. También en la rebelión de Alcaraz de 1458 contra el corregidor, se detectan los partidos de parentesco biológico y artificial con protagonismo de una familia, los Guerreros[86]. Por ello, se debería adoptar el concepto de alianza que los historiadores, siguiendo indicaciones antropológicas, han postulado para estas situaciones.

Parciales conclusiones teóricas

Las unidades domésticas, asentadas en aldeas y burgos, necesitaron de un nivel superior que las articulara. Desde el momento en que este rasgo fue compartido con otras sociedades, puede formularse el problema en términos teóricos: el sistema económico social basado en unidades familiares de producción y consumo se constituía como tal por una programación institucional. Con ella, se coordinaban trabajos que estaban fuera del alcance de cada economía individual, se reprimían conflictos impidiendo que las contradicciones se desplegaran hacia límites destructivos, se implementaba la defensa y se distribuían excedentes. Por esto, y a diferencia del capitalismo moderno, donde la economía tiene previstos dispositivos mercantiles que aseguran la reproducción (compra de medios de producción, de fuerza de trabajo y materias primas, distribución de utilidades, reinversión productiva, etc.), en las sociedades precapitalistas las instituciones de gobierno con cometidos superpuestos ocupaban el lugar que en la actualidad tiene, en gran medida, el mercado. Esa centralidad institucional estuvo dada por la comunidad superior en el modo de producción tributario, por la polis en la sociedad antigua clásica y por la comunidad en el modo germánico de producción. También fue la comunidad el centro organizador en la Extremadura Histórica entre los siglos X y XII.

---

[86] *Documentos de Alcaraz de 1458*, pp. 60 y ss.

En sentido inverso, en zonas en las que se desarrollaría un feudalismo central, cumplieron ese rol los condes, progresivamente transformados en señores feudales. Posteriormente, las comunas y comunidades pasaron a tener su papel en la estructuración de la sociedad feudal y fueron un resultado de la acción de mediadores entre los dependientes y el señor. Debió de ser generalizada la antelación del funcionario informal por sobre la formalización institucional, o sea, que la institución seguramente derivó siempre del accionar de representantes plebeyos[87].

Las instituciones, en tanto construían el sistema total, retornan al análisis histórico social sin el formalismo de la historia institucional clásica.

La plataforma política de los burgueses

Tenemos ahora un cuadro de largo plazo que nos allana el camino para afrontar otro aspecto de la praxis en afinidad con la estructura. Se trata del compromiso político que adquirieron las ciudades y su necesidad de disponer de instrumentos para actuar en el plano territorial. Pasamos a proyectos que requerían de un organismo más general.

Para este examen cambiamos el enfoque, porque las ciudades flamencas brindan un buen escenario para indagar sobre este otro plano, porque el asesinato de Carlos el Bueno en 1127 habilitó el protagonismo de las burguesías y, de esos acontecimientos, surgieron las organizaciones comunales. Si bien estos sucesos se verán más adelante, interesan ahora las metas y las estrategias de los burgueses. En presencia de estos últimos, en la ciudad de Gante las enunció Iwan, portavoz de los ciudadanos *(prolocutor civium)*[88].

En principio, propuso evitar las exacciones arbitrarias si el conde deseaba enseñorearse de los burgueses. La reciprocidad que rigió con Carlos el Bueno había sido quebrantada por el nuevo conde, que era acusado de haber violado la fe que unos y otros se habían jurado. El primer derecho que reivindicaba era el del vasallo feudal que asumían los burgueses y que, en este punto, enfren-

---

[87] *Documentos de Federico I,* n.° 653, año 1176: «consulibus Cremone nomine communis Cremone concedimus».

[88] Galberto de Brujas, *Historia,* cap. 19.

taban al señor que no había cumplido. Sobre ese vínculo destinado a subordinar ampliando los derechos del subordinado, se fundamentaba la potestad de rebelarse. No solo se basó Iwan en la experiencia que habían tenido los de Gante sino en lo que había sucedido en otras ciudades, porque el conde se había enfrentado con los habitantes de Lille y de Saint-Omer a quienes había perseguido de manera *injuste et perverse.* En esto, mostraba una conciencia estamental que era también territorial: «como eres nuestro señor y el señor de toda Flandes», le decía al conde sin rodeos, «debes actuar razonablemente, sin violencia ni maldad» («rationabiliter agere, non violenter, non perverse»). Del señorío específico pasaba a considerar el señorío general y los intereses de una ciudad se trocaban en el interés de todas las ciudades. A ese colectivo no le era indistinta la conducta del gobernante y, con esta representación, se amplificaba la cosmovisión. El *cives* adoptaba ahora una perspectiva más espaciosa, vinculada con el desarrollo mercantil, la extensión de los intercambios, las relaciones interurbanas, el peregrinar de las personas y otros rasgos de esa cultura, por lo cual, en este encadenamiento, aparecía un concepto de institución más extenso que el de comuna. Si esta última había sido una base para la participación de los ciudadanos en los sucesos que vinieron después del magnicidio alineándose con otras ciudades, ahora se reclamaba otra instancia de organización. Iwan exhortó al conde a que se instalase en Ypres, lugar que estaba, le aclaró, «in medio terrae vestrae», lo que denota pensar en un punto central para la dirección del todo, y allí debían de concurrir los príncipes y los más sabios del clero y del pueblo para que «in pace et sine armis» juzgasen si estaba en condiciones de hacerse cargo del condado. Era un llamado a un escalón institucional que se situaría por encima de las comunas y de los señoríos privados.

El discurso continuaba desafiándolo: si actúas sin fe y de manera dolosa, le decía, déjanos a nosotros elegir a un hombre *idoneo et legitimo.* No era un reto sin respaldo: los ciudadanos constituían una fuerza que los situaba como mediadores entre el rey de Francia y el conde. En otras palabras, no se podía actuar sin los señoríos y sin las ciudades («sine honore terrae et nostro consilio nihil in comitatu dignum ageretis»). Terminaba recordándole que había maltratado a las ciudades traicionando los juramentos dados al rey, a los señores y a los burgueses. La radicalidad de la proposición se explica por la crisis y el protagonismo de los burgueses que eleva-

ron su candidato, Thierry de Alsacia. Proyectaban la insurrección y ahora operaban sobre Flandes con una especie de partido urbano. Pasemos a cuestiones de esa candidatura.

Se aparejaba con los presupuestos de la feudalidad y Thierry de Alsacia se dirigió a los burgueses entreverando fórmulas consabidas y novedades. Prometió que todas las dispensas que les habían acordado los condes precedentes serían confirmadas, repitiendo lo que casi siempre dijeron los señores al llegar a un cargo, lo cual muestra el carácter poco institucionalizado de relaciones establecidas entre sujetos particulares y que, por ello, debían ratificarse si esos sujetos cambiaban. Pero, si hacía lo que siempre se había hecho, también superaba la tradición diciendo que, si los burgueses lo elevaban al condado, garantizaría más firmemente sus beneficios. Se dirigió, en especial, a los mercaderes, el núcleo de la elite urbana flamenca, prometiéndoles paz y libertad de tránsito[89]. Aquí vemos el poder imprescindible para la economía mercantil, poder que necesitaba del apoyo urbano[90].

Por su parte, los ciudadanos hablaron en una carta al rey de Francia. Repetían las acusaciones contra el indeseable conde que había designado, pero más elocuente aún era el tono con el que se otorgaban el derecho a seleccionar a la autoridad: ya habían elegido y le hacían saber que la elección no le atañía[91]. Aparecía la facultad que, en otros lugares, los burgueses se adjudicaban de rechazar al señor, pero aquí esa potestad se presentaba amplificada. La decisión obtenía un tinte político general y, para manejar esa estrategia, era imprescindible contar con una organización también general. Esta surgía en el curso de la acción con los acuerdos entre ciudades mostrando que los burgueses iban de la organización comunal a la supracomunal con apetito totalizante.

Un ejemplo de esa ambición política lo proporcionó el líder de los burgueses parisinos en la crisis de mediados del siglo XIV. Concibió un proyecto que incluía la alianza con Carlos de Navarra y fuerzas aristocráticas, con Ypres y otras ciudades, con el pueblo

---

[89] Galberto de Brujas, *Historia,* cap. 20: «Mercatoribus vestris et totius Flandriae pacem et liberum negotiandi praebebo transitum».

[90] La importancia que los burgueses tenían como brazo político se ve cuando el conde de Ypres creyó que era el momento para acceder al cargo que había quedado vacante y obligó a que los mercaderes que habían concurrido a la feria de la ciudad le juraran fidelidad. *Vid.* Galberto de Brujas, *Historia,* cap. 5.

[91] Galberto de Brujas, *Historia,* cap. 20.

endeudado de París y con los campesinos sublevados. Como se dijo, deseó hacer una *quadrature du cercle* que lo llevó al fracaso[92]. Pero no interesa la desmesura sino la amplitud de miras.

Otra forma estuvo en las hermandades de Castilla que el patriciado adoptó cuando se lo permitió la debilidad de Enrique IV (1425-1474) y que recuperó en las comunidades de 1520-1521. El hilo histórico del concepto puede seguirse desde sus orígenes en las revoluciones burguesas del siglo XII[93]. La gran Hermandad de la Baja Edad Media era un polo de atracción como lo fue la primera conjuración de los burgueses pero en un nivel más amplio porque su objetivo principal, al que se subordinaban objetivos especiales como la pacificación del reino, fue defender la Corona garantizando derechos de las elites urbanas[94].

Estas organizaciones españolas tuvieron su equivalente previo en la Liga Lombarda, coalición de ciudades del valle del Po creada en 1167. Su primera lucha fue contra Federico I para imponer tasas fiscales y elegir gobiernos. Ello obedecía a una fuerza difícil de ignorar y, ya en la crisis que se había desatado después de 1130 por la sucesión al trono de San Pedro entre Inocencio II y Anacleto, las ciudades exhibieron su peso en el apoyo de sus candidatos[95]. Con esta ordenación, si Federico I destruyó las murallas de Milán en 1162, la reacción de esta ciudad que encabezó la mencionada Liga le permitió derrotar a las tropas imperiales en Legnano en 1176, situación asombrosa y, aunque no fue una gran batalla (los cronistas exageraron el número de combatientes), obligó al emperador a firmar una tregua de seis años[96]. Reconoció los derechos urbanos en 1183 en Constanza[97]. El enfrentamiento se prolongó teniendo como meta la imposición de la *signoria* más allá de las murallas y el acaparamiento de materias primas. En este desarrollo, se constata la relación entre autonomía urbana y confederación, aunque cada oligarquía urbana debilitaba a la Liga cuidando sus intereses. Esto era un resultado de la feudalidad del proceso,

---

[92] Bourin, «Les revoltes dans la France», p. 53.

[93] Gutiérrez Nieto, «Semántica del término Comunidad», pp. 336 y ss.

[94] *Cortes de León y Castilla,* de Ocaña de 1469, pp. 794 y ss.

[95] Roma sostuvo a Anacleto aunque ciudades como Milán y Pisa participaron en esta elección papal. Al respecto, Bernardo de Claraval, *Epístolas,* n.os 130, 131, 132 y 133.

[96] *Documentos de Federico I*, n.º 689, año 1177.

[97] *Documentos de Federico I*, n.os 842, 843, 844 y 848.

porque el privilegio del emperador para ganarse a una ciudad creaba condiciones para independizarla.

También Padova, Vicenza y Verona se sublevaron en 1164 por la autonomía y para sustraerse de las exacciones imperiales, aunque los italianos se movían con prudencia. Los habitantes de Cremona, Reggio y otros municipios permanecieron fieles al emperador, que los retribuyó reconociendo su independencia; los milaneses lo enfrentaron creyendo deberle fidelidad pero no tributos, y solo Venecia reivindicó una total independencia[98]. Una muestra de ese especulativo protagonismo burgués estuvo en la comuna de Roma, que le habría ofrecido su apoyo a Federico I[99]. Las ciudades de la Italia meridional, por su parte, si bien no tuvieron un movimiento autonomista, lograron, al menos en Sicilia desde *i vespri siciliani* de 1282 (jornadas en las que empezó el fin de la dominación angevina en la isla), su grado de independencia y, con esa base, reinaron los monarcas aragoneses[100].

En este recorrido, el estamento se reveló como una categoría más laxa que la clase social. Sus prácticas podían ser contradictorias: el concejo del área sur del Duero cuidaba las buenas relaciones con el señor, mientras que el de Sahagún (como el de otros lugares) se empeñaba en resistirlo. Esto se debió a diferentes condiciones históricas, cuestión indudable que tener en cuenta, pero también se debió a distintas actitudes señoriales.

---

[98] *Documentos de Federico I,* n.º 660, año 1176; Abulafia, *Federico II,* pp. 254 y ss.

[99] Cardini, *Barbarroja,* pp. 135 y ss.

[100] Boucheron, Menjot y Boone, *Historia,* pp. 226 y ss., recalcaron la fisura entre las dos Italias, ya que las comunas meridionales no habrían resistido la instauración del Estado feudal normando. Racine, «Communes, libertés», pp. 49 y ss., rebatió esta imagen: los normandos no anularon las instituciones de las ciudades aun cuando las intervinieron. También Titone, «Aragonese Sicily», pp. 217-250: esa independencia se reflejó en los «capitanes», en principio agentes del rey que, paulatinamente, respondieron a los municipios.

15. Actitudes señoriales

SEÑORES QUE ACEPTAN EL CONCEJO

Los sucesos que se desencadenaron en Flandes después del magnicidio de Carlos el Bueno precipitaron las reivindicaciones de los burgueses, y los condes no rechazaron a las comunas, más allá de haberlas enfrentado por razones del momento. Pero, como ya se adelantó, no todos los señores las aceptaron. Es lo que nos enseña la historia de Sahagún. En parte, la cuestión tuvo un fondo de relaciones entre distintas variables.

Laura da Graca descubrió conexiones reveladoras en la tardía Edad Media entre las behetrías (una forma de señorío) y los concejos de realengo castellanoleoneses[1]. Detectó correspondencias entre la fuerza relativa de la unidad doméstica, que se expresó en la diferenciación social dada por campesinos ricos, elite aldeana que, a su vez, organizaba su gestión institucional. La situación tenía como trasfondo la inexistencia de prestaciones en trabajo. En cambio, allí donde el campesino era más débil, el intervencionismo del señor era elevado, hasta el punto de que eran sus agentes y no los pecheros ricos quienes percibían las rentas. Este análisis muestra coincidencias con elaboraciones desplegadas hasta aquí.

Un caso testigo lo tenemos en Cea, población supeditada al conde en el siglo XI, de la cual conocemos una escritura de 1032 en la que se expresaba que «in concilio zibitus Zeia fuit scripta»[2]. Esta temprana mención de comunidad en una villa muy cercana a la de Sahagún indica que la institución no era tanto un asunto regional como sociopolítico, es decir, estaba condicionada por el tipo de señorío. Es lo que se ve en el estudio que Rosana Vassallo dedicó al dominio de Santo Toribio de Liébana en la Baja Edad Media, don-

[1] Da Graca, *Poder político y dinámica feudal.*

[2] Rodríguez Fernández, *Las juderías,* p. 133.

de el señor designaba a los oficiales concejiles vedando la participación de la comunidad[3]. Los delegados del abad inhibían allí el desarrollo de los campesinos que carecían de expresión orgánica propia, a excepción del procurador pechero y algún tipo de asamblea. Muestra también el evidente contraste con Potes, concejo que dependía del duque del Infantado, en el cual, amén del corregidor que elegía el señor (con un poder efímero), existían oficiales de extracción local, como los alcaldes y regidores, designados por el concejo abierto. Estos oficiales de la comunidad, que gozaban de autonomía, tuvieron una actuación temporalmente dilatada, hasta entrado el siglo XVII, y profunda, ya que atendían asuntos de gravedad. Ante esto, vayamos a las explicaciones.

En los historiadores que, de manera clásica, trataron la formación medieval de la sociedad civil burguesa, se contienen disquisiciones sobre el fenómeno.

Así, por ejemplo, Leo Kofler dijo que, desde los comienzos de las ciudades, los príncipes seculares, en llamativa contraposición con los eclesiásticos, apoyaron las demandas de las burguesías urbanas, así como sus actividades mercantiles y manufactureras[4]. Si la interpretación de su pensamiento es correcta, apuntaríamos que, para Kofler, la postura de los príncipes laicos se explicaría por el interés de estos en apoyar un régimen estatal que se orientaba hacia el absolutismo progresista no feudal favorable a la burguesía, y el fundamento de ese nuevo espíritu burgués radicaba en la racionalización que a la sociedad le daba el desenvolvimiento manufacturero y comercial[5]. En esta explicación fusionó Kofler en un único armazón ingredientes de Pirenne en lo que se refiere a la relación entre las burguesías urbanas y los Estados monárquicos, con elementos de Weber (preocupado por el control racional que aportó la actividad lucrativa), con otros ingredientes de Marx y de Lukács. Ese impulso urbano mercantil no había alcanzado, a finales de la Edad Media, su clímax y el periodo se teñía, según Kofler, con feudalismo, de lo cual provenía el aspecto ambivalente de los príncipes del Renacimiento en época del capitalismo comercial[6].

---

[3] Vassallo, *Estructura y dinámica del dominio de Santo Toribio de Liébana.*

[4] Kofler, *Zur Geschichte,* pp. 86 y ss.

[5] *Ibid.,* p. 87: «Die Grundlage dieses Geistes selbst aber bildet die Rationalisierung der Gesellchaft durch Handwerk und das Handelsbürgertum».

[6] Kofler, *Zur Geschichte,* p. 123.

Esta explicación no deja de tener sus puntos sugestivos, aunque su interés no está tanto en la resolución del problema sino en aspectos colaterales ya que, para admitir esta tesis sobre la cuestión que ahora nos ocupa, se debería aceptar la caracterización de Kofler del Estado absolutista (que era la caracterización prevaleciente en el momento en que escribía). El problema es que esa identificación del Estado con la burguesía, y con omisión de las sabias precauciones y matices con que confinó esa determinación (a lo dicho debería añadirse que consideró que la época revolucionaria de la burguesía solo comenzó con las manufacturas y el calvinismo), no es hoy aceptada por los historiadores que afirman que el Estado absolutista tuvo un carácter feudal[7]. En el entramado que lo sustentaba, los mercaderes aportaron conductas encaminadas a racionalizar su actividad, pero no suplieron los dispositivos primordiales de una sociedad que siguió rigiéndose por arraigadas tradiciones.

También Romero indicó (como ya advertimos) la desigual reacción de los señores ante los primeros concejos. En su argumentación interesa la parte que el esquema prefijado (más que el historiador) desdeñó porque, fiel al documento, percibió el ardor del conflicto en ciudades episcopales donde las tensiones sociales se transformaron en políticas[8]. Esa violencia, que afloraba cuando el poder se oponía a los requerimientos burgueses, fue la réplica mayoritaria de señores eclesiásticos, incluido el papa, y ello se habría debido tanto a la tradición autoritaria como a las posibilidades que ofrecía una burocracia bien organizada. Los señores laicos, en cambio, supieron ser más flexibles.

Desconfiemos de esta disquisición sobre distintas intensidades burocráticas, porque el realengo dispuso de su burocracia, pequeña según las pautas de un Estado moderno, pero significativa en la escala del feudalismo, y se inclinó por dar cauce a comunas o concejos. Los señores laicos, por su parte, mantuvieron, desde la época condal, una tradición autoritaria con tanto empeño como lo hizo cualquier jerarca de la Iglesia. En este aspecto la investigación realizada por Da Graca es más convincente, si bien no debemos descartar el cuadro de Romero. Retengamos, ante todo, lo que dijo sobre la diferente repercusión según el encuadre estamental, aclaración que constituye una determinación más rica y precisa que una supuesta e

---

[7] *Vid.* Anderson, *El Estado absolutista.*

[8] Romero, *La revolución burguesa,* pp. 348 y ss.

inexplicable diferencia en esto entre ciudad y campo, como planteó Robert Fossier[9]. En este aspecto, la explicación de Romero acerca de la actitud de los señores feudales ofrece otras determinaciones que son de interés (no debería extrañar que, en su obra, los matices se sucedan enriqueciéndola)[10]. Dijo al respecto que otorgar participación en el gobierno a un grupo de burgueses no importaba mayor riesgo político y ofrecía, por el contrario, ciertas garantías de sujeción y solidaridad. Eran iguales los móviles que tenían reyes y emperadores, porque ceder cierta jurisdicción de la ciudad comportaba la ayuda de un grupo social. Esta sagaz observación la complementó con otra que restringía el alcance del suceso, porque notó con acierto que, en la medida en que la monarquía se sintió fuerte, comenzó a recuperar parte de los poderes que había delegado. Esto último es confirmado por el intervencionismo en las urbes de los corregidores de España o los *potestates* que el emperador nombraba para Italia. Si con Da Graca cerramos la excursión por el panorama económico social, con Romero abrimos el análisis del poder político.

Veamos a quienes admitieron el cambio o tuvieron una negativa débil en algunos casos, errática en otros, y nunca ostentaron como sector una reacción tan marcada como atesoraron los eclesiásticos. En este grupo figuran, como ya se adelantó, los señores laicos, cuestión que se inscribe en una orientación general por la cual delegaban el control rutinario en las instituciones de base[11]. Pero esta respuesta solo nos introduce en un campo común de comportamiento, el de los laicos, que es, de por sí, insuficiente para ver matices. Al respecto, y yendo hacia un hilado más fino, se impone distinguir entre el principal de ellos, el monarca, y el resto. Es posible entonces que en esa indagación captemos a contraluz, aparte de las razones de la obstrucción al concejo de algunos eclesiásticos, una explicación sobre las muchas escalas de autonomía en un mosaico sin zonas homogéneas, como se ha determinado para Francia entre los siglos XI y XIII[12].

---

[9] Fossier, «Les communautés villageois», p. 36.

[10] Romero, *La revolución burguesa,* pp. 438 y ss.

[11] Un ejemplo temprano en *Fueros del reino de León,* n.º 3, año 1042, fuero dado por Fernando I al concejo de Frenar, tít. 12: «concilio isto debet congregare in uerruga pro suis foros et iunctas et iudicios et totos suos directos». *Id.,* n.º 18, fuero de Castrocalbón dado por la condesa María en el año 1152, tít. 1; en Palenzuela, *Colección de fueros municipales,* p. 275: «vicino veniat ad suum concilium».

[12] Fossier, «Les communautés villageoises», pp. 29-53.

La primera evidencia está en la Extremadura Histórica castellanoleonesa donde, ante la evolución endógena de la comunidad, el rey implementó su dominio y su mecanismo tributario actuando en congruencia con la situación dada. Cuando, en el siglo XIII, comenzó a percibir rentas de estas comunidades, simplemente había dejado que las cosas se desarrollaran por sí mismas, y el concejo que regía en la villa se reprodujo en las aldeas del término imitando sin tropiezos la forma originaria[13].

Pero no se trata solo de una evolución que condicionaba. El problema estuvo también en la escala del dominio político que implementar, algo que nos lleva a pensar en el modo feudal de producción en términos espaciales. Dicho de otra manera, los monarcas, con grandes extensiones al sur del Duero, debieron de alentar a las comunidades para apoyarse en ellas y, más precisamente, en sus oligarquías[14]. En el área septentrional, siguieron una política similar[15]. En la zona oriental, Jaca proporciona un ejemplo de autonomía relativamente amplia del realengo[16]. El soberano atendió las súplicas de sus vasallos y, en el fuero, combinó su autoridad con independencia local, estrategia que complementó renunciando al monopolio del molino. Los burgueses que estaban bajo el señorío de la Iglesia aprendieron de ejemplos como este que el realengo les daba mejores posibilidades para lograr cierta emancipación.

Cuando el señor operaba sobre la aldea o el burgo sin intervenir directamente, actuaba como una fuerza límite soslayando inmiscuirse en la cotidianidad, lo cual coincidió con el desarrollo de la renta dinero. Las funciones que antes había cumplido directamente, o por medio de sus oficiales (al igual que los condes), las abandonaba ahora a la comunidad. En esto subyacía el bajo alcance de sus escasos funcionarios en momentos en los que la necesidad de controles demandaba crecientes prácticas burocráticas.

Esta estrategia de la Corona hispánica a favor de las comunidades se repitió en Francia, aunque aquí la monarquía tuvo tácticas oscilantes. Ello fue debido a las condiciones del feudalismo que enmarcó el despegue de los Capetos, en este sentido, diferente de las condiciones que rodearon a los monarcas españoles que, duran-

---

[13] Astarita, «Estudio sobre el concejo medieval», pp. 355-413.

[14] Astarita, *Del feudalismo al capitalismo,* pp. 85 y ss.

[15] *Fuero de León.*

[16] Nelson, «The Foundation of Jaca», pp. 688-708.

te largos periodos, encontraron en la frontera territorios de apoyo no contaminados de feudalidad. Luis VI (1108-1137) y Luis VII (1137-1180) tuvieron una política ambivalente con respecto a las comunas y, a veces, las alentaron cuando quedaba vacante la sede del obispo o cuando la correlación de fuerzas los favorecía, aunque procuraron no enemistarse con los prelados[17]. En otras ocasiones las prohibieron y, en un principio, fueron reacios a permitirlas en las ciudades de realengo, y es así como, para París, nunca la admitieron a pesar de las concesiones que otorgaron. A la postre, la monarquía terminó confirmando e incluso ampliando prerrogativas urbanas a finales del siglo XII y comienzos del XIII, y ese apoyo determinó, o para decirlo aventando ideas de causación mecánica, otorgó las condiciones de posibilidad para el desarrollo del Estado feudal centralizado. El monarca cobró sus rentas y, como en otros lugares, esa fiscalidad de ningún modo significó un alivio para los pobladores, lo que muestra cuál era la índole de las cartas comunales[18]. En ocasiones, sobrevenían luchas interseñoriales en las que los reyes se veían envueltos. La insurrección señorial de 1173 en Aquitania debilitó la autoridad de Enrique II (1133-1189), que procuró obtener el apoyo de las ciudades para contrapesar a la aristocracia[19]. Por eso, en 1175, autorizó la comuna de La Rochelle, y ese mismo año o en los siguientes las de Saintes, Oleron y Poitiers. Una vez establecida esa línea de exenciones, los sucesores la consolidaban. En 1204 Felipe Augusto (gobernó entre 1180 y 1223) confirmó la comuna de Poitiers, le dio nuevas franquicias en 1214 y, en 1222, precisó sus derechos autorizando a los burgueses a elegir directamente su *maire* en lugar de que él propusiera tres candidatos. Un ejemplo de esa alianza entre monarquía y aristocracia urbana se ve en París, por la cual esta última garantizaba la fiscalidad y obtenía a cambio franquicias y acceso a decisiones administrativas[20].

---

[17] Baldwin, *The Government of Philip Augustus,* pp. 59 y ss.; Carolus-Barré, «Les origines de la commune», pp. 38 y ss.; Schneider, «Libertés, franchises», p. 21. Luis VII prohibió las comunas de Orleans y Poitiers; aceptó la de Reims en 1138, aunque cambió la decisión en 1140; aprobó la de Sens en 1146, y la suprimió en 1147 y, según las garantías que le dio a los obispos de Châlons-sur-Marne y de Auxerre de no tolerar las comunas, mostraba una intención de no oponerse a la Iglesia.

[18] Carolus-Barré, «Les origines de la commune», p. 75; «Carta comunal de Senlis», tít. 23.

[19] Favreau, «Une étape fondamentale», pp. 122 y ss.

[20] Bove, «Alliance ou défiance?», p. 136.

También se ve ese sostén en el plano político militar, lo cual se hacía evidente cuando el apoyo flaqueaba, como le sucedió al conde de Flandes en 1319. Este deseaba entonces marchar contra Lille, que estaba en manos de los partidarios del rey de Francia, y, para ello, debía apoyarse en Gante. Pero los burgueses de esta ciudad se negaron a la expedición alegando que tenían un pacto con el monarca francés[21]. Ese apoyo militar urbano que debía apuntalar el poder del conde flamenco era equivalente al que recibía en el plano fiscal por parte de las comunas[22].

La orientación que habían adoptado los monarcas franceses prosiguió. Felipe Augusto dio unas veintiocho cartas a comunas, algunas de ellas como confirmación de derechos que ya tenían, especialmente en la región del Vexin y en el nordeste. En líneas generales, las favoreció en sus disputas con los obispos (así lo hizo en 1188 en Tournai) y, a través del vínculo que establecía con los pobladores, extendía su influencia aunque, en ocasiones, cedió a la presión eclesiástica. Así, por ejemplo, accedió al reclamo de la abadía de Saint-Martin para que se suprimiese la comuna en Châteauneuf de Tours y no permitió que se la instalara en Orleans, además del caso de París ya mencionado. A veces podían darse contratiempos en esa unidad del rey con los burgueses por la actitud de estos últimos. Es lo que sucedió con la conocida oposición del preboste de los mercaderes de París, Étienne Marcel, al regente Carlos en la crisis política de 1356-1358. Pero esta fue una situación excepcional dada por la prisión de Juan II, y la gran burguesía tomó finalmente la iniciativa para la reconciliación separando de sus filas a los elementos más radicales[23].

La oposición burguesa al monarca fue más persistente en el sur de Francia. Allí no hubo, de entrada, un *bourgeois du roi* porque las capas superiores urbanas buscaron mayoritariamente el apoyo de la nobleza para oponerse al centralismo parisino, estableciendo una cierta semejanza con lo que hicieron las ciudades del norte de Italia que resistieron al Sacro Imperio y a la Iglesia[24]. En esa tónica, en Montpellier, los *proshomes* enriquecidos con el comercio fueron primero convocados por el señor para que participaran en los jui-

---

[21] *Segunda continuación de la Crónica de Guillermo de Nangis*, p. 18.
[22] *Ibid.*, p. 62.
[23] Bove, «Alliance ou défiance?», p. 152.
[24] Downing, «Medieval Origins», p. 217.

cios y para que dieran consejo, presencia que, al ser cada vez más estable, los llevó al gobierno convertidos en cónsules reemplazando al señor y, por consiguiente, la institución fue, por un lado, creada por el señor y, por otra parte, fue resultado del poderío que habían logrado los burgueses y que se reflejó en sus guildas[25]. Pero esto no fue todo, ya que esta ciudad revela que, en ocasiones, el ascenso pacífico al gobierno alternó con episodios violentos. Allí los burgueses se levantaron en 1141-1143 contra sus señores, los Guillem, a quienes expulsaron e impusieron a los cónsules, aunque luego los señores recuperaron sus posiciones, y el último episodio de transferencia del gobierno a los burgueses (aunque siguieron compartiendo poder con los señores) fue el alzamiento del año 1203 a partir del cual se modificaron algunos órganos de gobierno. Pero el Midi francés presenta rasgos que se verán en particular; por ahora, destaquemos que estas situaciones muestran que la alianza entre el rey y los ciudadanos no era indefectible.

En Inglaterra también las ciudades de realengo fueron las que gozaron de mayor independencia[26]. En términos globales, mientras que la oposición a su soberanía estuvo en las instituciones eclesiásticas, en ciudades bajo dominio laico como Boston y Leicester, hubo una política de asistencia entre los señores y los burgueses por la cual estos obtuvieron sus municipios[27].

A la indicada línea de conducta de los soberanos pareciera haberla contradicho Federico Barbarroja enfrentando a Milán. Pero Federico no se opuso a las ciudades lombardas porque su movimiento comunal tuviera un tono revolucionario ni porque gozaran de una independencia desconocida en Alemania, sino porque Milán y sus aliados eran vitales para su política y deseaba recobrar derechos que sus predecesores, por ausentarse, habían perdido[28]. Algo similar plantea la participación del emperador en Roma en 1143, donde su objetivo fue restituir la autoridad del pontífice. Por otro lado, es posible que el intervencionismo en Lombardía, en especial para nombrar a los cónsules, fuera motivado por la política imperialista de Milán. Por fuera de estas razones, los emperado-

---

[25] Lewis, «The Development of Town Government», p. 54.

[26] Britnell, «England: Towns, Trade», p. 48.

[27] Whittle y Rigby, «England: popular politics», p. 79.

[28] Reynolds, «Government and Community», p. 95; Cardini, *Barbarroja*, pp. 130 y ss.

res estimularon la autonomía de las ciudades para contraponer sus privilegios a los feudatarios laicos y eclesiásticos, maniobra que no evitó tensiones como las mencionadas o como las que padecieron Pavía y Bolonia[29].

En síntesis, y ahora hablando sobre Europa en general, la negativa de los gobernantes laicos a otorgar soberanía se debió a un interés estratégico por algunas ciudades, mientras que los prelados de la Iglesia tuvieron una actitud menos desprendida y desearon conservar su control de las ciudades[30].

En señoríos privados, también se admitieron ayuntamientos, como se ve en España[31]. La misma actitud se mostró para la Francia central donde, de 35 casos, en 20 las cartas de franquicia a las ciudades fueron otorgadas por señores laicos y, solo en una oportunidad, la dio un eclesiástico, que lo hizo a petición de los habitantes, y con trabas, porque fue necesario un árbitro y el acta fue propiamente una paz y no una carta señorial[32]. Antes de pasar a ejemplos de comunas apoyadas por los señores, es imprescindible aclarar que, en este comportamiento, se alineaban los señores más poderosos, ya que los medianos y pequeños se mantuvieron apegados al control directo de sus tierras.

Empecemos con la comuna de Auxerre, que se formó con el consentimiento del conde y en contra del obispo[33]. Desde que asumió su cargo en 1168, el conde Guy siguió la tradición de sus predecesores de hostilidad al obispo y alentó la formación de una comuna, actitud que acompañó con una disputa sobre los beneficios del viñedo. El conde pretendió derechos sobre las nuevas prensas y quiso imponer el diezmo a la venta de vino avanzando sobre estipendios de la Iglesia, lo que fue respondido con la excomunión. En esas circunstancias, solicitó al rey autorización para establecer la comuna. Pretendía contrarrestar el poder del obispo, que había

---

[29] Brezzi, «Le relazioni tra i Comuni italiani e l'Imperio», pp. 385-411.

[30] Reynolds, «Government and Community», pp. 96 y ss.

[31] Carlé, *Del concejo medieval,* pp. 271 y ss.; fueros dados por señores laicos en los que se otorgaba a sus habitantes el derecho a elegir autoridades: el de Fresnillo dado por el conde García en 1104, el de San Cebrián de 1125 por Gutierre Fernández y Toda Díaz, el de Covarrubias de 1148 por la infanta Sancha y el abad del monasterio de Covarrubias, el de Villavaruz de Rioseco de 1181 por Gutierre Díaz y su mujer Teresa.

[32] Charbonnier, «Les chartes urbaines», pp. 265-280.

[33] Thierry, «Sur la marche», p. 170; Fouque, *Recherches*, pp. 112 y ss.; Chardon, *Histoire de la ville,* pp. 153 y ss.

impedido la percepción de las citadas rentas, en la medida en que los burgueses estarían sometidos a las imposiciones que el príncipe, por instigación del conde, impondría[34]. Sobrevinieron apelaciones del obispo ante el rey, ataques condales a iglesias y monasterios de la región y la correspondiente excomunión del conde por los obispos de Nevers y de Autun en 1173. Tres años más tarde, moría el conde y el monarca aprobaba la comuna. En 1188, los habitantes de Auxerre consiguieron cartas de franquicia del conde Pierre Coutenay, que había accedido al título por casamiento con la hija de Guy. Esto implicó liberar a sus vasallos del derecho de la mano muerta, medida encaminada a mejorar la situación de la ciudad afectada por un incendio ocurrido ese mismo año en su parte más rica y poblada. Luego del regreso del conde de la cruzada, en 1193, por un tratado que firmó al año siguiente con los burgueses, se otorgaron nuevos derechos mediante el pago de cierta suma, tratado que pusieron bajo la protección del rey, a quien abonaron 1.000 libras, moneda de París. Otros pactos de similar alcance fueron establecidos en años sucesivos (alguno con otras fuerzas señoriales). En 1215 se autorizaba a la comunidad a elegir a 12 burgueses y, entre ellos, a escoger a un preboste y tres agentes para gobernar los asuntos municipales, culminando así un nuevo alineamiento cuyos parámetros habían sido fijados en la escritura de 1193. En esta no se establecía un cambio de las relaciones sociales de producción sino solo de su forma, lo que era acompañado por la plena estabilidad de la tenencia, desde el momento en que la corvea se transformaba en renta dinero, se fijaban tributos, se reconocía el derecho de herencia de quienes tenían el estatuto de ingenuos, se eximía de la obligación de seguir al señor en la hueste más allá del condado y, en todo caso, el límite de la marcha estaba en la posibilidad de regreso en la noche siguiente, y otras medidas del mismo tenor. Se organizaban, pues, relaciones que se correspondían con lo que se ha llamado el feudalismo maduro, que implicaba suprimir el servicio personal y consolidar la pequeña posesión doméstica sobre la que se imponía renta dinero principalmente y, de manera secundaria, renta en especie. Esto, tanto como los pagos monetarios por rescate de distintas formas de servidumbre, expresaba una mercantilización a la que se ajustaban las formas de dominio de determinados señores.

---

[34] Chardon, *Histoire de la ville,* p. 155.

Una análoga dicotomía entre poder secular y religioso con respecto a la organización comunal se dio en los núcleos de Chaumont y Le Bourg, que formarían, a partir de 1638, la ciudad de Châtillon-sur-Seine[35]. El primero de los sitios era propiedad del duque de Borgoña y el segundo era compartido por este y el obispo de Langres. El duque, sin tener en cuenta los compromisos, otorgó a los dos burgos una carta de comuna en 1208, ante lo cual el obispo respondió excomulgándolo. Esto llevó a que el duque retrocediera, aunque los habitantes de Châtillon obtuvieron franquicias. Recién en 1423, los de Le Bourg lograron una carta, aunque con escasas concesiones.

Otro caso se dio en Narbona[36]. En el periodo de crecimiento económico que se abrió en el siglo XI, el estrato superior de los narbonenses tomó conciencia de sus intereses, objetivamente próximos a titulares del poder (el arzobispo y el vizconde). Esto llevó a que la organización consular se pusiera en marcha sin violencia gracias a un consenso entre los señores (que establecieron un *modus vivendi* equilibrado entre ellos) y el patriciado (compuesto por comerciantes, artesanos y juristas).

La cuestión consiste ahora en preguntarnos acerca de las causas que impulsaron a que los señores laicos aceptaran la organización municipal.

Una motivación pudo estar en la necesidad de que se organizaran burocráticamente, y los titulares de muchos dominios antepusieron personas del pueblo a sus agentes[37]. Es probable que, en esa opción, se haya intercalado el deseo de extirpar la incorregible inclinación de los administradores por apropiarse de rentas y derechos, dificultad que llevó a que, en Namur, las tierras del conde fueran las primeras que se arrendaron[38]. Por el contrario, delegar el

---

[35] Fouque, *Recherhes historiques,* pp. 74 y ss.

[36] Caille, «Le consulat de Narbonne», pp. 243-263.

[37] *Fueros locales de Zamora,* n.º 8, tít. 2. Alfonso VII establecía, en 1143, que las villas de Cubo y Cubeto estuvieran bajo el señorío del monasterio de Santa María de Valparaíso. Dispuso que tuvieran dos alcades para que entendieran en delitos y explícita que «habeant scriptorem qui scribat causas».

[38] Por ejemplo, el ya citado caso del año 1021 en *Documentos de Santa María de Otero de las Dueñas,* n.º 136: «abuit eo Frenando mandationes adcomendatas de uobis Petru Flainizi [...] de ipsos iudicatos menos ad uobis Petru Flainizi boues et uacas et ariento et lencius, in pretio de CCCtos solidos»; Witt, «The Landlord and the Economic Revival», pp. 971 y ss.

cobro en las comunidades, donde el no pago de un dependiente aumentaba la carga de todos, daría una vigilancia más afinada a cargo de los miembros superiores de la comunidad. Si bien con este mecanismo el desfalco no desaparecía, y hay indicios de que la administración siguió suministrando recursos ilegales al cobrador de la aldea, es de suponer que la vigilancia mutua reducía el engaño.

También influyeron urgencias militares porque, en ocasiones, los señores delegaron poder en las ciudades para que organizaran la defensa, como sucedió en dos localidades que estaban bajo el mando del duque de Borgoña[39]. Asimismo pudieron favorecer circunstancias como las del sur del Duero, donde el realengo debió de controlar territorios extensos, política en la que participó la nobleza[40]. También, en el área norte del Duero, hubo señores con posesiones de muchos kilómetros cuadrados y que, encima, eran dispersas, más allá de los esfuerzos que realizaron por concentrar su patrimonio[41]. Aquí se añadía un entramado de jurisdicciones denso, y no fue inusual que un mismo campesino tuviera tierras de más de un señor[42]; para resolver las demarcaciones o vigilar la movilidad de los tributarios, se requerían concejos en cada localidad. Este factor referido a la escala del control se confirma en el hecho de que, en los pequeños dominios ingleses del siglo XIV, el señor estuvo más comprometido personalmente que en los grandes en la administración de su explotación[43]. Esta situación se dio también en otras áreas donde los terratenientes medianos mantuvieron entre los años 1000 y 1250 una intervención directa sobre sus explotaciones[44]. Por su parte, quienes pertenecían al último escalón de la nobleza acentuarían su localismo, como hicieron los infanzones de España que permanecieron en sus *hereditatelias* (pequeñas posesiones) negándose a cumplir con la expedición militar[45]. Esa per-

---

39 Charbonnier, «Les chartes urbaines», p. 271.

40 Monsalvo Antón, «Las dos escalas de la señorialización», pp. 275-333.

41 Barton, *The Aristocracy in Twelfth-Century,* pp. 68 y ss. y 300 y ss., sobre los dominios del conde Suero Vermúdez; pp. 79 y ss., los de Pelayo Froila; p. 111, los del conde Ponce de Cabrera.

42 Vaca Lorenzo, «La estructura socioeconómica», pp. 243-245.

43 Britnell, «Minor Landlords in England», pp. 7 y ss.

44 Witt, «The Landlord and the Economic Revival», pp. 971 y ss.

45 *Documento de los infanzones de Espeja,* entre los años 1029 y 1035; también *Documentos de Sobrado de los Monjes,* n.º 6, año 966; *Colección de fueros municipales,* pp. 37-38.

manencia en el lugar era una cualidad sociológica del sector[46]. Una situación ilustrativa se observa en Alemania: en ciudades pequeñas bajo la titularidad de señores feudales *(Herrenstädte)*, la autonomía no fue lograda antes del siglo XIII, mientras que a las ciudades imperiales *(Reichsstädte)* se les concedió una muy alta independencia[47]. Otro caso de control directo estuvo en la concentración del hábitat en torno a *castra* feudales.

Otra circunstancia que contribuyó fue un reacomodo del dispendio porque, en la medida en que el señor y sus hombres (sayones, merinos, jueces) delegaran la vigilancia del campesino en el concejo, anulaban el gasto de traslado para supervisar territorios, gasto considerable que había originado rentas específicas[48]. En una investigación luminosa sobre el gobierno de Piedrahíta y su término en el siglo XV (Castilla), Laura Da Graca mostró que la gestión (control de rentas, de comunales, etc.) era muy costosa y demandaba tiempo, no solo por las distancias que había que recorrer entre aldeas y campos (debe recordarse el carácter extensivo de la producción), sino también por las inclemencias del tiempo (por ejemplo, un funcionario solía quedar inmovilizado por la nieve en su recorrido)[49]. La concentración del hábitat que los señores aplicaron en determinados lugares debió de reducir ese gasto, pero, como muestra el citado análisis sobre Piedrahíta, a finales del Medioevo persistían muchas posesiones extensas y difíciles de guardar.

Esa delegación de las tareas de control por parte de la nobleza favoreció la reorientación de su expendio para satisfacer necesidades de estatus, cuestión que, a su vez, se ligaba a que el sector se asentaba socialmente. Ese asentamiento requería de una movilidad constante que respondía al modelo que daba el monarca («ubi rex, ibi regnum»). El señor se desplazaba para hacer pactos y homenajes; ir a las cortes, a las bodas que nadie que se preciara podía faltar, a ceremonias con entidad política (como cuando se hacía un nuevo

---

[46] Bloch, *La sociedad feudal*, I, p. 174 y ss.; Duby, «Los orígenes de la caballería», pp. 209-228; *id.*, *La Société*, p. 198; Flori, *L'idéologie du glaive*, pp. 28 y 112 y ss.; Bournazel, «La royauté féodale», p. 398; Bonnassie, *La Catalogne*, pp. 430 y ss.; Innes, *State and Society*, pp. 149 y ss.

[47] Monsalvo Antón, *Las ciudades*, pp. 181 y ss.; Mitterauer, *¿Por qué Europa?*, p. 185; Brooke, *Europa*, p. 189. Ejemplo, *Documentos de Federico I*, n.º 104, año 1155.

[48] Salrach, «Orígens i transformacions», p. 40; Charbonnier, «Les chartes», p. 271; Duby, *La Société*, p. 84.

[49] Da Graca, «Concejos rurales y aspectos de gestión», pp. 195-230.

caballero) o a guerras en los más diversos frentes (incluso en tierras lejanas) y, aun cuando permanecía en su territorio, se trasladaba entre sus posesiones[50]. Esa persona itinerante promovió incluso que, en los siglos XI y XII, se creara el tenente de fortalezas con la obligación de darle albergue[51]. Ante este cuadro, los concejos liberaban a los nobles de la inspección cotidiana de sus tierras y podían resucitar el comportamiento de príncipes y guerreros germanos, que aborrecían tanto el trabajo como la inacción que los apartaba de su *métier* específico, la guerra, la asamblea o la administración de justicia recorriendo el territorio[52].

Esa reorientación de la nobleza coincidió con la disminución de la explotación directa de los dominios laicos (junto al fraccionamiento de reservas), y es posible que el aumento de los arrendamientos, que se dio después del año 1200, y en los que participaron los monjes, haya estado impulsado por esa nueva tendencia. Dedicarse a las tareas del estamento no presuponía que el titular de un dominio se desentendiera de la marcha productiva ni tampoco puede ser asimilado a un personaje absentista como a veces se ha dicho[53]. En verdad, no hubiera podido despreocuparse de la producción porque el tren de vida era costoso, y los señores procuraron corregir cualquier baja de ingresos agregando nuevas rentas, estrategia que estaba en concordancia con el crecimiento de la economía. Se nota esto desde el siglo XII en administradores preocupados por registrar recursos (hombres, tierras, instrumentos de trabajo), prescribir faenas y controlar gastos[54]. Con abstracción de casos particulares, como el de algún conde que trató al concejo como un

---

[50] Utrilla, «De la aristocracia», p. 447; Barton, *The Aristocracy,* p. 65; Carpenter, «England: The Nobility», p. 268.

[51] Ganshof, *El feudalismo,* pp. 124 y ss.

[52] Tácito, *Germania,* cap. 14: cuando una comunidad está largo tiempo sin guerra, muchos jóvenes nobles marchan a otras en las que hay guerra porque odian el descanso y, cuanto mayor es el peligro, se vuelven más lúcidos («Si civitas, in qua orti sunt, longa pace et otio torpeat, plerique nobilium adulescentium petunt ultro eas nationes, quae tum bellum aliquod gerunt quia et ingrata genti quies et facilius ancipitia clarescunt magnumque comitatum non nisi vi belloque tueare»). *Id.,* caps. 11 y 12. Allí se expresa que «iura per pagos vicosque reddunt» y, en las asambleas, el rey o el príncipe argumentaba, teniendo más autoridad de persuadir que poder de mandar («auctoritate suadendi magis quam iubendi potestate»). Compárese con *Documentos de Federico I,* n.º 61, año 1153, sobre el servicio del vasallo feudal «tam in militia quam in curia».

[53] Bloch, «De la grande exploitation», p. 672.

[54] Bisson, *The Crisis of the Twelfth Century,* pp. 336 y ss.

ejecutante de órdenes[55], la propensión usual fue lograr esto otorgándole facultades al gobierno local.

En todos los casos que se vieron, las concesiones que los aristócratas de diversas ubicaciones otorgaban a las comunas respondían a requisitos del funcionamiento. En ese marco, los poderosos evaluaban sobre la conveniencia de dar o no franquicias a sus vasallos que, si disponían de una buena cantidad de dinero, podían comprarle a los señores sus libertades. Es lo que hicieron los ricos burgueses de Cluny, Mâcon, Tournus y Belleville entre los años 1160 y 1250[56].

Una cuestión estructural

Se sabe que la monarquía carolingia, al igual que la Iglesia, combatió toda alineación horizontal (guildas, pactos y parentelas aristocráticas), con el objeto de verticalizar la sociedad[57]. En la distancia, esa reacción posiblemente deba apreciarse como una eventualidad anecdótica porque los monarcas terminaron aceptando esas organizaciones, y la verticalidad terminó haciéndose de una forma muy distinta al primer ensayo, ya que hubo una proliferación de instancias: alianzas y vasallajes de nobles, concejos rurales y urbanos, gremios, hermandades monásticas y cabildos catedralicios, etcétera.

Estas instituciones ordenaban la actividad con una autonomía relativamente alta y, por consiguiente, estaban provistas, en distinto grado, de derechos subjetivos que se defendían celosamente. En la medida en que se fortalecía el realengo, algunas pasaron a ser parte de sus mecanismos de funcionamiento y, a pesar de prosperar el vértice burocrático, ese Estado, con atributos que lo negaban y que lo afirmaban, nunca dejó de ser una entidad esencialmente diseminada. Su tono le era otorgado por esas entidades de base. Separadas formalmente de la Administración central, pero siendo parte de ese Estado, permanecían en una independencia restringida que expresaba la superposición de corporaciones. El concepto lo enunció Jacques Verger refiriéndose a esa corporación especial que fue la de profesores o estudiantes: «en accédant a l'autonomie, l'université

---

[55] Cfr. Diago Hernando, *Estructuras de poder*, p. 118.

[56] Duby, *La société*, pp. 392 y ss.

[57] Morsel, *La aristocracia medieval*, pp. 67 y ss.

elle-meme, notons-le, est devenue lieu de pouvoir»[58]. Esto ayuda a comprender que el patriciado se jugaba en su lucha la porción de poder que le correspondía en una totalidad fraccionada.

Ahora bien, sabemos que esa ordenación desde abajo que impulsaron distintos actores no siempre fue correspondida. Pero, desde una perspectiva más amplia, puede formularse una nueva síntesis del problema institucional del área medular del feudalismo ya que, en la periferia, hubo una dinámica propia con sus peculiaridades.

En los documentos de Santa María de Otero de las Dueñas, los condes se nos presentan actuando a través de asambleas judiciales[59]. Como otras reuniones europeas, en ellas se decidían asuntos judiciales, tareas de gobierno y se desarrollaba la sociabilidad[60]. A través de esas asambleas, adquirió preponderancia el jefe del territorio instaurando el modo de producción, y allí legitimaba su acción ante el conjunto, se exponían sanciones que regulaban conductas y se daba publicidad a los actos de gobierno haciéndolos reconocibles para el conjunto. También allí se conservaban rituales y ordenamientos, con lo cual esas cortes se transformaban en instrumentos políticos. O, dicho con mayor laconismo, en esas asambleas se construía política señorial a través de la justicia. Esto aclara que el señor tuviera, en esos parlamentos, un lugar absorbente pero que no los suprimiera absorbiéndolos y, en esa permanencia, estuvo la base para la construcción de la comunidad del año 1100. La evolución total puede representarse como un ciclo, en cuya primera fase el señor tomó solo una distancia aparente de esas asambleas, como un superior que, con su presencia, estructuraba el sistema, y, en una segunda fase, cuando ese sistema había adquirido su marcha, se separaba de esa base social y económica. Este desarrollo nos plantea una pregunta que muchas veces se hicieron los medievalistas, que se refiere a si esas formas de la sociedad civil limitaban el poder monárquico y regional o si eran un instrumento de este para desenvolverse. La respuesta incluye las dos opciones en una afirmación contradictoria que atesora los contrasentidos de la situación porque, a la par que sustentaba el poder superior, lo restringía.

Cabe aclarar que, si bien los señores laicos en general alentaron la formación de comunas urbanas y de comunidades campesinas,

---

[58] Verger, «Université et pouvoir», p. 40.

[59] *Documentos de Santa María de Otero de las Dueñas.*

[60] Davies, «Local Participation», pp. 48 y ss.

esa estrategia no fue unívoca, ya que se implementaba en la medida en que, en los lugares de residencia, hubiera fuerzas sociales con suficiente capacidad para organizarse. La comparación revela, como mostró Da Graca, que, mientras que los concejos de realengo gozaban de mucha autonomía, en consonancia con la fortaleza de sus aristocracias municipales, órganos que a su vez contaban con la participación de procuradores pecheros, en los señoríos de behetrías casi no existía gobierno concejil y, donde existía, disfrutaba de un grado menor de independencia[61]. Esto se relacionaba con el exiguo peso que, en comparación con el realengo, tuvo la riqueza entre esos pobladores y asimismo se relacionaba con la pluralidad de señores en las behetrías.

El rechazo de los eclesiásticos

El rechazo de la Iglesia a las comunas se destaca en este panorama, y España ilustra que fue una actitud selectiva. Si bien en algunos lugares de realengo los pobladores no pudieron elegir a sus funcionarios, como muestran los fueros de finales del siglo XI de Palenzuela, Nájera, Miranda y Logroño, han sido los concejos urbanos eclesiásticos los menos favorecidos por esa franquicia[62]. Entre ellos estaban quienes se sublevaron. Sobre esto seguimos considerando la situación del feudalismo central que, en la península Ibérica, se situaba en la porción septentrional. Cabe aclarar que, en la zona sur del Duero de Reconquista activa posterior al año 1000, los concejos tuvieron una importancia muy temprana vinculada con la actividad militar y con la caballería, como muestran crónicas del siglo XII y el fuero de Sepúlveda del año 1076, mientras que la Iglesia logró influencia en época más tardía y, de hecho, en la citada fecha, su peso era muy relativo o casi nulo[63].

El ejemplo de concejos que lograban sus gobiernos no les debió de ser indiferente a los burgueses de Sahagún y, seguramente, los alentó a luchar para pasar al realengo. Con ese estímulo, ayudado

---

[61] Da Graca, *Poder político y dinámica feudal.*

[62] Carlé, *Del concejo medieval,* pp. 267 y ss.

[63] *Fuero latino de Sepúlveda,* tít. 16, no prohíbe la separación matrimonial, norma inconcebible para la Iglesia: «Si aliquamulier laxauerit uirum suum, CCC solidos pectet. Et si uir laxauerit uxorem suam, uno arienzo deuitet»; también *Crónica de Ávila* y *Crónica de Alfonso VII.*

por las necesidades económicas y sociales tanto como por la obstinación de los monjes, el concejo surgía contaminado por tensiones, imbuido por luchas repetidas y, en esto, tenía una similitud con otras organizaciones que aparecieron en ese tipo de contexto, como la hermandad valenciana que se organizó en la rebelión de 1519-1523.

Esa persistencia y las correlaciones de fuerza en la lucha forzaron a los monjes de Sahagún a admitir el concejo a mediados del siglo XII. Lo hicieron a regañadientes y, en la primera mitad de la centuria siguiente, en una muestra de intervencionismo, el abad no solo nombraba a los oficiales del municipio, sino que también fiscalizaba los acuerdos[64]. Según el fuero de 1255, el censo del suelo y del horno se pagaban regularmente, el primero en la fiesta de Santa María de agosto y el segundo para Pascua, y el concejo participaba en la recaudación del dinero para los muros y para «todos los pechos e los pedidos que se acaecieren hy de fazer». Esas funciones, adaptadas a los requerimientos del señor, se complementaban con un pesado registro institucional. El deseo de frenar desarrollos independientes era innegable: el abad elegía a tres hombres buenos de la villa y otros tres eran nombrados por el concejo, encargados de recaudar y verificar las rentas, debiendo ofrecerle al señor un balance de lo actuado tres veces por año. Esos hombres buenos se encargaban de fijar lo que cada segmento debía abonar[65].

En Santiago de Compostela, se mezclaban circunstancias análogas a las de Sahagún: por un lado una lenta reacción del señor ante las imposiciones de la sociedad urbana; por otro, la utilización de los logros populares para encauzar una vigilancia microsocial. Como en Sahagún, donde los agentes del cenobio cubrían distintas funciones, el poder compostelano estaba en manos eclesiásticas; el obispo nombraba a un administrador *(villicus, vicarius civitatis, rector civitatis),* a quien rodeaban un juez superior y cuatro jueces inferiores, de los cuales dos, por lo menos, eran clérigos elegidos

---

[64] *Documentos de Sahagún,* n.º 1687, años 1238-1239: acuerdos del concejo sobre cuestiones cotidianas, en los que se requería el consentimiento del abad. También *Fueros del reino de León,* n.º 38, de San Miguel de Escalada de 1173 (reprodujo el de Sahagún), tít. 4: «Marinum ponere et sagionem in uilla per manum abbatissa et concilii».

[65] *Documentos de Sahagún,* n.º 1752, fuero de 1255: «E si alguno en el poner del pecho o de pedido o de otra sacada se agrauiare e se querellare al abbad que le ponen en mas que deuen, el abbad tengalo a derecho».

por él, lo mismo que el concejo, concitando todo esto el antagonismo de los burgueses que, en la insurrección, impusieron a sus representantes[66]. Esos funcionarios de la Iglesia se inscribían en una constante de las organizaciones eclesiásticas que solían tener servidores directos[67]. Por ejemplo, el obispo de Tuy obtuvo de Alfonso VII, en 1142, el derecho de nombrar a los jueces de la ciudad[68]. A pesar de las batallas urbanas de mediados del siglo XII, la influencia del obispo de Lugo siguió proyectándose sobre su ciudad, y nombraba a los alcaldes todavía en 1295[69]. En Sigüenza y Palencia, los obispos les negaban autonomía a sus habitantes. En 1217, el de León nombraba al merino de Abelgas[70]. Hacia finales del siglo XIII, el de Zamora designaba a los jueces para que «feziessen la iusticia temporal»[71]. A mediados de esa centuria, participaba el clero en el gobierno urbano (con jueces nombrados por el obispo) y, si bien ulteriormente se los marginó, el cabildo eclesiástico sería un punto clave del poder zamorano[72]. En Santa María de Valparaíso, a mediados del siglo XII, los alcaldes eran puestos por los monjes[73]. Hacia finales del siglo XIII, el obispo de Segovia, que tenía bajo su potestad al concejo de Mojados, se adjudicaba el derecho de designar a todos los funcionarios concejiles, los cuales debían permanecer en el cargo el lapso que el señor estableciera[74]. En otros lugares de España o de Europa, se repetía el mismo principio[75]. Incluso en Inglaterra. Allí las ciudades amparadas por la Corona conocieron un débil dominio eclesiástico, pero, aun así, la Iglesia desafió a los

---

[66] Cuando Sanchianes, caballero aragonés delegado por el rey, tomó el señorío, incluyó bajo su autoridad a todos los agentes del convento. *Vid. Crónicas de Sahagún,* cap. 27. Sobre Santiago, además de las referencias en la *Historia Compostelana, vid.* Salvador Martínez, *La rebelión de los burgos,* p. 133.

[67] *Documentos de Sahagún,* n.º 1808, año 1272, monasterio de Santovenia.

[68] *Documentos de la iglesia de Tuy,* n.º 10: «Do etiam vobis potestatem ponendi Judices».

[69] *Documentos de la iglesia de Lugo,* n.º 25, año 1202: «si vobis placuerit Alcalles nobis ponere, ponatis».

[70] *Fueros del reino de León,* n.º 67, fuero de Abelgas del año 1217, tít. 1.

[71] *Tumbo blanco de Zamora,* n.º 48, año 1275.

[72] Ladero Quesada, «Aproximación al proceso», pp. 256 y ss.

[73] *Fueros locales de Zamora*, n.º 8, año 1143, tít. 2.

[74] *Documentos de la catedral de Segovia,* n.º 362.

[75] *Registro de documentos administrativos,* n.º 108; Sánchez Albornoz, «La potestad real», p. 1296; Martín Viso, «La comunidad y el monasterio», pp. 137-154; García Turza, «Las aldeas de la Rioja», p. 239; Colombo, «El señor, la elite aldeana», pp. 166-198; Capelli, «Gli Statuti del comune di Arezzo», p. 393.

gobiernos urbanos hasta principios del siglo XVI[76]. En los lugares en que ese dominio se concretó, surgieron conflictos, aunque esto tuvo fluctuaciones: por ejemplo, mientras que en Durham las relaciones entre los vecinos y sus señores eclesiásticos fueron de pacífica convivencia, y en Westminster se les dejó a los burgueses el manejo de sus asuntos a cambio de reconocer la autoridad del abad[77], en St Albans los eclesiásticos resistieron la autonomía municipal.

En esta dinámica influyeron situaciones específicas. Por ejemplo, en Vich, el ascendiente del prelado sobre su burgo se relacionaba con la no intervención de los condes de Barcelona o de los reyes en el condado de Ausona, donde estaba ese centro urbano[78]. Dos ciudades de la región de Auvernia que estaban hacia el año 1300 bajo señorío eclesiástico, Clermont y Brioude, no tenían ni estatutos ni institución propia, aunque la primera de las mencionadas había recibido, a finales del siglo XII, unos privilegios muy restringidos de su señor[79]. También la Normandía nos brinda un ejemplo de fuerte dominio religioso sobre la ciudad, ya que el movimiento comunal fue muy débil en concomitancia con la debilidad económica de las ciudades[80]. En Bayeux y Caen, hubo comunas a finales del siglo XII y luego decayeron: la de Bayeux no existía después de 1204 y la de Caen permaneció en letargo hasta ser reanimada a mediados del siglo XIV. Recién en esta centuria, y por las urgencias de la guerra, las ciudades episcopales de la Normandía oriental (Lisieux y Évreux), siguiendo el ejemplo de Ruan, se dieron sus instituciones. Al contrario, las de Normandía occidental (Avranches, Coutances, Bayeux y Sées) permanecieron ajenas al movimiento. Las causas de estas desemejanzas eran, en parte, económicas. En algunos momentos, obraron circunstancias de coyuntura para que la autoridad decidiera su respuesta[81].

El repaso nos deja ante la evidencia de que la jerarquía eclesiástica se opuso, siempre que le fue posible, a la organización de los burgueses en centros de cierta importancia, enunciando ese rechazo con una fórmula tan tajante como la que pronunció Guiberto de

---

[76] Atreed, «Urban Identity», pp. 571-592.

[77] Whittle y Rigby, «England: popular politics», p. 79.

[78] Freedman, «An Unsuccessful Attempt», pp. 479-491.

[79] Charbonnier, «Les chartes urbaines», pp. 268.

[80] Neveu, «Le problème des communes», pp. 217-234.

[81] Por ejemplo, Federico II Hohenstaufen, atemorizado por la importancia que adquirían las comunas, apoyó a los obispos.

Nogent sobre la comuna: «novum ac pessimum nomen»[82]. No obstante ese repudio categórico, debe tenerse en cuenta que el maximalismo de los burgueses era, en general, muy limitado en tanto no rechazaban ubicarse en la jerarquía instituida. Solo en lugares con un sistema urbano mercantil sólido como hubo en parte de Italia, y en las condiciones del conflicto entre papado e imperio, el patriciado reconocería a regañadientes una potestad superior. Este es uno de los pocos casos que se aproxima a la representación de los historiadores clásicos aunque, de inmediato, debe decirse que esas formas reprodujeron la feudalidad en señoríos de las oligarquías urbanas, como fue la *signoria dei* Visconti en Milán desde principios del siglo XIV, sucedidos por los Sforza en la segunda mitad del XV. Teniendo en cuenta esto, la única salida del sistema hacia el antisistema del movimiento comunal estuvo en posibilidades contenidas en el despliegue del conflicto, dinámica que retendrá más adelante nuestra atención.

EXPLICACIONES

Sobre esa posición de la Iglesia, una cuestión preliminar estuvo dada por la ideología pontificia, cuyos fundamentos eran, en parte, evangélicos[83] y, en parte, resultado de elaboraciones posteriores, como el llamado agustinismo político que atribuía al papa la *plenitudo potestatis* y que incluía el mando del obispo en la totalidad de su diócesis. Pero esta cuestión de la teología política, si bien debió de influir, no resuelve el problema, ya que el concepto de poder absoluto no inhibe su ejercicio a través de representantes.

Sobre esto Susan Reynolds razonó que la jerarquía eclesiástica no delegaba poder porque recibía de las ciudades una parte muy importante de sus ingresos y, por eso, aspiraba a mantener un control muy estricto[84]. Algo similar expuso Gautier-Dalché[85]. El argumento se debilita comparando, porque también los monarcas o los

---

[82] Guiberto de Nogent, *Autobiografía,* III, 8.

[83] Mateo 16, 18-19: «Y yo también te digo que tú eres Pedro, y sobre esta roca edificaré mi iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Y a ti te daré las llaves del reino de los cielos; y todo lo que atares en la tierra será atado en el cielo; y todo lo que desatares en la tierra será desatado en el cielo».

[84] Reynolds, «Government and Community», p. 96.

[85] Gautier-Dalché, *Historia urbana*, p. 346.

señores laicos obtenían ingresos de las villas, y no por eso renunciaron a delegar poder. Jens Schneider, por su parte, argumentó que los obispos consideraban los juramentos de las corporaciones vecinales como un acto religioso clandestino; por lo tanto, profano e inaceptable[86]. Es indudable que hubo un trasfondo ideológico, pero no alcanza para explicar una intolerancia que la Iglesia no mostró con el vasallaje laico o con los gremios, instituciones mundanas que escapaban a su control. Otra posibilidad es pensar que el intervencionismo eclesiástico sobre la ciudad estuvo ligado a prácticas antiguas, mientras que hubo una posterior liberalización que benefició a los asentamientos más recientes. La sugerencia puede inspirarse en Gérard Sivéry que, basándose en el nordeste de Francia y en Bélgica, postuló que las aldeas carolingias pasaron en la época subsiguiente a estar bajo un control muy estricto de los señores, mientras que las aldeas nuevas eran autogobernadas[87]. Sin desconocer la importancia de esta afirmación, esa sujeción altomedieval no se constata para el norte de España en los siglos IX y X, donde había aldeas libres con capacidad para negociar con la autoridad[88]. No obstante, debe retenerse de esta proposición que la oposición de la Iglesia a las comunas se dio en ciudades del primer feudalismo y, por lo tanto, el uso y costumbre debió de tener su papel en esa actitud.

Con estas explicaciones llegamos a Pirenne. Advirtió que los condes de Flandes, Hainaut y Holanda, así como los duques de Brabante, no poseían residencia fija y, al igual que toda la aristocracia, se desplazaban por sus territorios[89]. Por consiguiente, no tenían contacto permanente con sus poblaciones, permitiendo que las organizaciones ciudadanas se desarrollaran sin adversidades. Lo opuesto fue lo que ocurrió con los obispos, que tenían residencia en sus sedes y estaban obligados a relacionarse diariamente con sus habitantes. Como observantes de la teoría del doble gobierno espiritual y temporal, no delegaban en los comerciantes el gobierno de la ciudad para que los sometieran a un régimen autoritario o que, por lo menos, lo intentaran. Esta explicación merece un examen partiendo de hechos.

---

[86] Schneider, «Libertés, franchises», p. 22.

[87] Sivéry, *Terroirs et communautés.*

[88] Sánchez Albornoz, *El régimen de la tierra.*

[89] Pirenne, *La democracia urbana,* pp. 91 y ss.; la cita es de p. 93; también, p. 113.

Después de una de las protestas de Sahagún, el abad discrepó con el rey, que pretendía ajusticiar a los culpables. Cuando el monarca, a petición del abad, lo facultó para castigarlos, este eligió una multa que no solo contribuía a su erario, sino que también preservaba a los «mejores de la villa». Si esto es de por sí significativo, no tiene menor interés la súplica al rey, porque su angustiada miscelánea de palabras y gestos tradujo el concepto de que una represión racionalmente sofrenada era una necesidad de gobierno[90]. El prelado no estaba dispuesto a conceder un organismo a sus vasallos más ricos, pero los necesitaba para constituir su dominio. Un caso que proviene del otro extremo europeo, de Copenhague a mediados del siglo XIII, revela esta necesidad: el obispo llegaba a un acuerdo con los *cives* por el cual se establecía la obligación de ayuda mutua si alguien era agredido dentro del recinto urbano[91]. Esto nos traslada a que no se podía gobernar sin apoyo social aun cuando se negara el concejo, y esa negación obedecía a otras causas. Una de ellas pudo estar ligada a la explotación.

En la Alta Edad Media, los señores fijaban los gravámenes de los campesinos en cada oportunidad, práctica de la que participó el monasterio de Sahagún[92]. En esas condiciones en que el monto del sobretrabajo no se había precisado y, en consecuencia, no se estabilizaba como magnitud, el señor tenía la posibilidad de incrementar la explotación y/o el número de dependientes obligados a trabajar, variable que manipulaba (si las relaciones de fuerza se lo permitían) en consonancia con las necesidades que debía cubrir. Graduar este factor era una de las incumbencias que tenían los *iudices* de época carolingia, encargados de calcular, en cada oportunidad en que se hacía la corvea, si era necesario aumentar el número de brazos o si debían agregarse jornadas[93]. En los dominios hispánicos, y en los de otras partes, se aplicaba el mismo criterio. Como revela la documentación de Santa María de las Dueñas de alrededor del año 1000, esa facultad de exigir servicios o rentas

---

[90] *Crónicas de Sahagún,* «Segunda Crónica»; el rey mandó que a los principales «les sacasen los ojos o que los enforcasen; pero el abbad, fincadas las rrodillas e con lagrimas, rrogaua al rrei».

[91] *Documentos de ciudades escandinavas,* n.º 27, año 1254, títs. 7 y 8.

[92] Astarita, «Prácticas del conde», pp. 25-52; *Documentos de Sahagún,* n.º 97, año 945 (Mínguez Fernández lo consideró falso); n.º 255, año 970; n.º 265, año 972; n.º 286, año 977; n.º 416, año 1025, n.º 430, año 1032.

[93] *Capitulares francos*, pp. 82-91, «Capitulare de villis», tít. 7.

según la apetencia del mandamás se vinculaba con su constante intervención, auxiliado por sus agentes, en los vecindarios. Esa relación directa se daba con un individuo (se muestra en sanciones judiciales) o con un grupo familiar por mediación de un cabecilla (el padre o el primogénito) encargado de la conducción de la unidad de producción dada *ad regendum*[94]. Ese jefe tenía incluso una connotación bastante más amplia que la distribución de tareas productivas porque, cuando los vasallos reaccionaban contra algún gravamen, contribuía a que se retomara la normalidad. La posterior organización de concejos con fueros determinando obligaciones puso un límite a la arbitrariedad del poder y, por lo tanto, hubo un cierto encadenamiento entre tipos de renta y grados de independencia comunitaria. Por ejemplo, en los siglos XII y XIII, los campesinos de Cataluña Nueva lograron que la comunidad tuviera algunas competencias judiciales y con ello la exención de malos usos, en especial de prestaciones de trabajo[95]. En el área concejil castellanoleonesa del sur del Duero, se destaca una situación similar[96]. Es entonces posible que, en vista de esto, los señores de Sahagún pensaran que la ausencia de un concejo en el burgo les daba mayores posibilidades para imponer rentas y servicios. Para quienes estaban acostumbrados a mandar sin freno, la restricción que implicaría una comuna debió de irritarlos, como se exasperó el obispo de Laon cuando, de regreso a la ciudad, se enteró de esa novedad[97].

Sobre esto último, un razonamiento signado por una administración doméstica, como si un burgo o una aldea fueran un patrimonio en el sentido más estricto de la palabra, pudo estar en la base de esta actitud. Afloró en el acuerdo de 1210 establecido entre el monasterio facundino y el de las monjas de San Pedro de las Dueñas, que dependía del primero. Se resolvió allí que el prior y la abadesa debían nombrar al merino de la villa de San Pedro, al capellán de la iglesia de San Benito y al mayordomo de las vacas[98]. Si se compara esta simbiosis conceptual y práctica con los concejos de realengo, se denota que, en estos últimos, si bien el monarca

---

[94] *Documentos de Sahagún,* n.º 915, año 1093.

[95] Bonnassie y Guichard, «Les communautés rurales», p. 92.

[96] Astarita, «Estudio sobre el concejo», pp. 402 y ss.

[97] Guiberto de Nogent, *Autobiografía,* III, 7, p. 157.

[98] *Documentos de Sahagún,* n.º 1576, año 1210: «Maiorinum uille Sancti Petri et capellanum Sancti Benedicti et maiordomum uaccarum prior et abbatissa debent in simul instituere».

ostentaba un derecho patrimonial, esa facultad era más laxa, según se observa en protestas de los hombres buenos de las villas cuando creían que una cesión beneficial los perjudicaba[99].

Esto tuvo otra traducción. Mientras que, en el realengo, las aristocracias urbanas ejercieron derechos jurisdiccionales sobre el territorio que rodeaba a la villa, en Sahagún esto no sucedió. Fue esta una característica de ámbitos regidos por la Iglesia que originó luchas entre los burgueses y el señor, situación que ilustra la ciudad de Laon. Allí la carta municipal, otorgada por Luis VII en 1128, se promovió en la protesta previa de 1112-1114, y no fue casual que ese texto legal haya estado consagrado a la justicia y la jurisdicción[100].

En esa reticencia debieron de intervenir las necesidades de control político. Más allá de la evolución económica, los titulares de monasterios cumplieron un papel en los territorios de Occidente entre los años 990 y 1060 aproximadamente, concentrando poblaciones y adaptando el organigrama parroquial a la nueva geografía de aldeas que surgió con ese agrupamiento[101]. En esto no había ningún presupuesto que inclinara a delegar funciones ideológicas religiosas que daban beneficios económicos y construían ascendiente social. A ello se agregaba en proporciones iguales lo que era una forma histórica de administración, el apego a la rutina y el requisito de consumo inmediato. Eran atributos de una organización que se prolongó en los siglos XII y XIII: los cistercienses reproducirían, mediante el sistema de granjas, una gestión ya presente en formas anteriores del monacato y se entrometían con sus agentes en la economía. Para el abad de Sahagún, esa preferencia por servidores directos en detrimento del concejo burgués parece haber sido la opción que adoptó, como apunta el hecho de que, en 1255, los monjes tenían a su servicio 50 excusados de todo tipo. Las distintas formas de gobierno de los espacios de un dominio eran una derivación de esto.

Lógicamente, una cuestión medular del señorío era la ejecución del poder y, en esto, intervenía la escala territorial. Es así como un señor con tierras alejadas de su residencia y sin suficiente cantidad de ministeriales estaba obligado a encomendar tareas administrativas a los concejos aldeanos, delegación innecesaria para gobernar

---

[99] Por ejemplo, Del Val Valdivieso, «Resistencia al dominio señorial», pp. 54-109.

[100] Baldwin, *The Government of Philip Augustus*, p. 61.

[101] Bligny, «L'Église et le siècle», pp. 14 y ss.

una villa como Sahagún situada junto a la residencia abacial[102]. En ese burgo el señor tenía una presencia física que, a su vez, no estaba en el realengo, donde solo lo recordaba de manera simbólica el *palatium*[103]. Allí organizaba el concejo.

Por consiguiente, la escala de dominación practicable, para denominar de alguna manera a este componente espacial del poder, era un factor esencial que los monjes de Sahagún no subestimaban. La Villa Asper, por ejemplo, que «erat longe a monasterio», les fue dada en 1096 a Monio Velázquez y su mujer a cambio de la parte que estos tenían en San Felices[104]. Era usual que operaciones de compra o intercambio estuvieran encaminadas a reunir posesiones señoriales[105]. Además, la villa no ofrecía dificultades para redistribuir rentas, siendo un ejemplo de sencillez administrativa el beneficio del mercado hebdomadario que el cillero repartía anualmente entre el abad y los monjes[106]. Esa simplicidad resulta aún más evidente cuando se la compara con el complejo aparato fiscal de los concejos de realengo.

En Italia el dominio de los obispos se relacionó con la delegación de autoridad para supervisar un espacio delimitado. Desde el siglo IX, habían sido dotados por los carolingios con las prerrogativas del *missus* imperial, ante lo cual los otónidas promovieron la institución condal con familias de origen lombardo[107]. Personajes de esas familias ocuparon sedes episcopales y, a comienzos del siglo XI, el poder en la mayor parte de las ciudades italianas estaba en manos de los obispos por diplomas de inmunidad de los carolingios, por derechos condales que les dieron los otónidas o por usurpación, como el arzobispo de Milán, que se ocupaba de cuestiones administrativas relacionadas con su oficio religioso[108]. Pero

---

[102] *Documentos de Sahagún,* n.º 823, fuero de 1085: la villa *in circuitu* del monasterio. *Id.,* n.º 809, año 1087; n.º 1069, año 110; n.º 1752, fuero de 1255.

[103] *Fuero latino de Sepúlveda,* tít. 25. También en capitulares carolingios la palabra «palacio» tuvo una connotación figurada; *vid. Capitulares itálicos,* n.º 7, años 787-788, tít. 5.

[104] *Documentos de Sahagún,* n.º 993.

[105] *Documentos de Sahagún,* n.º 1044, año 1100; Bonachía Hernando, «Labradores contra labradores», p. 177.

[106] *Documentos de Sahagún,* n.º 1310, año 1150.

[107] Racine, «Evêque et cité», pp. 129 y ss.; *id.,* «Communes, libertés», pp. 37 y ss.

[108] Cassandro, «Un bilancio storiografico», p. 161; Mor, «Gli artigiani», p. 199; en el año 1017, el arzobispo Ariberto convocó a cinco jefes «dell'arte dei pistori» (panaderos) y les ordenó que cotidianamente debían producir panes para dar a los pobres.

el control directo no podía ir más allá de un determinado radio, y la autoridad de esos obispos en el campo circundante se realizaba mediante castillos que tenían sus vasallos (los *capitanei*), los cuales se habían hecho enfeudar bienes eclesiásticos, situación que convertía a los prelados en dependientes *de facto* de esos aristócratas. En esas condiciones, el obispo elegía a sus colaboradores, el *vicedominus,* el *advocatus* y los *consiliarii,* formándose una clase dirigente que, en el siglo XI, no iba a actuar siempre alineada con su superior y que incluso se volvería contra él. Este sector, junto a miembros de la segunda nobleza *(secundi milites),* desempeñaría un papel central en la formación de la comuna. En Verona, por ejemplo, el grupo comunal estuvo constituido por *milites* (vasallos menores del conde y del obispo), grandes mercaderes y cierto número de hombres de leyes *(iudices)*[109]. Estas referencias dan cuenta de la complejidad del control del territorio.

EXTRAÑAMIENTO Y CONTROL

La cuestión no se limitaba a la vigilancia en un sentido práctico, porque el poder del eclesiástico sobre una población y, de manera arquetípica, el del obispo contenía otros aspectos que se entienden mejor comparando.

Toda sanción al infractor obliga a una operación refinada que tuvo sus variantes. Una era la intervención del señor en la aldea desde fuera o, más bien, desde arriba. Esto implicaba una dialéctica compleja por la cual el señor se comportaba como un aldeano coparticipando de la racionalidad campesina y tomaba distancia de ella como autoridad superior[110]. Otra era la implementada por el concejo. Si esta última modalidad era un modelo de la autoridad surgida de la población que controlaba y entre la cual vivía, en el otro extremo se situaba el extrañamiento, la toma de distancia de la persona que gobernaba[111]. El señor laico realizó ese alejamiento con el castillo y delegando poder en la comunidad.

---

[109] Sestan, «La città comunale italiana», p. 189. Sobre los derechos de la Iglesia en Verona, *Documentos de Federico I,* n.º 823, año 1182; n.º 881, año 1184.

[110] Astarita, «Prácticas del conde», pp. 21-52.

[111] Para otras sociedades, Guichard, *Al-andalus frente a la conquista;* Haldon, *Warfare, State;* Brown, «The Rise and Function», pp. 80-101; Mead, *Coming of Age in Samoa,* p. 42.

El obispo y el abad, por su parte, se separaban de los fieles, con quienes, a su vez, se vinculaban desde un escalón superior, a partir de un poder sacro que les permitía oficiar la liturgia o expulsar al demonio que se había adueñado de una víctima[112]. Esto significa que, aun cuando se enjaulaban en su residencia, contrarrestaban esa reclusión mediante su vínculo religioso con las poblaciones. Con la Reforma Gregoriana, se convocó a la jerarquía a situarse sacramentalmente por encima de los laicos, y el abad de Sahagún, junto a los monjes que lo seguían, tomaban entonces plena conciencia de que una autoridad sin mediaciones era su prerrogativa, y es revelador que ese burgo y el de Santiago de Compostela, regidos por políticas reformistas, hayan sido focos de rebelión. La actitud de sus titulares se fundaba en una doctrina que puede anticiparse en su enunciado primordial: el hombre que es conducido por Dios a través del mediador consagrado en la Tierra no puede conducirse a sí mismo ni individual ni colectivamente. Es posible que también haya influido en esta actitud la historia de las invasiones, cuando los obispos fueron, además de guías espirituales, organizadores del abastecimiento y la defensa[113]. Complementariamente, hurgar en los vecinos para detectar desviaciones se asentaba en la rutina de informarse sobre todos los asuntos que hacían a la economía del señor[114].

Pero esa hegemonía debía aún construirse en sus mismos apoyos, es decir, en la misma Iglesia que estaba mal preparada. Volveremos sobre el asunto, pero, desde ya, se anticipa que la escasa instrucción de muchos curas parroquiales y su desconocimiento de las normas ocasionaba que los mariscales del control espiritual tuvieran un ejército muy defectuoso para imponerse, y se llegaba al extremo de que un sacerdote excomulgado oficiara procesiones y misas todavía en el siglo XV[115]. Para neutralizar a esa iletrada y anárquica capa curesca, la autoridad salía a recorrer la comarca, práctica que atestiguan las *Crónicas Anónimas* para el abad de Sahagún y que, en general, tuvo un antecedente y bases en el consumo señorial en las aldeas[116].

---

[112] Por ejemplo, *Vida de San Bernardo,* II, caps. 2, 3, 4.

[113] Racine, «Evêque et cité», p. 130; Lopez, «Of Towns and Trade», pp. 42 y ss.; Rapp, «Bishops in Late Antiquity», pp. 149-179.

[114] *Documentos de Enrique III,* n.º 132; el obispo de Mantua estaba autorizado a que «per vicinos inquisicio fiat»; también *Documentos de Enrique IV,* n.º 422.

[115] Rodrigo, «Tareas sagradas», pp. 1357 y 1361.

[116] *Crónicas de Sahagún,* cap. 39: «el abbad salio fuera del monesterio yendo a uisitar las obedienças suyas».

En esas salidas se resolvían también aspectos del oficio, porque vigilar era requisito y aditamento de la confesión, de la enseñanza formal y de la homilía, de preservar la indisolubilidad del matrimonio y garantizar las donaciones; era también administrar las jornadas que transcurrían al ritmo de las campanas, o sea, era rastrear el diario comportamiento colectivo. La inspección de las ciudades, vinculada con el señorío jurisdiccional y la potestad religiosa, se condensaba en una expresión del obispo de León que reivindicaba sus derechos «tam ex lege diocesana quam ex lege iurisdictionis»[117]. La situación se comprende, pues, como el encadenamiento del control político con tareas pastorales, todo lo cual reflejaba «die Furcht vor der Freiheit» («el miedo a la libertad») que dominaba a la Iglesia. Era imprescindible estar alerta sobre lo que hacían todos y cada uno de los habitantes y, no por nada, en el Concilio de Coyanza de 1055, se imponía la sujeción de los establecimientos religiosos al poder episcopal limitando la intromisión de los laicos[118]. Se vinculaba con esto que las asambleas religiosas no debían celebrarse fuera de la fiscalización sacerdotal, y no solo porque en ellas podían desenvolverse ritos condenables, sino para impedir que se dejara de lado la cuadrícula parroquial. Por eso, la pregunta inicial del obispo a los herejes de Soissons (primer tercio del siglo XII) era por qué hacían reuniones fuera de la iglesia[119]. Ese empeño por velar siguiendo la consigna que se imponía sobre los religiosos, «vigilate, pastores, supra custodiam gregis vestri», transformaba a la Edad Media en una fase del panóptico[120]. Era uno de sus rasgos: contrariamente a una opinión de la filosofía vulgar (o de la vulgaridad que se esconde en la filosofía), en nuestro mundo moderno ese panóptico solo vive en el régimen carcelario, porque el ciudadano solo es vigilado por su conciencia (o por el dios que lo domina) en todos sus actos privados o, al menos, es hacia allí hacia donde se avanza.

Las ciudades, en especial, eran un objetivo prioritario para la Iglesia porque, por su concentración de pobladores, atraían a peli-

---

[117] *Documentos de Sahagún,* n.º 1620, año 1219.

[118] Pérez, «El control de lo sagrado», pp. 799-822.

[119] Guiberto de Nogent, *Autobiografía,* III, 17: «quod conventus praeter ecclesiam facerent».

[120] La frase está extraída de Bernard Gui, *Manual,* II, p. 116; Le Roy Ladurie, *Montaillou:* en esa aldea, entre 1322 y 1324, el inquisidor averiguaba todos los detalles de la vida.

grosos catequistas, y los descarríos ideológicos serían allí más frecuentes que en las aldeas[121]. El jefe religioso de la ciudad redoblaba su atención porque de él dependía la vigilancia y, si se ausentaba o si desfallecía su celo, prosperaba la perdición[122]. Como dijo Romero, registraba signos de heterodoxia que podían ser imperceptibles para el ojo no avisado y, para ello, necesitaba sabiduría y discernimiento[123]. Allí donde la heterodoxia había arraigado, el obispo representaba un freno[124] (y, en las numéricamente menores ciudades de monasterios, esa función la cumplía el abad). Pero, si se mira más cuidadosamente, se ve que el problema no se limitaba a determinadas áreas y periodos: irónicamente, hacia finales del siglo XV, en el territorio del papa residía un gran maestro de los valdenses, según confesaba un inculpado[125].

Por todo esto, desde los inicios del nuevo milenio, el obispo tuvo un rol protagónico o casi exclusivo en la lucha contra los herejes, centralidad que empezó a perder a mediados del siglo XIII cuando ese combate pasó a ser encabezado por las órdenes mendicantes[126]. Agregaba a sus tareas evangélicas una ocupación policial combinando el análisis razonado de Sherlock Holmes, el detallismo de Perry Mason y la violencia de Mike Hammer. No por nada la función fue cubierta por verdaderos cuadros en cuya preparación los cistercienses cumplieron un papel[127]. Era una dedicación justificada si consideramos la sagacidad que, en los interrogatorios, mostraban los herejes que eludían las trampas de sus inquisidores sin resignar su fe[128]. Esa labor de policía y juez fue condensada por

---

[121] Lo ilustra Tanchelmo, que predicó en la populosa ciudad de Amberes. *Vid. Vida de Norberto de Magdeburgo,* p. 690: «Eo tempore apud Andverpiam, qui locus erat amplissimus et populosus, perniciosissima haeresis aborta est».

[122] Palacios Martín, «La circulación de los cátaros», p. 220; la muerte del obispo de León en 1232 y la sede vacante durante años favoreció la herejía. También Baloup, «L'ordre du discours», pp. 279, 287.

[123] Romero, *La revolución burguesa,* p. 198.

[124] Labal, *Los cátaros,* p. 85.

[125] *Proceso inquisitorial de 1492,* p. 128.

[126] Pécout, «Les pouvoirs de l'évêque», pp. 78 y ss.

[127] *Vida de San Bernardo,* II, 8, 49: «exemplum caeteris episcopis facti sunt doctrinae et vitae».

[128] La tarea de descubrir al hereje que jugaba a las escondidas daba lugar a que este último mostrara sus mañas con respuestas evasivas, aceptaciones fingidas, cambios de énfasis (cuando se alude a un asunto firme de su fe, la respuesta es rápida, o sea, contundente), deslizamientos de sentido y otras maniobras retóricas. *Vid. Documentos de valdenses y cátaros,* n.° 1, pp. 14 y ss.

Heriberto, arzobispo de Milán, que, hacia el año 1028, descubría un reducto herético[129].

La ciudad era su base de operaciones y, desde ella, se desplazaba para recorrer la diócesis con un cortejo de canónigos y *milites*. Era un séquito similar al que acompañaba a un aristócrata laico y se destinaba a exaltar la potestad con una escenografía que encuadraba la representación dramática. Con esa parafernalia, Heriberto llegó a Turín y emitió dictámenes inspirados en los apóstoles para consumo de sacerdotes y vecinos. El estatus impregnaba al mensaje de un distanciamiento constructor de autoridad, de una separación que lo acercaba a sus fieles desde un plano superior.

La estancia le permitió descubrir la trastienda de su territorio, porque allí escuchó que una herejía había nacido en el castillo de Montforte. Una excursión rápida no le hubiera permitido saber sobre esto. Debía actuar y ordenó que uno de esos herejes le fuera traído para conocer de primera mano de qué se trataba e interrogó a esa víctima del celo ortodoxo de manera metódica. Tanta prolijidad se justificaba porque no le interesaban solo acciones sino pensamientos y propósitos y, para ello, se informó sobre la fe del sospechoso y sus secuaces fisgoneando en su vida para confeccionar el prontuario[130]. Evaluó las respuestas a la luz de muy antiguas controversias para dirigir un cuestionario que revelara defecciones dogmáticas acerca del dios trinitario. Es indiferente para nuestro estudio si la confesión del desliz fue un acomodo del interrogado a los requerimientos del arzobispo; importa que, en ese peritaje, justificaba una preparación que ponía al servicio del sistema. No solo le mostraba a los demás su potestad religiosa, sino que se demostraba a sí mismo que era una autoridad en la materia y, posiblemente, esto alimentó sus convicciones, porque la conciencia estamental era tanto una obra de la institución como del esfuerzo de la persona. Heriberto terminó por atrapar la mente del hereje, un verdadero éxito del médico del alma, y logró que este aceptara responder cualquiera sea la intención de la pregunta.

Una vez cumplida esa etapa, los *milites* apresaron a los sectarios en el castillo. Se los condujo a Milán, y allí trabajó el obispo durante días para convertirlos a la fe católica. Era esencial terminar con

---

[129] Landulfo, *Historia,* pp. 32-100.

[130] Landulfo, *Historia,* p. 65: «At Heribertus cum ipsum tanta constantia paratum vidisset, seriatim ac studiose vitam et mores ac illorum fidem sciscitari coepit».

ese foco no solo como situación concreta sino porque temía que contaminara al pueblo de Italia. Si la extirpación del mal en el área circundante se realizaba desde la ciudad, con lo cual esta manifestaba su importancia, no inferior significado aparecía con la difusión de desviaciones por el área rural. Heriberto era consciente de que debía evitar que los campesinos escucharan a falsos predicadores.

En todo esto, no nos interesan las circunstancias de la herejía (cuya represión pudo contener motivaciones políticas) sino el procedimiento que nos permite saber que, para el jerarca de la Iglesia, residir cerca de los cristianos era supervisar. Presuponía reconocer en las acciones no solo el comportamiento en sí sino lo que denotaba en tanto plasmación de conceptos religiosos, aun cuando estos fueran planteos eclesiales. A esto agreguemos que, una vez discernido el inconveniente, ese jefe de la Iglesia administraba el castigo.

Ese dominio sin mediaciones sobre los creyentes se inscribía en formas que ya se imponían en la Alta Edad Media. Una prueba la proporcionó *a contrario sensu* Carlomagno cuando mantuvo durante veinticinco años vacante la sede episcopal de Metz, seguramente con el propósito de reservarse el control de una ciudad vinculada a su familia y a la monarquía[131]. A la par, desde esa época, se pretendió que el obispo ejerciera directamente su poder en sus parroquias, lo que se correspondía con las facultades que se le otorgaban sobre aldeas y monasterios[132]. Ello se mezcló con la prédica como su primer cometido y, a partir del siglo XI, esa tarea se vio favorecida por la concentración de las poblaciones.

En suma, por razones prácticas y religiosas, ciertos prelados juzgaron que no era conveniente delegar poder urbano.

---

[131] Parisse, «Metz capitale d'Austrasie», p. 82.

[132] *Capitulares itálicos,* p. 18: «Ut episcopi habeant potestatem in eorum parochia».

16. Antisemitismo, economía y sociedad

INTERPRETACIÓN

Recordemos que, para Abraham Léon, la respuesta a la problemática está en la especialización comercial de los judíos[1]. Debió de ser muy temprana, porque ya en Palestina se habrían dedicado a ser intermediarios entre los grandes centros de civilización ubicados en los valles del Éufrates y del Nilo, y esa particularidad continuó posteriormente. Se constituyó así un pueblo consagrado a la compraventa, que fue una condición habitual en economías agrarias de subsistencia donde los mercaderes eran extranjeros. Más tarde, con el crecimiento del comerciante cristiano, los judíos serían desalojados de esa actividad, con lo cual las persecuciones se relacionaron con una lucha interburguesa.

De esta tesis ha rechazado Maxime Rodinson la primitiva especialización lucrativa, si bien su argumento, basado en la diversidad de oficios de los antiguos israelíes, no convence[2]. Otros investigadores, en cambio, estiman pertinente la caracterización de Léon[3] que, por lo menos, no se rebate enunciando actividades no comerciales. Pero, más allá de esta cuestión que no nos compete, la explicación es rescatable, porque la causa primaria del antisemitismo medieval no radicaría solo en el cristianismo, ya que el mercader generaba oposición en toda sociedad consagrada a los valores de uso. No fue entonces la religiosidad la que explica a los judíos como grupo social distinto, sino que fue la preservación de los judíos como grupo social distinto lo que explica su adhesión religiosa. En la medida en que tuvieron funciones económicas, deben ser caracterizados como un pueblo clase y, porque se sostuvieron como

---

[1] Léon, *La Conception matérialiste de la question juive.*
[2] Rodinson, «Preface».
[3] Dunayevich, *Los judíos.*

clase, retuvieron rasgos religiosos, étnicos y lingüísticos, caracterización de Léon con la que concuerdan otras de raíz marxista y también alguna elaboración de Weber o Georg Simmel[4]. Esa posición del propietario judío de capital dinero es paralela a la que Marx planteó[5].

Su propuesta es pertinente en tanto la oposición a los judíos expresaría la independencia del capital comercial. En esas condiciones, los pueblos comerciantes de la Antigüedad existieron, según Marx, como los dioses de Epicuro en los intersticios del mundo, o como los judíos en los poros de la sociedad polaca («wie die Juden in den Poren der polnischen Gesellschaft»), lo que se inscribe en ciudades y pueblos comerciantes («Handelsstädte und Handelsvölker») separados de los productores a quienes conectaban entre sí. Esto responde a una característica central para el tema que tratamos: dado que el capital no dominaba la producción, toda ganancia debía generarse en la circulación, específicamente en la venta, siendo la utilidad ganancia de enajenación *(Veräußerungsprofit)* que se lograba comprando barato para vender caro, es decir, mediante un intercambio de no equivalentes, transacciones en las que, inevitablemente, no se respetaba la ley del valor mercantil. En estas condiciones, la ganancia del capital era apropiación de excedente, y se presentaba visiblemente como engaño y estafa («Übervorteilung und Prellerei») y, en gran parte, lo era. En esta exterioridad del capital comercial con respecto al modo de producción, se basaba la exclusión social de los judíos comerciantes y también su rol en la formación económica.

En este esquema están las bases para desentrañar el concepto de etnia o de raza (que Léon tomó como equivalentes) sustrayéndolo de su matriz esencialista para otorgarle un discontinuo contenido histórico formativo si se considera que, entre los judíos, la religión desempeñó el papel aglutinante que en otros pueblos tuvo un clan victorioso, aportando incluso el mito fundacional. Al respecto, Paul Wexler habló de «acreción», es decir, de crecimiento de un cuerpo por agregación de cuerpos menores, proceso que, para los judíos, al igual que para cualquier otro pueblo, tuvo enmarañados medios de traslación y variadas integraciones a través de su historia, ya que lo que caracterizó al judaísmo sefardí, askenazí

---

[4] Traverso, *Los marxistas y la cuestión judía,* pp. 117, 124 y ss. y 266 y ss.

[5] Marx, *Das Kapital,* III, pp. 335 y ss.

o al helenizado del primer milenio fue la heterogeneidad y el surgimiento de creencias sincréticas que alentaron las conversiones de una religión a otra[6]. Esta elaboración coincide con las de otros científicos que, desde la biología, la arqueología, la lingüística y la historia, rechazan la versión que alimenta al sionismo sobre un pueblo que, como una excepción entre los pueblos de la historia universal, habría permanecido siempre igual a sí mismo desde la supuesta diáspora, un procedimiento que los romanos nunca emplearon con los vencidos[7]. En suma, hubo expansión del judaísmo y no de los judíos, como se dio en la antigua Roma, según atestiguaron Juvenal, Séneca, Suetonio y Tácito, que criticaron las costumbres judías pero a quienes no puede atribuírseles nociones antisemitas[8]. Al respecto, la idea de un antisemitismo tan antiguo como el judío exculpa a la Iglesia, que solo habría recogido una tradición de odio, con lo cual se culpabiliza a la víctima, que algo tendría en su naturaleza para merecer la animadversión universal.

Con independencia de este flanco étnico esencialista, la tesis de Léon aclara el ciclo de las persecuciones ya que, con la formación de una clase de comerciantes cristianos, los judíos fueron desplazados de sus antiguas funciones, y esa pugna entre esos dos segmentos de comerciantes se expresó como conflicto religioso. La avala a su vez la comparación, porque pueblos con desempeños comerciales que conectaban y aislaban grandes áreas de economía agraria no fueron inusuales. Karl Polanyi ha indicado esa división del tra-

---

[6] Wexler, *Ashkenaic Jews; id., The Non-Jewish Origins; id.,* «Review of Straten». También Deutsch, «Anti-Semitic Ideas», p. 248: los judíos no constituían una raza; descendían de griegos, romanos, sirios, fenicios, árabes, galos, eslavos, jázaros o españoles.

[7] Además de lo citado en la nota precedente *vid.* Sand, *La invención del pueblo judío; Encyclopedia Judaica,* «Khazars»; Zukerman, «On the Date of Khazars Conversion», pp. 237-270; Golden, «Khazar Studies»; Elhaik, «The Missing Link of Jewish European Ancestry». Con estos estudios se descarta la «Rhineland Hypothesis» sobre los judíos europeos descendientes de las tribus israelitas cananeas de origen semita a partir de dos supestas olas emigratorias, en los siglos I y II y en el siglo XV. La hipótesis jázara, por el contrario, plantea que los judíos se unieron a los jázaros, una confederación de eslavos, escitas, ávaros, iranios y turcos del norte del Cáucaso, que se convirtieron al judaísmo en el siglo VIII. La estructura de la población judeo-jázara fue luego reformulada por migraciones del Imperio bizantino y del califato hacia el Imperio jázaro.

[8] *Vid.* Dunayevich, *Los judíos*, pp. 410 y ss., autor que, en esto, siguió el mismo criterio que Léon; como consecuencia, interpretó que las condenas romanas eran antisemitas.

bajo y enriqueció las pautas con las que podemos aprehender su conexión con esa subjetividad que desprecia al comerciante. Postuló un marcado contraste entre las relaciones internas que mantenía un pueblo que se regía por los principios de reciprocidad y redistribución, por una parte, y las relaciones externas marcadas por la hostilidad, la depredación y la esclavitud, por la otra[9]. La circulación de bienes, entre la que se ubicaba la redistribución, vigorizaría los lazos comunales internos y, con ellos, aparecían mecanismos psicológicos de identificación con el poder o nociones de igualdad de estatus y posición.

Si bien en un aspecto este esquema de Polanyi debe adoptarse *cum grano salis,* porque no se puede pasar por alto su idealizado principio de cohesión al desconocer que la reciprocidad generaba conflictos, subraya positivamente mecanismos de integración, entre ellos algunos ligados al alimento, como el tabú que prohibía en las sociedades arcaicas las transacciones comerciales con la comida, en tanto sería una conducta contraria a la suprema directriz de la supervivencia. Ya sea por ese rasgo que pudo haber perdurado en sociedades de clase, ya sea por una oposición entre valor de cambio y valor de uso que tomaba una dimensión espacial y socialmente nítida, lo cierto es que ha sido constante el desprecio a los mercaderes en formaciones económicas y sociales como estas. Guiados por estos conceptos, podríamos ubicar a los comerciantes judíos medievales en un casillero oscilante entre el extraño de una comunidad totalmente distinta y el meteco que gozaba de un defectuoso estatus de residente extranjero autorizado a satisfacer su ganancia por su baja condición.

No obstante, esta determinación económica encaja mal con la armonía entre diferentes colectividades religiosas en la Alta Edad Media. Es un tema para ver.

Comercio, desalojo y préstamos

Se habló antes de los *emporia.* Agreguemos que, a cargo del comercio nórdico alemán, estaban aventureros que recorrían largas distancias y, en ellos, vio Pirenne la primera transacción me-

[9] Polanyi, *El sustento,* pp. 135 y ss.

dieval[10]. Hacia el sur tuvo importancia Comacchio, en la costa del Adriático norte occidental entre los siglos VII y IX (aunque sus antecedentes comerciales ya estaban planteados desde el siglo IV), siendo un puerto (aunque también fue un *castrum*) de conexión entre productos orientales y del sur de la península itálica con la zona paduana[11]. No obstante la importancia de este enclave, desde el siglo I d.C. hasta principios del VIII el comercio entre Oriente y Occidente estuvo dominado por mercaderes del Medio Oriente (llamados sirios e instalados en la Galia, Italia y otros lugares), entre los cuales estaban los judíos[12]. Con la expansión de los árabes en el siglo VII, estos se incorporaron a la actividad y, en la siguiente centuria, lo hicieron mercaderes de Amalfi, Gaeta, Salerno y Venecia (ciudad que, en el siglo IX, desplazaría a Comacchio). Las condiciones comerciales se ampliaron después del 800 con el modo feudal de producción y se generaron excedentes mercantiles que llevaron a la decadencia de los antiguos centros y al surgimiento de otros, circunstancia que se unía a la inyección del oro árabe, desarrollo que encierra, para el historiador, una problemática teórica que se resuelve sintéticamente diciendo que no fue el comercio el que impulsó el excedente, sino que fue el excedente (y la explotación del productor) lo que impulsó el comercio[13]. Por su parte, la elite de los jázaros (a orillas del mar Caspio) se dedicó al comercio por las mismas fechas, dedicación ligada con su adopción del judaísmo, en tanto le allanaba el contacto con negociantes que compartían esa fe. En el mundo carolingio, los judíos (llamados radanitas) comerciaron con Bagdad y con países de Oriente, empresa en la que colaboraban los de al-Andalus, aunque estos rasgos de ningún modo significan que el comercio fuera su única actividad[14]. El geógrafo persa Abūl-Qasim Ubaid Allah ibn Khordadbeh, en su *Kitab al-Masalik wal-Mamalik (Li-*

---

[10] Cuestión indicada por Ennen, *Frühgeschichte,* p. 52; *id.*, p. 166.

[11] Calaon, Gelichi, Grandi y Negrelli, «Comacchio tra IV e X secolo», pp. 114-123.

[12] Citarella, «A Puzzling Question», pp. 390-391; Vallecillo Ávila, «Los judíos de Castilla», p. 24; Cordero Navarro,«El problema judío», pp. 14 y ss.; Wickham, *El legado de Roma,* p. 292.

[13] Datos sobre ese comercio en Verhulst, «The Origins of Towns», pp. 3-35; Violante, *La società milanese,* pp. 29 y ss.; Toubert, «La part du grand domaine», pp. 69 y 83 y ss.; Bonnassie, *La Catalogne*, p. 47; Poly, *La Provence,* pp. 224 y ss.

[14] Citarella, «A Puzzling Question», pp. 395 y ss.; Van Arkel, *The Drawing*, pp. 202 y ss.; Duby, *La Société,* pp. 48 y 110 y ss.; Lopez, «Of Towns and Trade», p. 32.

bro de las rutas y de los reinos), escrito en el siglo IX, dio un cuadro de situación[15].

Por esta fuente, nos enteramos de que los comerciantes judíos hablaban árabe, persa, griego (bizantino), francés, español y eslavo, lo que debió de ser muy ventajoso para convertirse en intermediarios entre civilizaciones distantes tanto por tierra como por mar. Desde Occidente llevaban eunucos, seda, castores, martas y espadas, alcanzaban Suez, embarcaban en el mar Rojo y llegaban al Extremo Oriente y, desde China, regresaban con almizcle, aloe, alcanfor y canela. Conectaban algunos con Constantinopla; otros llegaban a Antioquía y al-Jabia a orillas del Éufrates, río que remontaban hasta Bagdad; otros iban desde Francia o España a Marruecos, Tánger y Cairuán, la capital de Egipto, siguiendo luego a Damasco, al-Kufa, Bagdad y Basora hasta China, destino al que también arribaban por la ruta que, partiendo de Roma, atravesaba el país de los eslavos hasta Khamlij, la capital de los jázaros, desde donde se hacía el trayecto a China. Los de Sicilia, por su parte, se vincularon con la comunidad árabe, cuyo centro estaba en el norte de África, y participaron en las relaciones comerciales con Túnez, Egipto y España. Según fuentes del Cairo, los bienes de Oriente que llegaban a los dominios carolingios lo hacían a través de la ruta terrestre de España[16]. Acerca de esto Sánchez Albornoz señaló que, en la ciudad de León, vendían paños de muy altos precios provenientes de Bizancio, Persia, Francia o Andalucía, así como telas moriscas de la España musulmana[17]. Esta información coincide con la hipótesis de que la judería de Sahagún tuvo sus orígenes entre finales del siglo IX y comienzos del X, lo mismo que la de Cea, Valencia, León y Astorga, lo cual se debería relacionar con la llegada de los bereberes (los acompañaron en su emigración a España) y con los intercambios, como sugieren las aljamas en el camino de la peregrinación jacobea[18].

Estas funciones comerciales de los judíos están atestiguadas también en Magdeburgo en el siglo X[19]. En Europa del Este, tu-

---

[15] Ibn Khordadbeh, *Libro.*

[16] Citarella, «A Puzzling Question», pp. 390-397.

[17] Sánchez Albornoz, *Una ciudad de la España,* pp. 64 y ss.; *id., El precio de la vida.*

[18] Rodríguez Fernández, *Las juderías de la provincia de León,* pp. 17 y ss. y 249, n. 78, objetó a Sánchez Albornoz, objeción no convincente. *Vid.* Lopez, «Du marché temporaire à la colonie», pp. 400 y ss.

[19] *Documentos de ciudades alemanas,* n.º 19, año 965: «et ne vel Judei vel ceteri ibi manentes negotiatores».

vieron su crecimiento comercial desde el siglo VIII cuando aprovecharon la eliminación de sus competidores sirios y griegos, en un momento en el que los italianos y los escandinavos no habían alcanzado su pleno desarrollo. Se vieron favorecidos entonces por su instrucción en momentos de extendido analfabetismo, por la posibilidad de evitar las restricciones que regían para los súbditos bizantinos, árabes o francos, por la ideología que unía a sus distintos grupos creando lazos solidarios que traspasaban las fronteras políticas, étnicas o culturales, y por el respeto que se les tenía en Estados islámicos, ya que pertenecían a una de las religiones del libro[20]. A su vez, a partir de fuentes judías, se ha revelado el peso que tuvieron en el tráfico del noroeste europeo anterior al siglo XII, donde obtenían elevadas ganancias[21]. Este negocio se desarrollaba, por ejemplo, entre Maguncia en Alemania y Hungría. En la segunda mitad del siglo XI y en el XII, continuaba su actividad comercial en ciudades como Worms y Ratisbona[22].

Este accionar debió de tener consecuencias socialmente diferenciadas. Ante el consumidor aristocrático, el mercader tenía una posición contradictoria, ya que satisfacía su demanda de bienes apropiándose de parte de su renta territorial. Ante los sectores populares, su posición era distinta porque la importación suntuaria le evitaba conflictos con la gente del común, más allá de que hayan surgido suspicacias y desvalorizaciones por su incursión en el tráfico de esclavos (en Lucena, ciudad habitada por judíos en la zona de Córdoba, Andalucía, se «producían» eunucos). Al respecto, hay noticias sobre negociantes como David y José de Lyon, o Abraham de Zaragoza, que compraban esas mercancías humanas *à prix d'or,* y la hostilidad sobre esa trata está mostrada en la salvaguardia del rey[23]. La situación de conjunto se expresó en la hostilidad de los teólogos hacia el comercio en un periodo de economía de subsistencia y también se manifestó en sermones antisemitas, discurso

---

[20] *Documentos de comercio mediterráneo,* n.º 5, pp. 30-31; n.º 6, pp. 31-33, traducción fragmentaria al inglés de Abu al-Qasim 'Ubayd Allah ibn Khurradadhbah, *The Book of the Routes and the Kingdoms,* entre 846 y 886. También Greif, «The Organization of Long-Distance Trade», pp. 459-462; Rodinson, «Preface».

[21] Agus, «The Volume of Trade of the Jews», pp. 69-79.

[22] *Documentos de Enrique IV,* n.º 412, los judíos de Worms «Intra ambitum regni nostri libere ac pacifice discurrant negocium et mercimonium»; *Documentos de Federico I,* n.º 833, año 1182, sobre Ratisbona.

[23] Verlinden, *L'Esclavage,* pp. 709 y ss.

que, simultáneamente, deja entrever una convivencia entre las dos comunidades religiosas que preocupó a algún obispo por el ascendiente que los judíos tenían sobre los cristianos[24].

Ese armónico convivir empezó a deteriorarse a partir del primer desplazamiento de esta minoría en la segunda mitad del siglo XI, cuando aparecieron en los mercados europeos textiles de Flandes y del norte francés (el *trapo brugeso* y las *saias franciscas*) desalojando al paño oriental[25]. Este tráfico pasó entonces a ser controlado por mercaderes cristianos y la coincidencia de este cambio con el movimiento comunal expresó una relación causal.

Aparte del incremento de la riqueza de los mercaderes cristianos y de su conexión con las artesanías europeas, esta nueva situación se ligó a la necesidad de ese capitalismo de contar con el poder político, apoyo más factible si se compartía el credo. Es posible también que hayan influido los gremios con estrategias uniformes para sus miembros en una época de acuerdos y monopolios[26]. Con esas premisas, la corporación se constituía sobre la igualdad de origen, de cultura y de religión y, como dijo Kenneth Stow, la convivencia de las dos religiones se hizo difícil cuando las instituciones cristianas llegaron a su madurez[27].

Desde luego, el movimiento comunal se regiría por el mismo criterio de uniformidad cultural y religiosa. Esto llevó a que, en los gobiernos municipales, prevaleciera una oligarquía urbana con un exclusivismo religioso, cultural e ideológico cimentado en la conveniencia económica y en la tradición, que se manifestó en el rechazo a los judíos ricos que tardíamente cambiaron su religión por el cristianismo. Esto nos advierte sobre la íntima ligazón que hubo entre organización comunal y antisemitismo, estableciéndose en algunos lugares un enmarañado paisaje, porque la Iglesia, en el combate con sus enemigos religiosos, coincidía con el antisemitismo de los burgueses que enfrentaban a sus prelados.

Este principio de la exclusión tuvo proyecciones similares en otros protagonistas. En las ciudades colonizadas por los germanos en el Báltico, se discriminó a los no germanos, entre galeses e ingle-

---

[24] Le Goff, «Métiers licites et métiers illicites», pp. 94 y ss.; Chelini, *L'Aube du moyen âge,* pp. 122 y ss.

[25] *Documentos de las peregrinaciones a Santiago de Compostela,* n.º 1. *Cortes de 1207,* pp. 219-263.

[26] *Partidas,* 5, tít. 7, ley, 2, p. 637: «Cotos, e posturas ponen los mercadores entre sí».

[27] Stow, *Alienated Minority.*

ses se inventaron divisiones raciales; en Europa del Este, se exigía tener origen germano para pertenecer a una hermandad, y los irlandeses fueron excluidos de gremios y ayuntamientos en varias ciudades angloirlandesas[28].

El reemplazo de los judíos en el comercio no habría estado libre de violencia, como posiblemente indica un episodio del área septentrional española[29]. En el año 1044, un individuo llamado Menendo Gonzales tenía en su casa a un grupo de judíos «qui faciebant suo mercatum», los cuales fueron atacados por Arias Oduárez, que los despojó de productos textiles de alta valuación. Este hecho indica el comercio de bienes de lujo que existía para el consumo de la aristocracia laica y eclesiástica (sugestivamente, sucedió en el sur de Galicia, no lejos del monasterio de Celanova) y, tal vez, esos mercaderes habían llegado de Portugal en cuyas ciudades musulmanas existían comunidades judías[30]. Este episodio pudo ser un robo como los que sufrían muchas veces los negociantes, pero pudo también ser representativo de que los judíos comenzaban a perder su posición comercial.

En diferentes lugares se expuso esta mudanza. Es demostrativo, por ejemplo, que, cuando Sevilla se transformó en un gran centro de tráfico con otras regiones, no hay documentación que abone la participación de los judíos en esa actividad[31]. Algo similar se constata en Valencia en el siglo XIV[32]. Tampoco intervinieron en el tráfico que conectaba el área castellanoleonesa con otros lugares de Europa durante la Baja Edad Media[33]. No se ha comprobado su existencia en una ciudad mercantil como Venecia en los siglos XII y XIII[34]. En Inglaterra, desde mediados del siglo XI a 1290, en que se los expulsó, su principal actividad fue el préstamo y las finanzas[35]. También fueron expulsados de la Liga Hanseática (la asociación comercial de Alemania que actuaba en el área del Báltico y en el mar del Norte), y, con ello, se reorientaron hacia la usura[36]. Es

---

[28] Bartlett, *La formación de Europa,* pp. 314 y ss.
[29] Citado por Fletcher, *Saint James's Catapult,* pp. 10 y ss.
[30] Barros, «Celanova de las tres culturas», pp. 88-105.
[31] Montes Romero-Camacho, «Notas para el estudio de la judería», p. 256.
[32] García Marsilla, *Vivir a crédito,* p. 97; Furió, «Diners i crèdit», pp. 127-160.
[33] Carlé, «Mercaderes en Castilla», p. 282.
[34] Ravid, «The Jewish Mercantile Settlement», pp. 201-225.
[35] Brown y McCartney, «The Internal Exile», pp. 55-74.
[36] Cohn, *En pos del milenio,* p. 84.

posible que algunos de los conflictos que se sucedieron desde la segunda mitad del siglo XI hayan estado relacionados con este desalojo de los judíos de la gran actividad comercial de manera similar a lo que muestra el citado documento leonés del año 1044. En conexión con esto, Ephraim ben Jacob de Bonn (1132-1197), intelectual judío que vivió en Alemania, recopiló una serie de percances sufridos por su comunidad durante la segunda cruzada (entre 1171 y 1196)[37].

Un caso similar al que tratamos fue el de los árabes que, por la intermediación comercial, lograron ganancias de monopolio en la transferencia de bienes entre África, Europa y Asia[38]. El crepúsculo de ese rol coincidió con la suerte de los judíos de Occidente y, en el siglo XVII, se verificó un nuevo cambio cuando el comercio de los turcos pasó a manos de comunidades minoritarias de infieles griegos, judíos o armenios[39].

Esta comparación enseña que los pueblos con especialización comercial estaban sujetos a una inestabilidad debida a su ubicación fuera de los sistemas productivos. Pero este aspecto nos traslada a otro aspecto: mientras que, en la mayoría de las sociedades precapitalistas, el intercambio tendió a ser un fenómeno de forasteros, en Occidente el extranjero fue una fase transitoria e inicial de la circulación generada por el feudalismo. En suma, los comerciantes judíos experimentaron las consecuencias de un proceso general interconectado similar al que conocieron otros actores y, como bien se expresó, entre 1050 y 1250, la hegemonía mercantil cristiana fue suplantando a la musulmana, judía y griega[40]. Esta consideración nos advierte que el fenómeno fue reflexionado por los medievalistas[41].

Excluidos de los grandes recorridos comerciales, lo cual no significa que se hayan abstenido totalmente del intercambio mercantil (algunos historiadores exageraron la magnitud del aparta-

---

[37] Chazan, «Ephraim ben Jacob's Compilatios», pp. 397-416.

[38] Amin, *Sobre el desarrollo desigual.* Esta tesis fue aceptada por Pastor de Togneri, *Del islam al cristianismo,* y por el reconocido arabista Maíllo Salgado, «De la formación social tributaria», pp. 175-184; refutó a su vez esta apreciación Curta, «Markets in Tenth-Century al-Andalus», p. 306.

[39] Anderson, *El Estado absolutista,* p. 386.

[40] Fletcher, *La cruz y la media luna,* p. 116.

[41] Pérez, *Los judíos,* p. 64; Deutsch, «Anti-Semitic Ideas», pp. 245 y ss.; Agus, «The Volume of Trade», p. 78.

miento, siendo muy rara, como bien se dijo, la completa especialización profesional en la Edad Media)[42], los judíos pasaron a ser arrendadores de tributos y usureros de sectores populares (se ha constatado que, en algunos lugares de Francia, los artesanos fueron la mitad de quienes tomaban préstamos), aunque ello no impidió que estratos sociales altos también los obtuvieran[43]. No obstante esto, el préstamo de los cristianos persistió acompañando la actividad que crecía con inversiones en compañías mercantiles, letras de cambio, pagos por compensación, etc.[44]. Al respecto, sectores no judíos financiaban a personas del pueblo como expuso un documento de 1037 sobre un crédito de 26 sueldos realizado por un cristiano a favor de Feles Teudemíriz y sus dos hijos, empréstito que estos no pudieron solventar debiendo ceder casas en la ciudad de León[45]. En otras áreas, hay ejemplos similares[46]. Esta participación de cristianos en la usura fue condenada por la Iglesia, que incluso prohibió que los eclesiásticos ejercieran esa actividad, junto a una serie de interdicciones suplemen-

---

[42] Carlé, «Mercaderes en Castilla», p. 282, negó toda participación de los judíos en el comercio español. Corrigen esta afirmación *Documentos de Sahagún,* n.º 1497, año 1195: a la feria de la villa concurrían «sive christianus, sive judeus, sive maurus»; *Fuero romanceado de Sepúlveda,* tít. 22; *Documentos reales de Ávila,* n.º 45, año 1480; Hinojosa Montalvo, «La sociedad y la economía de los judíos», pp. 106 y ss.; Viñuales Ferreiro, «Aproximación al estudio de los judíos», p. 587; Senent Díez, «Más aportaciones para el estudio de la aljama», pp. 275 y ss.; Caballero González, *La judería medieval de Saldaña,* p. 26; Montes Romero-Camacho, «Notas para el estudio de la judería sevillana», pp. 251-277; Romano, «Perspectivas de la historia judía», p. 325; Gómez de Valenzuela, «La actividad mercantil de los judíos de Jaca y Huesca», pp. 97-156; Suárez Bilbao, «Cristianos contra judíos», p. 476; Izquierdo Benito, «Los judíos de Toledo», p. 87; Soyer, «Muslin Slaves», pp. 494 y ss.; Nahon, «Le crédit et les juifs», p. 1123.

[43] García Marsilla, *Vivir a crédito,* pp. 97 y ss.; Furió, «Diners i crèdit», pp. 127-160; Hinojosa Montalvo, «Actividades judías», pp. 1547-1565; Nahon, «Le crédit et les juifs», pp. 1123 y ss.

[44] *Documentos del condado de Barcelona,* año 1088, n.º 187; año 1090, n.º 220; año 1093, n.º 250 y n.º 274; año 1095, n.º 278 y n.º 279; año 1097, n.º 297 y n.º 298; año 1108, n.º 379; año 1112, n.º 424; año 1131, n.º 643; año 1132, n.º 647; año 1133, n.os 657 y 665, año 1133; año 1138, n.º 737, etc. También Bernard, «Comercio y finanzas», pp. 295-361; Boulet, *Le Commerce médiéval, passim;* Le Goff, *Mercaderes y banqueros, passim.* La actividad expansiva capitalista correspondía, más bien, al comerciante del área mediterránea; el nórdico no era tan evolucionado. Sobre esto Racine, «Le marchand, un type», p. 5.

[45] *Documentos de la catedral de León,* n.º 948.

[46] Ammann, «Vom Städtwesen Spaniens», p. 132.

tarias[47]. Esta censura reflejaba una situación: si bien hubo prestamistas cristianos (y, con ello, asentaron un fundamento para ocupar luego esta rama económica como banqueros), en la Plena Edad Media fueron los judíos los que tuvieron en sus manos buena parte de las finanzas.

El hecho de que, después del siglo XI, haya persistido cierto número de judíos en la actividad comercial indica por igual una continuidad secundaria de los antiguos agentes económicos y que el cambio se concretó con una relativa gradualidad a pesar de las exclusiones violentas. Fue también paulatino el desarrollo de las nuevas actividades, por lo menos en alguna zona como la frontera castellanoleonesa, según se desprende de la documentación sepulvedana porque, en el fuero latino de 1076, no se mencionaba el asunto y, recién en 1257, Alfonso X dio normas sobre las deudas que los cristianos de esa localidad tenían con los judíos[48]. Pero, ya para la segunda mitad del siglo XI, la práctica crediticia ganaba cada vez más espacio entre los miembros ricos de la comunidad judía, como prueba un documento leonés del año 1090, es decir, de pocos años antes de la insurrección comunal de Sahagún con su brote antisemita[49]. De otras zonas tenemos noticias coincidentes[50]. Es revelador que, en las concesiones dadas a los burgueses de Auxerre a finales del siglo XII, en el marco del movimiento comunal, se haya dictaminado que los judíos no podían reclamar más de dos años de intereses por sus préstamos, cualquiera fuera la suma, y esto no era independiente del antisemitismo popular que germinaba por todas partes, aun cuando no faltaron judíos que también se endeudaban empeñándose[51].

---

[47] Contamine *et al.*, *La economía*, p. 202; Bligny, «L'Église», p. 20; Lestocquoy, *Aux origines*, pp. 199 y ss.

[48] *Documentos de Sepúlveda,* n.º 7.

[49] *Documentos de Sahagún,* n.º 858, año 1090, préstamos de los judíos.

[50] *Documentos del condado de Barcelona,* n.º 18, año 1027; n.º 67, año 1077; n.º 272, año 1094; n.º 469, año 1115.

[51] Chardon, *Histoire de la ville d'Auxerre,* p. 164; Duby, *La Société,* p. 111: en Mâconnais, el antisemitismo popular apareció a finales del siglo XII; *Documentos de Sahagún,* n.º 1335, año 1160; *Documentos del condado de Barcelona,* n.º 182, año 1087; Regina y su hijo David, judíos, tenían una deuda de 100 monedas de plata con un interés del 25 por 100 y, por ello, empeñaban parte de una viña.

RECAUDADORES

La recaudación de tributos fue otra actividad de los judíos y se relacionó con su participación en el entorno de los reyes[52]. Esos recaudadores formaban parte de los judíos cortesanos (había entre ellos consejeros y médicos), constituyendo el cuerpo de funcionarios consagrados a las finanzas y al arrendamiento de impuestos. Para la península Ibérica, es posible que esa participación en el sistema tributario se haya vinculado al comercio en el área cristiana o musulmana, así como a la emigración de judíos desde al-Andalus al norte que provocó la invasión de los almorávides (en 1086) y que, más tarde, se renovaría con la de los almorávides (en 1146). Con ellos, llegaron al territorio castellanoleonés individuos provenientes de un medio con refinada cultura y economía monetaria que participaron en tareas burocráticas[53]. Las noticias sobre su intervención en el sistema tributario de la Corona se acrecentaron con el desarrollo del poder central y, entonces, se hicieron notorios ciertos almojarifes (oficiales encargados de cuidar las rentas de la monarquía)[54]. Ya para las postrimerías del siglo XII, puede diseñarse una teoría de vinculación entre esta actividad de los judíos ricos, el fortalecimiento del Estado y la tolerancia religiosa de ciertas cabezas políticas. Una de esas mentes que dirigió el crecimiento burocrático fue Alfonso X el Sabio, y no deja de ser elocuente que, en las ruinas del castillo de Torre-Estrella, ubicado entre Medina Sidonia y Alcalá de los Gazules (que el monarca ordenó erigir), haya quedado una estrella de David porque, aun si se acepta lo que dijo un observador de que se trató de un edificio islámico que fue reutilizado, ese símbolo expresaba una idea de integración de culturas[55]. Pero advirtamos de inmediato que, si el vértice político operaba con una perspectiva de unificación, quienes eran alcanzados (de manera directa o indirecta) por las obligaciones tributarias opinaban de otra manera, como evidenciaron las oligarquías concejiles que reiteradamente protestaron contra esa participación de los judíos en la re-

---

[52] Pérez, *Los judíos*, pp. 53 y ss.; Moreno Koch, «La vida cotidiana», p. 77; Stow, *Alienated Minority*, p. 45.

[53] Ibn Al-Kardabus, *Historia de al-Andalus*, pp. 98-99 y 110.

[54] Pérez, *Historia de una tragedia*, pp. 20 y ss.; Moreno Koch, «La vida cotidiana de los judíos», pp. 77 y ss.

[55] *La fortificación de España*, pp. 216, 248 y ss.

caudación[56]. Sin embargo, hacia el siglo XIII, ese auxilio judío en los engranajes de la monarquía ya estaba arraigado desde hacía mucho tiempo: Alfonso VI (1047-1109) lo tuvo y, aun antes, lo poseyeron otros monarcas, situación que debió de influir en la reacción popular antijudía de Castrojeriz. Retrocedamos a este episodio.

En Castrojeriz, a la muerte de Sancho III el Mayor, en 1035, se levantaron los vecinos y asesinaron a cuatro sayones del rey en el palacio real y luego mataron a 60 judíos; al resto los obligaron a abandonar sus casas y heredades[57]. Debemos recordar que la palabra «palacio» hacía referencia a un centro de poder, por lo tanto, a una sede de recaudación de tributos[58], lo cual nos orienta sobre el carácter del motín. Ayuda a esta interpretación comparar con la rebelión de Pavía de 1024, cuando ante la muerte del emperador Enrique II, y para liberarse de las cargas fiscales, los vecinos atacaron el palacio real[59]. Se refuerza esta interpretación si tenemos en cuenta que el palacio de Castrojeriz estaba *in mercatello,* lo que se vinculaba con la economía dineraria y con el préstamo, así como también se refuerza esta exégesis si se repara en que ejecutaron a funcionarios y judíos. El alzamiento era, pues, contra los oficiales que disponían de los excedentes y contra quienes se enriquecían con la fiscalidad y el crédito. Por último, se confinó a los indeseables en Castrillo, pero, al parecer, hubo una segunda matanza en 1037 en ese pueblo que, desde entonces, se llamó Castrillo Matajudíos[60]. Este episodio se ubicó cronológicamente cercano al suceso de 1044, que ya hemos visto, sobre el robo a comerciantes judíos.

El realengo no fue el único sector del poder que se apoyó en los judíos para cobrar sus rentas. También se apoyaron en ellos los señores[61]. Esto era esperable, ya que la disponibilidad de dinero que surgía de la usura facilitaba su conversión en empréstitos. A la

---

[56] Monsalvo Antón, *Teoría y evolución de un conflicto social.*

[57] *Colección de fueros municipales,* fuero de Castrojeriz, pp, 39-40: «surruexerunt homines de Castro et occiderunt IIII saiones in palacio de Rex in Mercatello et LX judeos [...] et fecerunt populare ad Castrello».

[58] Cuestión ya tratada; ahora basta considerar el *Fuero de Teruel,* cap. 56.

[59] Brezzi, «Le relazioni tra i Comuni italiani e l'Imperio», p. 386.

[60] Cantera Burgos, «Castrillo Matajudíos», pp. 363-367.

[61] *Documentos sobre judíos de León,* n.º 28, año 1324; Pérez, *Los judíos,* p. 62; Caballero González, *La judería medieval,* pp. 13 y ss.; Izquierdo Benito, «Los judíos de Toledo», p. 89; Reyes Narsilla de Pascual, «Los judíos y el cabildo catedralicio», pp. 59 y ss.

práctica de utilizar capital judío para arrendar tributos se unió el pedido de adelantos al capitalista. Esto daría pie a una circulación contradictoria, por la cual la ganancia del crédito atentaba contra la economía del señor (en especial, cuando crecían los gastos políticos y militares), lo que incrementaba las exigencias tributarias. Ese circuito puede representarse de manera ideal: el señor endeudado pagaba los intereses que le debía a un explotador que succionaba parte de su renta; si no se desembarazaba del usurero (y los monarcas lo hicieron mediante el quiebre de la moneda y declarando bancarrotas o llanamente negándose a pagar), debía aumentar la exacción, con lo cual agotaba a los productores; en este último escenario, quienes no podían afrontar la renta solicitaban un préstamo; devolverlo disminuía aún más su capacidad productiva e incluso podía llevar a la condición de exento por pobreza; se limitaba entonces la capacidad de pago de la comunidad que, a su vez, disminuía los ingresos señoriales. Esta retroalimentación que se encaminaba a un descenso infernal y a un aumento del capital usurario se corresponde con muchos de los datos que surgen de la crisis del siglo XIV y que, por eso, permiten visualizar lo que anteriormente sucedía de modo menos evidente para el historiador. El resultado es que esa actividad recaudadora empeoraba la imagen de la minoría ante una población en la que se incrementaba el malhumor si aparecían dificultades superpuestas.

En distintas escrituras quedaron anotados los abusos de recaudadores y capitalistas que arrendaban tributos, y su lectura importa tanto por la situación objetiva que describen, porque vemos ejercer una destemplada presión sobre los pueblos que afectaba a su desenvolvimiento y alarmaba al señor, como por la percepción que de esas acciones tenían los pecheros[62]. La recaudación era el momento distintivo del apremio y, en su transcurso, la oposición de clases alcanzaba una nítida expresión o, más bien, era el momento en que esta verdaderamente se manifestaba en su contenido esencial. Por esto, el arrendador ocupaba uno de los últimos escalafones de la estima social, y se recogía con esta apreciación una tradición de la Antigüedad, si se atiende a lo que proclamaba Cicerón sobre que el pueblo odiaba por igual a prestamistas y re-

[62] Por ejemplo, De Colmenares, *Historia de Segovia*, p. 436; *Documentos de Sepúlveda*, n.° 25; *Documentos de Cuéllar*, n.° 117, año 1369; n.° 118; n.° 124, año 1378; *Cortes de León y Castilla*, 2, 1351, pp. 10 y ss.

caudadores[63]. Cuando esos roles los desempeñaba el judío medieval, se transfería esa desconsideración a toda su cofradía[64]. Ello permite comprender la magnitud de algunas vicisitudes, como la que denunció en 1411 Mesé Cohen de Sevilla, colector de impuestos reales, a quien el hijo de un deudor, con quien mantenía un pleito por falta de pago, intentó asesinar en el mercado, o la que se testimonió en 1486 sobre un judío de Ponferrada, recaudador de alcabalas, que denunció que un sobrino y un hijo eran agredidos y robados cuando recorrían los campos de Valedoras[65]. Eran agresiones en las que brotaba la rutina de pequeñas hostilidades que instauraban una cotidianidad difícil[66]. Tampoco debería dejarse fuera de la consideración alguna conducta antisocial por parte de la minoría hostigada que incrementaba la brecha entre las dos comunidades. Esta última es una expresión seleccionada: «dos comunidades» significa que no se creía violentar a un miembro de la sociedad sino a un extranjero.

En otro plano, los recaudadores permiten comprender que no todo miembro de la clase de poder haya seguido ciegamente y en cualquier caso a la Iglesia en su antisemitismo, aun cuando sus enseñanzas lo influyeran. Quien estaba motivado por las cuentas fiscales desatendió el tema confesional, como hizo Raimundo de Toulouse, renuente a satisfacer a la Iglesia, que le exigía que separara a los judíos de la administración de su condado[67]. Tampoco faltaron reyes condescendientes con esta minoría, y ejemplos de ellos se hallan en la península Ibérica y en el área alemana en tiempos de antisemitismo cuando se convocó la primera cruzada. Este rumbo perduró porque, a medida que se ampliaba su poderío, los monarcas necesitaban más expertos que cuidaran de sus haciendas, aunque también, presionados por la Iglesia, por la burguesía cristiana o por sus creencias, alternaron esa liberalidad con persecuciones. Fue así como Felipe Augusto, que reinó entre 1180 y 1223; Luis VIII, que ocupó el trono entre 1223 y 1226, y su sucesor, san Luis, que murió en 1270, promulgaron leyes contra los usureros judíos favoreciendo

---

[63] Toner, *Sesenta millones de romanos,* p. 52.

[64] De Tapia Sánchez, «Los judíos de Ávila», pp. 143 y ss.; el 1,4 por 100 de los judíos estaban relacionados con el régimen fiscal y apenas el 16 por 100 eran usureros.

[65] Torres Fontes, «Los judíos murcianos», pp. 72-73; *Documentos sobre judíos de León,* n.º 53.

[66] Caballero González, *La judería medieval de Saldaña,* p. 20.

[67] Lea, *Histoire de l'Inquisition,* 1, p. 169.

a sus competidores cristianos[68]. Sin embargo, la gestión persecutoria no fue unívoca. Felipe Augusto, en 1182, transformó las sinagogas en iglesias y desterró a los judíos (esto le permitió confiscarles bienes y, en la desesperación, algunos se convirtieron al cristianismo), pero, ante urgencias financieras, permitió su regreso en 1198[69]. Estas contradicciones se repitieron. En 1306, los judíos fueron proscritos y expulsados seguramente porque la Corona necesitaba dinero para revaluar la moneda en curso (las arcas reales estaban vacías y hubiera sido imperiosa una devaluación si no se procedía así) y, para lograr ese objetivo, se los arrestó coordinadamente el mismo día y se les tomaron sus riquezas[70]. Hubo entonces quejas por la falta de crédito y Luis X promulgó un edicto en 1315 permitiéndoles volver. Estos avatares (hubo varios, siendo la última y definitiva expulsión en 1394) se relacionaron con la creación de condiciones para que el capitalista judío fuera reemplazado por otro cristiano que, sin embargo, en el siglo XIV, aún no estaba en condiciones de atender por sí solo el financiamiento de la economía, y los intereses que cobraba eran más elevados que los reembolsados por los judíos, tasas que, a su vez, retrasaban su desarrollo[71].

Tenemos aquí a los reyes influidos por la Iglesia pero también autónomos, condicionados por la situación económica y, por ello, sumidos en una política ondulante. La situación se repitió con diferencias en el área castellanoleonesa[72]. También la nobleza tuvo una actitud pendular. Algunos nobles apoyaron sus finanzas en los prestamistas y fueron tolerantes en el plano religioso, mientras que otros dispusieron medidas persecutorias[73].

---

[68] Le Goff, *La bolsa y la vida,* pp. 54 y ss.

[69] Guillermo de Nangis, *Crónica,* p. 75: «Philippus rex Francorum sinagogas Judaeorum per regnum suum destruere fecit, et in plerisque ecclesias construi procuravit». *Id.,* año 1198, p. 111.

[70] Schwarzfuchs, «The Expulsion», pp. 482-489.

[71] Nahon, «Le crédit et les juifs», p. 1141.

[72] *Cortes de Castilla y León,* de Valladolid de 1351, cap. 66, p. 39: Alfonso XI había prohibido el préstamo de los judíos y los procuradores le solicitaron a Pedro I «que conssienta quelos dichos judíos den a vsuras»; *id.,* de Burgos de 1367, p. 151; Goicolea, «Los judíos y los mudéjares», p. 321: el crédito estaba prohibido en el siglo XV en la villa de Haro, pero, en 1461, el concejo solicitó al conde que permitiera que los judíos hicieran un préstamo. También Torres Fontes, «La judería murciana», pp. 177-228.

[73] Goicolea Julián, «Los judíos y los mudéjares», p. 319; en 1431, Pedro Fernández de Velasco, conde de Haro, promulgó ordenanzas discriminatorias contra los judíos con vigencia en todos sus señoríos.

En el siglo XIV, la Corona de Castilla y León aportó otros elementos que influyeron en el conflicto interburgués. Uno fue la propaganda antisemita de la facción nobiliaria Trastámara en su lucha contra Pedro I, a quien acusaron de hacer criptojudaísmo. Otro estuvo dado por una más firme política de centralización del Estado y, con ella, sobrevino la búsqueda (por el momento ilusoria) de unidad territorial. En uno u otro caso, en las bases de esa agitación que se desplegaba cuando la propaganda comenzaba a ser clave para que el gobernante lograra el consentimiento de las oligarquías urbanas, vivía una mentalidad popular reprobatoria hacia los judíos que esas mismas oligarquías no dudaban en adoptar en consonancia con su objetivo de anular a sus competidores[74].

Las contradicciones sobre el antisemitismo se extendieron, y no fueron diferentes las que se desplegaron en temas conexos. Así, por ejemplo, el anhelo de la Iglesia de asimilar a los musulmanes podía contraponerse con los intereses y la práctica de las iglesias locales, que pretendían mantener a arrendatarios y esclavos musulmanes en sus dominios[75]. Otro elemento contradictorio se daría con los jesuitas que, como misioneros, creían en la conversión de los judíos, y esto los enfrentó con la Inquisición, obstaculizando su ingreso en América. Un último ejemplo de actitudes diferenciadas entre distintas fracciones de la clase dominante se observa en el proceso de la expulsión de los moriscos de Valencia en 1609. Cuando los afectados por el decreto se rebelaron, los nobles abandonaron la actitud filomorisca que los había enfrentado con la Inquisición porque este organismo perseguía, por razones religiosas, a su fuerza de trabajo. La lucha social (que comprendió la quema de fortalezas) alteró las oposiciones, que volvieron a cambiar cuando los señores, una vez pacificada la tierra, pretendieron conservar su mano de obra[76]. El descubrimiento de estos matices se multiplica a medida que se avanza en el estudio, y esto encontró una expresión acabada en el hecho de que la ideología de la Iglesia sobre los judíos y la práctica social aplicada al problema se desenvolvieron por andariveles específicos, y solo en determinadas condiciones se pusieron en relación. La Iglesia debía proteger su monopolio monoteísta en

---

[74] *Crónicas de los reyes de Castilla,* de Pedro I, caps. 5 y 7; Carrete Parrondo, «Antecedentes», p. 110.

[75] Catlos, *Vencedores y vencidos,* pp. 315 y ss.

[76] Halperin Donghi, «Un conflicto nacional», n.os 25-26, pp. 147 y ss.

su mundo católico y, por ello, atacó desde siempre a los judíos[77]; los laicos podían darse otras prioridades. Sobre la estrategia antimusulmana, es pertinente un razonamiento similar.

CAPITAL USURARIO, EXPLOTACIÓN Y MENTALIDAD

Antoni Furió afirmó que el prestamista suele ser examinado por algunos historiadores con los ojos condenatorios de la Iglesia, y reprueban su actividad[78]. En consecuencia, disculpan el estallido antisemita como una reacción justiciera, análisis que Furió ha desaprobado.

Sin embargo, los testimonios permiten decir que una parte de la acusación eclesiástica (y también de las monarquías durante la Baja Edad Media) respondía a lo que experimentaba el productor en aprietos cuando tomaba un crédito, y esto se relacionaba con que el usurero se había incorporado a una porción de los explotadores. Su capital dinerario vivía, como todo capital, lucrando del trabajo ajeno y, cuando estallaban motines, el endeudado desafiaba a un explotador más allá de que lo hiciera bajo la forma bárbara del antisemitismo. Realizada esta afirmación, se impone recoger las razones de Furió en tanto dan pie para aclarar que no se debe confundir el mecanismo de extracción de plusvalor con la función del préstamo porque, en forma similar a la función que tuvieron los regatones con sus compras a los campesinos liberando a estos de permanecer alejados de sus tierras hasta que finalizaran las ventas, debe reparar-se en que el capital mercantil, ya financiara el consumo (principalmente), ya la producción, cumplía un cometido estabilizador[79].

Esta función contribuye a explicar el liderazgo con clientelismo que establecían cristianos que prestaban a sus convecinos insolventes. En esas circunstancias, la usura de los cristianos, a la inversa de lo que sucedía con los judíos, era parte del poder de grupos locales, y ello muestra que esa actividad tenía efectos diferentes de acuerdo con el contexto en que se desarrollaba. Para esclarecer el problema es posible imaginar que si una persona que tenía un cargo en el concejo municipal (por ejemplo, era alcalde o juez), poseía tierras,

---

[77] Esto ya se evidencia en Agustín; *vid.* Blumenkranz, «Augustin et les juifs», p. 227.

[78] Furió, «Diners i crèdit».

[79] Colombo, «El intercambio desigual en los mercados locales», pp. 215-242.

contrataba a trabajadores, disponía de ascendiente social y, sobre esas bases, daba a interés, posiblemente no padeciera la misma reprobación que caía sobre el usurero judío desprovisto de esos amarres. Incluso no es inverosímil que ese préstamo lo ayudara a manejar cuestiones del lugar, más allá de los enconos que levantaba como explotador. Esto se verificó en América, donde la usura era presentada en los contratos notariados de Buenos Aires durante el siglo XVII con un lenguaje de gratitud obligada: el deudor decía sobre el prestamista que «me prestó por hacerme amistad y buena obra» y, así, se transfiguraba el interés en un desinterés que construía honor y prestigio[80].

De esto surgía una potencial dualidad. Por una parte, el auxilio financiero tenía un costado de socorro o limosna que el insolvente debía agradecer y, sobre este costado, se levantaría una magnanimidad contradicha por la explotación. Esta se presentaba en la devolución de lo prestado y, sobre este otro flanco, se levantaban las injurias doctrinalmente cimentadas contra los judíos. En esto la Iglesia convertía el acto económico en repulsión racial y cambiaba las visiones doctrinarias a medida que los cristianos se adueñaban del comercio de bienes y dinero. Fue una evolución que escoltó el cambio de actores, cuyo hecho primario era la dramática apelación al usurero por parte del necesitado. La situación quedó retratada en la reconstrucción de un diálogo que debió de repetirse muchas veces al ritmo de las malas coyunturas naturales. Nos situamos en el Concilio de París del año 829[81].

El hambre conducía hacia el usurero, indicándonos que aquí estamos lejos del banquero que se esfuerza por adecuarse al industrial que negocia un préstamo. El hombre pobre del Medioevo no negociaba, sino que pedía desde su inferioridad categórica al prestamista que le vendía el alimento («petens ab eo suas miserabiles necessitates»). En esa venta, se contraponían la razón de la ganancia y la angustia del menesteroso, que no tardaba en declararse: «Carezco de dinero para abonar el precio de la comida, pero te ruego que te apiades de mí y, de cualquier manera que lo desees, te pido que me prestes para que no muera de hambre». El prestamista le vendía entonces el modio de trigo bajo la forma de présta-

---

[80] Wasserman, «Las múltiples dimensiones»; también Gelman, «Economía natural», pp. 89-107.

[81] *Concilios carolingios,* cap. 53.

mo y, si no reunía el dinero a la hora de devolverlo, abonaba con vino, cereal o con cualquier otro producto. En esas condiciones, no cuesta imaginar que cada medida suministrada podía multiplicarse al momento de la devolución. Pequeñas viñas o pequeños cultivos de cereal *(messellas, vineolas)* que los hambrientos habían dado en prenda *(in pignis)* aseguraban el beneficio.

Observada esta parte de la usura, estamos en condiciones de analizar el inestable maridaje de este capital con la posesión de la familia. La ayuda destinada a esquilmar se incorporó a las condiciones subjetivas del antisemitismo popular, como revelan hechos demostrativos.

Por una escritura aragonesa de mediados del siglo XV, nos enteramos de que un vecino de Belchite ofrecía como garantía sus bienes «en general» y, «en especial», una mula, por un crédito de 13 florines de oro recibido de un judío[82]. Esa hipoteca, cuya lógica estaba en que al prestamista no le interesaba cómo se usaba el dinero (una preocupación del banquero de la actualidad) sino cómo se lo garantizaba[83], presuponía una cláusula muy dura para asegurar el cumplimiento del contrato. Otro texto nos presenta a un prestamista judío de Belchite que pedía el embargo de un campo de Letux dado como garantía, y aquí se nos revela una dimensión muy ingrata[84]. Tomar un predio que el campesino consideraba como prolongación inorgánica de su persona produciría un desgarramiento casi físico, como si se le arrancara *a pound of flesh,* y las secuelas psicológicas de esa cirugía sin anestesia irían más allá del alcance material del acto, porque agudizaba, en el deudor, la contradicción entre la economía destinada a la supervivencia y la economía del beneficio. Es lo que muestra sin ocultamientos una economía poco monetaria como la de Atenas de principios del siglo VI antes de nuestra era, donde los campesinos se endeudaban ofreciendo su propio cuerpo *(sôma)* como garantía[85]. En otros momentos, en el área de nuestro estudio, había campesinos que cedían sus cultivos a usureros judíos[86]. Notemos, de paso, que una parte de estos prestamistas no vivían en grandes ciudades sino en localida-

---

[82] *Documentos sobre judíos de Aragón,* n.º 8.
[83] Nahon, «Le crédit et les juifs», pp. 1139 y ss.
[84] *Documentos sobre judíos de Aragón,* n.º 4.
[85] Paiaro, «Las reformas de Solón».
[86] *Documentos de Sahagún*, n.º 1761, año 1257.

des pequeñas o intermedias, una característica similar a la de los judíos aldeanos *(Dorfjuden)* del centro de Europa que persistió hasta el siglo XX.

Otras cuestiones en los mencionados documentos aragoneses retienen nuestra atención. Están contenidas en una carta de deuda por la cual el concejo de Alcaine reconocía una obligación de 207 dineros jaqueses con Azail Arriba, judío de Belchite[87]. Pueden señalarse varios puntos. El primero confirma la existencia de préstamos para sectores populares. El segundo es que se trataba de un concejo endeudado, situación que se repitió en otros lugares[88] y que debe tenerse en cuenta a la hora de buscar las causas de un resentimiento colectivo, lo cual nos lleva a una tercera característica. Se refiere a que este concejo se hipotecaba para cumplir sus obligaciones con el señor[89], y ese destino del dinero le facilitaría al pechero modelar con la imaginación los rostros de distintos explotadores en una única sanguijuela. Esas combinaciones recreadas por una acción que componía socialmente la repugnancia hacia «el otro» fueron frecuentes a lo largo de la Edad Media[90].

Por supuesto que, en estos desenvolvimientos, el capital usurario era un elemento apropiado para la economía dominical, y ello fue una razón suficiente para que muchos señores no persiguieran a los judíos o incluso los protegieran[91]. No obstante, algunos caballeros se endeudaron con judíos, lo que es comprensible si se recuerda que, entre los hidalgos, el gasto por el estatus frecuentemente superaba a los ingresos[92]. Esta característica se alineaba con los empréstitos a los concejos en lo que respecta a la percepción social del fenómeno, en tanto se veía a un capitalista enemigo de la cristiandad que afectaba a todos los cristianos por igual. Tenemos otros casos.

Un documento del área leonesa, del 13 de febrero de 1376, atestigua que un vecino de Grajal debía 300 maravedíes y una fanega de trigo a un judío; no pudiendo saldar la deuda, se vendieron sus bienes en subasta pública por 600 maravedíes a Judas Lobatón, vecino de Sahagún, y este, a su vez, los revendió (excepto una tie-

---

[87] *Documentos sobre judíos de Aragón,* n.º 1.

[88] *Documentos sobre judíos de León,* n.º 57, año 1492, conflicto entre el concejo de Paredes de Navas y un judío prestamista de Grajal.

[89] Indicación de Rodríguez Fernández, *Las juderías de la provincia de León,* p. 375.

[90] Senent Díez, «Más aportaciones», p. 275; Contamine *et al.*, *La economía,* p. 216.

[91] *Documentos sobre judíos de León,* n.º 57, año 1492.

[92] *Documentos sobre judíos de León,* n.º 29, año 1339.

rra) el 2 de noviembre de ese mismo año por 800 maravedíes[93]. Estos traspasos patentizan, en adición a un endeudamiento campesino con secuelas calamitosas para el moroso, la facilidad con que se multiplicaba el capital dinero: los 300 maravedíes que invertía el capitalista se incrementaban, antes de los nueve meses, más de dos veces y media. Esta multiplicación de ingresos (que era generalizada)[94] dejaría su huella en los aldeanos, que veían una rueda de la fortuna a la que hacía girar una mano siniestra porque, mientras que uno quedaba en la parte baja pasando de pechero a marginal, el acreedor cumplía el trayecto inverso.

En ocasiones las deudas contenían una elevada capacidad para tocar la compasión; por ejemplo, cuando una viuda se endeudaba para comer y no podía saldar sus obligaciones[95]. También el prestador ofrecía la oportunidad para que se le estigmatizara cuando se resarcía de una demora en la cancelación de la deuda: un interés diario que permitía recuperar casi todo el capital en un mes era expoliación[96]. Ese lucro destruía todo lazo comunal afectivo en tanto para el financista solo había intereses y cada vecino representaba una probabilidad de ganancia. Esto no era más que un tímido anticipo de las derivaciones que tendría la mercantilización del capitalismo desarrollado cuando reemplazó la solidaridad comunitaria por la competencia impersonal del mercado. De esta derivada contraposición entre el egoísta interés capitalista y las tendencias cooperativas de la aldea, surgía un choque social y psicológico que traducía la antítesis entre lucro y consumo. Las personas desplegaban esa oposición en la cotidianidad germinando personalidades desemejantes a las que contribuían disímiles posiciones culturales.

Otro factor modelaba la subjetividad cuando el prestamista daba adelantos de poco monto en correspondencia con la modestia de sus clientes[97]. Diversificaba así el riesgo pero no lo anulaba porque su dinero vivía bajo la inseguridad de la inflación, de la violencia y

---

[93] Rodrígez Fernández, *Las juderías de la provincia de León*, p. 248.

[94] Por ejemplo, *Fuero de Teruel*, cap. 422; para Francia, Nahon, «Le crédit et les juifs», p. 1129.

[95] *Documentos sobre judíos de León*, n.º 28 año 1324; *Documentos de la catedral de León*, n.º 525, año 989; Stow, «The Jewish Family», p. 1100: en la zona de Renania había mujeres judías prestamistas.

[96] *Documentos sobre judíos de León*, n.º 37, año 1377.

[97] Izquierdo Benito, «Los judíos de Toledo», pp. 83 y 85; Nahon, «Le crédit et les juifs», p. 1129.

de la arbitrariedad de gobiernos que fijaban el interés o se negaban a devolver un crédito. Este último tipo de intervención podía llevar (entre otros factores) a bancarrotas, como las que tuvieron las casas florentinas de los Bardi y de los Peruzzi en el siglo XIV (comprometidas con la Corona inglesa), hecho que muestra en toda su dimensión al capital operando en un mercado regulado. Tampoco se descartaba una mala coyuntura que derrumbase en cadena a los pequeños productores. Esto explica lo que sucedió cuando las crisis de la Baja Edad Media llevaron al empobrecimiento, a los préstamos para el consumo, a deudas impagadas y al ocaso de muchas aljamas con sus operadores financieros. Fue el entorno o el anticipo del último apartamiento del capital judío en determinados lugares de Europa y que incluyó expulsiones. Pero ahora interesa recalcar que, aun en ciclos ascendentes de la economía, el dinero del prestamista estaba siempre amenazado por dificultades que podían tornarse en calamidad y su propietario trataba de compensar ese riesgo con elevados intereses[98]. Forzosamente debía ser percibido como el desagradable personaje de conducta asocial, y su prosperidad lo relegaba al gueto desde el cual desarrollaba una existencia intersticial.

En esas circunstancias, determinar la cantidad de prestamistas en el total de la minoría confesional, o el grado de participación de otros miembros de la comunidad (ya que algunos podían contribuir aportándole al capitalista sus ahorros), es un tema menor de esta historia si un solo individuo podía ser percibido, con la colaboración de la Iglesia, como la encarnación del grupo[99]. Esto significa que, para apreciar el problema, solo nos concierne que los endeudados con anteojeras ideológicas no podían ver a los judíos hundidos en sus mismas privaciones y deudas[100]. Esas anteojeras

---

[98] *Cortes de León y Castilla,* en las de Sevilla de 1253, interés del 33,33 por 100 anual; *Documentos de comercio mediterráneo,* n.º 40, año 1309: en San Gimignano, el interés era del 30 por 100.

[99] Sobre la cuestión cuantitativa Martínez Sopena, *La Tierra de Campos,* p. 500; Rodríguez, *Las juderías de la provincia de León, passim;* Ladero Quesada, «Deudas y bienes de judíos», pp. 285-300; García Marsilla, *Vivir a crédito,* p. 89; Izquierdo Benito, «Los judíos de Toledo», p. 86. Sobre la representación, Cantera Montenegro, «La *imagen del judío*», pp. 31 y ss. Sobre actividades, Viñuales Ferreiro, «Aproximación al estudio», pp. 571-587; Martínez Carrillo, «Los judíos de Murcia», pp. 159-176.

[100] Por ejemplo, *Documentos sobre judíos de León,* n.º 54, año 1489; n.º 59, año 1492; Blasco Martínez, «La investigación sobre los judíos», p. 349; Romano, «Perspectivas de la historia judía», pp. 326 y ss.; sobre la diversidad de fortunas entre los judíos *vid.* Viñuales Ferreiro, «Maqueda 1492», pp. 383-404.

eran el prejuicio que etiqueta a la persona como se hizo en Estados Unidos con *the black people* catalogada como peligrosa, y como se hizo en Argentina con los «villeros», casos donde, sobre el imaginario del criminal en potencia, actúa criminalmente la policía. En otros tiempos intervenía la justicia sin especificaciones para perseguir a los enemigos de Cristo.

El brote antisemita que surgió en tierras leonesas entre 1110 y 1117 en paralelo con la insurgencia de Sahagún tuvo sus causas en estas fuerzas económicas, culturales, religiosas y políticas[101]. Tenían alguna similitud con la usura que aplicaba la aristocracia laica o eclesiástica en el siglo X[102], analogía que nos advierte que el endeudamiento era un recurso al que apelaba con frecuencia el pequeño productor. El contraste entre uno y otro momento derivaba, en parte, del grado de mercantilización de la economía, porque los préstamos de la Alta Edad Media combinaban moneda y productos, mientras que el prestamista judío apelaba a formas enteramente monetarias. Asimismo, ese contraste derivaba de otras desemejanzas que iluminan características del prestamista judío.

El señor ejercía el mando jurisdiccional y derivaba al préstamo una parte de su riqueza para incrementarla[103]. En ese préstamo, no solo tenía un recurso de acumulación sino también un auxilio para mantener a flote unidades productivas en dificultades, y no es casual que lo otorgara en especie: se destinaba a salvaguardar la energía del trabajador utilizando productos de su dominio para mitigar cualquier disfunción y, para su reintegro, apelaba a sus facultades de gobierno. El prestamista judío por el contrario, aun cuando asistía a quien estaba en apuros[104], no gozaba de prerrogativas políticas ni tampoco lo que prestaba era consecuencia de la explotación regular del campesino o del artesano.

En conclusión, los dependientes podían ver, desde la segunda mitad del siglo XI, a dos personas, el feudal y el prestamista, y si bien estaban en condiciones de reunirlos en sus conciencias, el

---

[101] Sobre ese brote antisemita, *Crónicas de Sahagún,* cap. 19; *Documentos de Sahagún,* n.º 1231, año 1127.

[102] García de Valdeavellano, «El renovo», pp. 408-448.

[103] *Documentos de la catedral de León,* n.º 560, año 994; n.º 525, año 989; n.os 533 y 543, año 990.

[104] Cabezuelo Pliego, «Las comunidades judías». p. 77; Torres Fontes, «Los judíos murcianos», p. 69.

conflicto podía desagregarse: la disminución de pequeños patrimonios aprisionados entre la renta, el interés y los contratiempos naturales debió de ser un llamado para que, en los inicios del siglo XII leonés, se desatara el brote antisemita para agregarse a las rebeliones burguesa comunal y campesina antiseñorial. Expresado de otro modo, se establecía, para artesanos o campesinos sublevados, una motivación para desposeer a un explotador análogo al señor pero aún más arbitrario, en tanto carecía de la legitimidad que otorgaba el poder, la guerra o el sacerdocio. Ese explotador secundario se asemejaba al intermediario que, en las revueltas de hambre de la Época Moderna, cargaba con el odio del pueblo bajo. Además, el usurero era más débil que el señor porque, sin derechos políticos, se encontraba descarnadamente revestido con caracteres monetarios que se desplegaban por sí mismos en su dinámica de acumulación. Su único poder era el dinero en una sociedad en la que el dinero no reinaba, aspecto que lleva a contrastar con la economía moderna.

El usurero que tratamos pocas veces reunía capital de capitalistas o de modestos inversores para generar plusvalía, como hace el banquero actual. Esta operación tuvo sus antecedentes en la *commenda* italiana, forma por la cual el comerciante incorporaba dinero de inversores, pero esta modalidad no debió de ser la del prestamista judío, ya que lo más probable es que no recibiera depósitos de cristianos (empezando porque su situación frágil no daba seguridad)[105]. De esto se deduce que debía de producir su propio capital convirtiendo dinero en préstamo, y ese dinero lo lograba succionando plustrabajo de los productores a partir de sus apremios, con lo cual, en lugar de administrar plusvalía, la generaba aprovechando las crisis de subsistencia. Así, mientras que el capital financiero moderno se dinamiza con el crecimiento económico, el capital usurero alcanzaba su cumbre en fases de subproducción que, aun en periodos largos de crecimiento, seguían presentándose. La percepción que de ese negociante tenía quien se encontraba en dificultades estaba inevitablemente ligada a una mala coyuntura. Es una ligazón que ha mostrado Octavio Colombo: contra la optimista concepción smithiana por la cual se considera ese adelanto de dinero como crédito de inversión para el productor, esos anticipos se daban en ciclos de crisis, en los meses inmediatamen-

[105] Nahon, «Le crédit et les juifs», p. 1126.

te anteriores a la cosecha y en los periodos de pago de la renta[106]. A esta forma de engendrar capital se agregaba la probabilidad de orientar al préstamo dinero obtenido del arrendamiento de tributos; tributos que, a su vez, endeudaban al productor haciéndolo más dependiente del crédito. Observado esto en su perspectiva histórica, el capital usurario se desenvolvía con la economía doméstica y activaba recursos extraídos de la recaudación o de los intereses de unas unidades familiares para dárselos a otras y explotarlas. La circulación incluyó movilizar empréstitos y formas especulativas, originándose entonces una versión rudimentaria del capital ficticio (o de las burbujas).

Estas modalidades se vinculan con que el sistema bancario precapitalista, a diferencia del moderno, no tenía como misión expandir las fuerzas productivas reuniendo capital para la inversión, sino que vivía del crecimiento general del feudalismo como uno de sus apéndices, financiando el consumo, aun cuando lo hiciera bajo la forma de compra de instrumentos de labor[107]. No solo acompañó la reproducción agraria extensiva sino también la división del trabajo que surgió con el burgo y, con ello, se estableció una división a escala europea, en parte heredada de la Alta Edad Media y en parte nueva, entre el capital comercial de radio amplio (el que operaba, por ejemplo, en las transacciones de lanas inglesas y paños flamencos), el capital comercial de radio restringido (el que actuaba en un distrito) y el capital usurario (el que se trata ahora); ramas que, a su vez, se vincularon con un proceso de concentración e interdependencia, con lo cual los nudos de mayor tráfico mercantil ofrecían buenas oportunidades para la actividad crediticia, o sea, para que productores e intermediarios se auxiliaran con los prestamistas[108]. Esa especialización explica que monasterios y episcopa-

---

[106] Colombo, «¿Por qué el campesino se endeuda?».

[107] Por ejemplo, la compra de bueyes estaba destinada fundamentalmente a asegurar la subsistencia o a lo que se denomina «reproducción simple». Sería, de acuerdo con una serie de indicios documentales, y por la naturaleza misma de la tracción animal que podía extinguirse en momentos muy necesarios, una forma habitual de préstamo aldeano o de comercio oneroso. *Vid.* por ejemplo *Documentos de Carrizo,* n.º 280, año 1251.

[108] Caballero González, *La judería medieval,* p. 26: la actividad mercantil de la villa de Saldaña, potenciada por su condición de cabeza de un amplio alfoz y el tránsito de gentes desde la Montaña a Tierra de Campos, se manifestaba en su mercado semanal, y en abundantes transacciones de bienes con la consiguiente circulación de dinero. Era un lugar privilegiado para que muchos judíos ofrecieran préstamos.

dos fueran parcialmente desplazados del préstamo a medida que este se volvió más complejo por aumento del número de transacciones, de la masa monetaria y de su velocidad de circulación. Se imponían entonces agentes más experimentados, y es aquí donde medió un factor no económico, ya que esa división de funciones fue a su vez decidida por el desalojo político (no técnico ni financiero) de los judíos del gran comercio. Desde este punto de vista, el antisemitismo era un arma y un revestimiento ideológico de la competencia entre facciones burguesas que se identificaban por criterios ajenos a la economía. En la nueva situación, tuvo su papel el derecho romano, que no condenaba el préstamo y fue un arma legal de la nueva burguesía.

La despreciada independencia del prestamista judío como integrante de una raza anómala y de un oficio reprobado tenía como contrapartida el poder que este podía ejercer sobre el pequeño productor sometiéndolo a sus exigencias. Fue esta una forma primitiva de dominio del capital sobre la producción, constituyendo una variante de lo que Marx ha llamado la «subsunción formal del trabajo». Esa exterioridad del capital dinero con respecto a la producción le permitió al capitalista desplegar su propia racionalidad, y ello se reflejó en un crédito para el consumo que muchas veces comprometía al consumo.

Lo que se acaba de decir se ve más claro si volvemos a comparar con el señor de un dominio cuando asumía el papel de prestador. Ejecutaba la deuda apropiándose de la posesión campesina, pero ese traspaso no solía ser otra cosa que una imposición de rentas: del alodio a la tenencia, o de la tenencia bajo señorío jurisdiccional a la tenencia plenamente dominical, las diferencias entre una y otra forma estaban en nuevas rentas que intensificaban la explotación. Al señor le interesaba, ante todo, la permanencia del labriego en su tierra y, por eso, su préstamo no estaba presidido por una meta destructiva sino por salvaguardar el modo material de producción, aun cuando todas esas formas condujeran a la plena sumisión del campesinado, y por ello el crédito en especie tenía, en una primera instancia, un efecto beneficioso para el productor, más allá de que fuera un instrumento para aumentar el ingreso señorial. Cuando se otorgaba en dinero esa función positiva, también estaba presente en principio, pero el propósito de rescatar la unidad productiva se eclipsaba en los objetivos del banquero precapitalista. Con este el capital usurario, convertido en

una rama independiente de la actividad económica, se enfrentaba al deudor con el único objetivo de recuperar acrecentado el dinero que suministró. Si ese reintegro arruinaba a una economía familiar, no era su problema (en cambio, sí era un problema del señor prestamista) y, ante la familia en ruinas, se presentaba el rostro flemático del dinero, que es el rostro del capitalismo que nació expropiando a pequeños propietarios[109]. Reaparece en nuestro estudio la contraposición entre valor de uso y valor de cambio, antítesis que hoy ha eliminado o ha relegado la generalización de la producción mercantil.

Esta expansión del valor de cambio se inició a finales de la Edad Media, y revela ese comienzo un proceso judicial de Marsella, de 1317, analizado por Joseph Shatzmiller[110]. El imputado era el prestamista judío Bondavin y su juicio muestra ese inicio de la transformación junto a particularidades que sintetizan recorridos de nuestro análisis.

En principio, la fortuna del procesado (según se deduce de lo que había heredado) consistía principalmente en monedas y objetos preciosos, mientras que los inmuebles eran escasos (una casa y una viña). Por consiguiente, su riqueza estaba apenas constituida por el bien que otorgaba el mayor prestigio: la tierra. Esa riqueza derivaba del préstamo regular y del tráfico marino, rasgo que nos sitúa ante un capital líquido disponible para circular y reproducirse, aunque su propietario mantenía una reserva de valor en zafiros y diamantes. Estas cualidades tuvieron que contribuir para una reprobación social en la que concurriría el hecho de que los más ricos eran quienes tenían el poder en la comunidad y la representaban (aunque no era esta la situación de los Bondavin, que se habían instalado en tiempos relativamente recientes). También debió de contribuir a consolidar una imagen la transmisión generacional del oficio y de los recursos, así como los clanes, que llevarían a ver a la aljama con una unidad indiferenciada. Del mismo modo, se alinean con una parte de la tesis que aquí se sostiene las informaciones que recopiló Shatzmiller basándose en otros investigadores, sobre que los prestamistas judíos operaban principalmente con sectores populares en lugares como Perpiñán, Aix-en-Provence,

---

[109] Fontes, *O Brasil,* sobre el capital imperialista que ilumina el entendimiento del capital precapitalista.

[110] Shatzmiller, *Shylock revu et corrigé.*

Arlés y Manosque; señaló igualmente que, en los siglos XIII y XIV, en España, Francia, Flandes, Alemania e Inglaterra, hubo antes de las expulsiones iniciativas en parte impulsadas por las compañías italianas para que abandonaran el crédito. Si todo esto coincide con lo que vimos hasta ahora, el proceso judicial aporta una novedad que confirma nuestra tesis. Veámosla.

Unos cuantos testigos hablaron a favor de Bondavin, mientras que, en el otro extremo, se ubicó Laurent Girard, conceptuado como *homo tabernarius* y *laborator,* que había caído en la pobreza por diversos infortunios, y que encarnaba a los muchos vecinos que aborrecían al usurero. Era el odio que, como dijo Shatzmiller, se expresó con antisemitismo violento en York en 1190, en Erfurt en 1348 y en Florencia en 1488. Pero, junto a esa hostilidad, los alegatos favorables al acusado nos indican un cambio: el prestamista tenía clientes privilegiados *(ma'arufia),* y sus prerrogativas evitaban que fueran captados por otros capitalistas[111]. Actuaba aquí la oferta y demanda en un contexto en el que el crédito era cada vez más necesario, como indican las expulsiones y readmisiones de los judíos de Francia o informaciones de España sobre artesanos que pedían préstamos con bajo interés[112]. De hecho, alegaron por Bondavin miembros de la elite urbana que, desde hacía muchos años, operaban con él por montos elevados desconociendo la oposición entre la lógica del consumo y la lógica del beneficio. Todos vivían del dinero que reproducía dinero.

Este fenómeno lo expresó el humanista Poggio Bracciolini, sobre el cual hemos visto que, reflejando el punto de vista de los grandes comerciantes de la ciudad de Florencia del siglo XV, defendía la avaricia, es decir, el ahorro en oposición al despilfarro de la aristocracia tradicional. Pero, para Poggio, si el ahorro era una virtud, la usura era una necesidad[113], afirmación que transparenta el nuevo ambiente que creaban los negocios en los lugares de mayor desarrollo. En estas condiciones, se desplegó el desplazamiento del capital judío de la usura y la afirmación en esa tarea de los cristianos que pasaron a llamarse financistas o banqueros. Esa promoción fue un desenlace tardío del movimiento comunal.

---

[111] Shatzmiller, *Shylock revu et corrigé,* pp. 137 y ss.

[112] Barrio Barrio, «Las comunidades subalternas», p. 131, sobre artesanos de Orihuela en el siglo XV.

[113] Proulx Lang, *Poggio Bracciolini's «De avaritia»,* p. 84.

La actividad económica reseñada fue entonces una gran contribución para que la sociedad adoptara el racismo. En especial, parece haber sido la usura lo que más afectó a la creación ideológica cultural del judío porque, aun cuando el arrendamiento de impuestos fuera vital para una parte de la aljama, el pueblo parece no haber identificado tan plenamente a los judíos con ese oficio como sí los identificó con el prestamista; refrenda la conjetura el hecho de que este último se asimilara al judío. Eran dos palabras (judío y prestamista) que se habían transformado en sinónimos en el lenguaje común tanto en España como en otros sitios de Europa[114]. Esto no dejó de relacionarse con el estatus.

La superposición de máculas que se abatían sobre esos prestamistas se repitió con los tintoreros de ciudades italianas, españolas y provenzales, profesión desdeñada reservada a los judíos[115]. Una situación análoga presentaron en Brujas los lombardos o *cahorsins*. Dedicados al préstamo para el consumo a corto plazo de gente de pequeña y mediana condición, estuvieron expuestos a la hostilidad pública sin posibilidades de ascenso social a pesar del dinero que habían acumulado[116]. Este rechazo puede alistarse en una disposición que se conocería en Europa con respecto a sectores y oficios desacreditados que determinaron grupos de parias (verdugos, carniceros, cirujanos, traficantes de pieles y de caballos, recolectores de estiércol, gitanos, bataneros, tintoreros, prostitutas, cambistas, usureros, etc.), y que eran vistos «como transgresores de tabúes básicos» (tabú de la sangre, de la impureza, de la suciedad y del dinero)[117]. Más allá de esta similitud, y con excepción de los gitanos, esos grupos no tuvieron la complejidad de los grupos étnicos plenamente definidos[118], distinguiéndose en esto de la comunidad judía y de los lombardos, que sobrellevaron agresiones mezcladas con la lucha de clase. En Inglaterra, en 1381, los segundos fueron atacados por el pueblo que al odio por su riqueza obtenida del

---

[114] Martínez Liébana, *Los judíos de Sahagún*, p. 62; Shatzmiller, *Shylock revu.*

[115] Pastoureau, *Una visión simbólica*, p. 209.

[116] Le Goff, *Mercaderes y banqueros*, p. 50.

[117] Barth, «Introducción», p. 35; Le Goff, «Métiers licites», pp. 91 y ss.; *id., La bolsa*, pp. 69 y ss.

[118] Cfr. Barth, «Introducción», p. 35.

préstamo le agregó xenofobia[119]. Similar persecución protagonizaron los tejedores ingleses contra los flamencos canalizando un rencor surgido de la preeminencias de ese grupo[120]. En las comunidades castellanas, el nacionalismo antiflamenco surgió de religiosos y, según Nikoláí Gógol, la exaltación cristiana ortodoxa y el patriotismo primitivo motivaban a los cosacos de Ucrania del siglo XVI contra polacos católicos y judíos[121].

En la actividad repudiada, podían confluir descréditos sacerdotales y comunitarios, como sucedió en la matanza de sodomitas del levantamiento valenciano de 1519 donde, de los seis quemados, tres eran panaderos, es decir, miembros de uno de esos oficios que, en la Época Moderna, merecían «la agresividad crónica del pueblo» que los responsabilizaba por las crisis de subsistencia[122]. El hecho esencial es que un quehacer censurado desde siempre por la Iglesia o por la comunidad como fue el préstamo debió de contribuir a la fijación de un rasgo negativo de ciertos grupos que fue germen del conflicto interétnico. Desde un punto de vista conceptual puede visitarse sobre esto la *ethnic succession theory* elaborada sobre los métodos de ascenso de minorías inmigrantes en Estados Unidos (irlandeses, italoamericanos y afroamericanos) dedicados a actividades censuradas por la sociedad y perseguidas por la justicia (alcohol, prostitución, juego clandestino, *night clubs,* drogas...)[123].

No obstante su importancia, el oficio vilipendiado solo representaba un componente, significativo y tal vez básico para el rechazo social, pero no único. A ello se agregaban los momentos de terror contra minorías que, en combinación con los musulmanes, se suponía que deseaban eliminar a los cristianos. Sufrieron esta histeria colectiva los judíos y los leprosos en 1321, coyuntura que, según Carlo Ginzburg, fue originada por sectores del poder de Francia, y también por esos mismos sectores en 1348 bajo los condicionamientos de la peste, situaciones que, por otra parte, no fueron únicas[124].

---

[119] Froissart, *Crónicas,* p. 108: «Et efforchièrent plusieurs maisons de Lombrads et prissent des biens [...]. Et tuèrent un rice homme en la ville, que on appelloit Richard Lion»

[120] Hilton, *Siervos liberados,* pp. 258 y ss.

[121] Pérez, *La revolución de las comunidades castellanas;* Gógol, *Taras Bulba.*

[122] García Cárcel, *Las Germanías,* p. 110.

[123] Lombardo, «The Black Mafia», pp. 34 y ss.

[124] Ginzburg, *Historia nocturna.*

Es posible que el carácter individualista de la producción contribuyera al antisemitismo, porque eliminar a un competidor ampliaba la clientela de quien sobrevivía, y el crecimiento de los siglos XI y XII al fortalecer las economías de las aljamas y de los productores cristianos deseosos de incursionar en el crédito, debió de agudizar la rivalidad[125]. Esto establecía una diferencia con el antisemitismo moderno, asociado a depresión y desempleo[126]. No obstante, en el periodo posterior, el antisemitismo siguió su curso y, a mediados del siglo XIV, los municipios castellanos solicitaban que no se les permitiera a los judíos comprar heredades[127]. Fue una hostilidad que se conoció en diversos lugares de Europa y que llevó a pedir que se los expulsara del préstamo, actividad en la que incurrían cada vez más los cristianos, como muestran los ministeriales por un lado y muestran, por otro, los cristianos que prestaban a moradores de las aljamas[128].

Esto se asoció a una Iglesia que, en el siglo XIII, ya no reprobaba de modo terminante el crédito[129]. Era una señal de que el estatus del comerciante de dinero mejoraba y, en ese contexto, los universitarios le comenzaron a prestar a estudiantes pobres, mientras que Juan Duns Scoto (1266-1308) y su discípulo Francisco Mayronis (*ca.* 1280-1328) argumentaron que la usura no era necesariamente ilícita[130]. Esta nueva consideración se dio junto a la también nueva estimación del comercio, que neutralizó el tradicional discurso de

---

[125] Nirenberg, *Comunidades,* pp. 61 y ss.; Hinojosa Montalvo, «La sociedad y la economía», p. 90. *Documentos de Sahagún:* Pedro Froilaz, que actuó como prestamista según consta en n.º 1335, año 1160, fue mencionado como confirmante en una escritura de 1143, n.º 1279, y en otra de 1169, n.º 1364. También *Documentos de la catedral de Santander,* n.º 85, año 1321; Brunet, «Les diférenciations sociales», p. 66.

[126] Deutsch, «Anti-Semitic Ideas», pp. 246 y 250.

[127] *Cortes de Castilla y León,* II, Cortes de Valladolid de 1351, cap. 66, p. 39; *Documentos de artesanos de Murcia,* n.os 159 y 163 de 1487; *id.,* n.º 161, año 1488: un tundidor decía que los tundidores que lo habían examinado «lo fizieron con enemiga que tenian con el por ser de su oficio y por ser judio».

[128] Estas dos segregaciones fueron indicadas por Robert S. Lopez e Irving W. Raymond, editores y traductores al inglés de *Documentos de comercio mediterráneo,* pp. 103-104; *id.,* el testimonio n.º 39; Benito i Monclús, «Agents du pouvoir?», p. 119; *Documentos sobre judíos de León,* n.º 59, año 1492.

[129] Contamine *et al.*, *La economía medieval,* p. 202; Le Goff, *La bolsa y la vida.*

[130] Le Goff, *Los intelectuales,* pp. 169 y ss.; Romero, *Crisis y orden,* p. 119.

reprobación, y este cambio lo corroboraron juristas vinculados con las comunas que habían pasado por la Escuela de Bolonia entre 1150 y 1160[131]. Estudios a nivel local confirman este proceso. Por ejemplo, los judíos prestamistas de Alzira (Valencia) en la segunda mitad del siglo XIV sufrían la competencia de los cristianos y, posiblemente, esto se haya relacionado con el arrinconamiento que padecieron a partir de la matanza de 1391, hecho que iniciaba el camino que los eliminó como comunidad[132]. Si nos situamos en Valencia dos siglos más tarde, encontramos que prestaban los clérigos, los notarios, los magistrados y hasta las viudas cristianas, lo cual se explica porque eran inversiones para pequeños capitales[133]. Por su parte, el arrendamiento de impuestos fue, para muchos judíos, un refugio ante la caída de la actividad crediticia[134]. Un ejemplo se dio en la abadía de St Edmunds, que arrastraba deudas, y el nuevo abad Samson (1182-1212) debía afrontarlas[135]. Endeudado con cristianos y judíos, pidió en 1190 permiso al rey para expulsar a los segundos («ut Judei ejicerentur a villa Sancti Aedmundsi»), lo que le fue concedido. Esto corrobora que la Iglesia no se pronunciaba en esos momentos tanto contra la usura como contra determinados usureros. Esa expulsión tuvo que beneficiar a los capitalistas cristianos, tanto más porque el abad prohibió que los vecinos hospedaran a los negociantes judíos, aunque luego, a requerimiento de los oficiales reales de justicia, se les permitió alojarse en la ciudad durante dos días si tenían deudas que cobrar.

No fue diferente lo que sucedió en Francia. Por un decreto monárquico de 1268, se desterró a los ya mencionados prestamistas *Lombardi* y *Caorcinis*[136]. Los segundos tenían una gran actividad en el comercio de paños y lanas entre Inglaterra y Flandes y, como

---

[131] Vauchez, *«Homo mercator vix aut numquam potest Deo placere»*, p. 214.

[132] Furió, «Diners i crèdit», pp. 154 y ss.

[133] Halperin Donghi, «Un conflicto nacional», n.os 23-24, p. 33. Avala esta conclusión el estudio de Eugenio Císcar, recogido por Baydal Sala y Esquilache Martí, «Exploitation and Differentiation», pp. 60 y ss.

[134] Cantera Montenegro, «Una familia», pp. 11-46; Rodríguez Fernández, *Las juderías de la provincia de León*, pp. 26 y ss.; Izquierdo Benito, «Los judíos de Toledo», pp. 86 y ss.; Caballero González, *La judería medieval de Saldaña*, p. 27; Colombo, «Los dueños», pp. 187-216; Revah, «La herejía», p. 254; Shatszmiller, *Shylock*, pp. 118 y ss.; Wickham, *Medieval Rome*, pp. 164 y ss.; Britnell, «England: Towns, Trade», pp. 52 y ss.

[135] Jocelin de Brakelonde, *Crónica*, p. 237: «tam Judei quam Christiani exigentes debita».

[136] *Ordenanzas de los reyes de Francia*, 1, p. 96.

los lombardos, se dedicaban al préstamo[137]. El sentido de esta medida contra el prestamista extranjero se confirma en una cláusula en la que se aclaraba que estos mercaderes, siempre y cuando no traficaran dinero sino otros bienes, podían vivir en Francia. A veces el conflicto era alimentado por incidentes, como sucedió en Bury St Edmunds[138]. En 1181, un niño del coro fue encontrado muerto y se acusó a los judíos de haberlo asesinado, lo que favoreció que, en febrero del año siguiente, fuera elegido Samson como abad[139]. Este promovió el antisemitismo con el culto del niño que, enterrado en la iglesia, dio señales de ser milagrero. Con ese clima en 1190, y bajo la influencia de un estallido antisemita en Londres (que coincidió con la coronación de Ricardo I), se produjo una matanza de judíos en el burgo[140]. El epílogo fue la referida expulsión.

La segregación progresiva y la declinación de las aljamas culminaron en España con la expulsión de 1492[141]. También se los desalojó de Colonia en 1424-1425, de Ausburgo en 1439-1440, de Estrasburgo en 1438, de Erfurt en 1458, de Núremberg en 1498-1499, de Ratisbona en 1519, de Sicilia en 1540-1541, de Nápoles en 1550, de Génova y Venecia en 1550, exclusiones que se correspondieron con su recepción en Fráncfort del Meno, Hamburgo, Marsella, Burdeos, Ruan, Ámsterdan y Londres, ciudades que conocieron el florecer de comunidades judías en los siglos XVII y XVIII[142]. Esta transformación se inscribía en una lucha intercapitalista que tuvo igualmente otros protagonistas: en Italia, los Scali quebraron en 1327; los Bonnaccorci, los Usani y los Corsini, en 1341; los Peruzzi, los Acciaiuoli y los Bardi, en 1343, mientras que en la segunda mitad del siglo XV, surgieron los Pazzi, los Ruccelai, los Strozzi, los Frescobaldi y los Gualterotti en Florencia, los Chigi en Siena y los Grimaldi en Génova[143]. El poder central de Castilla, por su parte, favorecía al negociante cristiano en la medida en que garan-

---

137 Wyffels, «Les Cahorsins en Flandre», pp. 307-321.

138 Jocelin de Brakelonde, *Crónica,* pp. 209 y ss.

139 Jocelin de Brakelonde, *Crónica,* 10 de junio de 1181.

140 *Anales de St Edmunds,* año 1189, p. 5: «Judaei etiam occisi sunt apud Sanctum AEdmundum Dominica».

141 Blasco Martínez, «La investigación», pp. 345 y ss.; Sáenz-Badillos Pérez, «Literatura», p. 113.

142 Sombart, *Los judíos y la vida económica,* pp. 35 y ss.

143 Romero, *Crisis y orden,* pp. 66 y ss.

tizara las tareas que desempeñaba el observante de la ley mosaica[144]. Un documento de 1412 de Rétino, puerto de Creta dominado por Venecia, reflejó la situación[145]. Los cretenses decían que los judíos, no conformes con usuras y *colleganze* (sociedades comerciales), habían copado el comercio y traspasaron su barrio para apropiarse de *stationes, appothecas et magacena* de la plaza y sus alrededores. Como se ve aquí, el apartamiento del crédito llevaba a pedir prohibiciones accesorias que, en otros lugares, incluyeron a no judíos, como los conversos españoles, tradicionalmente apáticos en materia religiosa[146]. Ante ellos, la elite católica de los municipios cerró filas valiéndose de la pureza de sangre y del localismo xenófobo[147].

---

[144] *Cortes de Castilla y León,* II, de Burgos de 1367, cap. 11, p. 151.

[145] *Documentos de comercio mediterráneo,* n.º 39.

[146] Pérez, *Historia de una tragedia,* pp. 31 y ss.; Wolff, «The 1391 Pogrom in Spain», p. 6.

[147] Barrio Barrio, «Los judeoconversos hispanos», pp. 240 y ss.; *id.,* «Los judeoconversos en la frontera», p. 122; Monsalvo Antón, «Herejía conversa», pp. 110-111; Navarro Espinach, «Muñoces, Marcillas», pp. 751 y ss.; Haliczer, «The Castilian Urban Patriciate», pp. 35-62; Cavallero, «Judíos, conversos y "malos cristianos"», pp. 120 y ss. En los ataques ayudó el deseo de liberarse de deudas, objetivo que muchos lograron en 1492. Véase Colombo, «Mercados campesinos»

TERCERA PARTE

LAS LUCHAS

17. La prolongada lucha de Sahagún

La lucha del siglo XII

Reyna Pastor recurrió a la historia política para exhumar la causa del alzamiento de Sahagún que se extendió entre 1110 y finales de 1116 o principios del año siguiente[1]. Dijo que, en 1110, Alfonso el Batallador realizó una expedición por Castilla, León y Galicia, iniciándose la rebelión en Lugo y, cuando las tropas se instalaron en Sahagún, se desencadenó la lucha. La situación, signada por la rivalidad entre Urraca y Alfonso de Aragón, favoreció el motín de los burgueses, rivalidad que, a su vez, se inscribía en las contradicciones entre el poder secular y la Iglesia.

Sin embargo, y sin desconocer su importancia, esas rivalidades no explican la insurrección, sino que fueron más bien una de sus condiciones de posibilidad, porque la protesta tuvo una primera manifestación en los últimos años del siglo XI al rechazar los burgueses el monopolio monástico del horno y se extendió más allá del siglo XII. Solo anticipemos que, en un momento de esa confrontación entre monjes y burgueses, en 1152, Alfonso VII (1105-1157) otorgaba el fuero «ut pacem inter eos facerem».

El *brutum factum* señala un recorrido sociopolítico en el que los burgueses comenzaron a expresarse comunitariamente desconociendo al abad[2]. Anhelaban un organismo propio que apareció en la lucha contra las edificaciones que el monasterio había asentado en la entrada de la villa; allí el concejo se levantó con «grandes asonadas e erguido el pendón» y «fueron todos en uno a derrocar las dichas casas»[3]. Esto es inseparable de las referencias a los «mayores de la villa».

---

[1] Pastor de Togneri, «Las primeras rebeliones», pp. 31 y ss.

[2] *Documentos de Sahagún,* n.º 830: así lo declaraba Alfonso VI en el año 1087.

[3] *Crónicas de Sahagún,* «Segunda Crónica», cap. 3.

Cuando la protesta se generalizó, esa elite impuso nuevas rentas para los molinos (que en la insurrección controlaba), y todos se negaron a dar el censo del horno, lo que implicaba cuestionar el señorío[4]. Además de organizar el concejo, los burgueses redactaron un fuero hacia finales de 1111 o principios de 1112 exigiendo que no entrasen a la villa ni el rey ni la reina hasta que no jurasen «las costunbres que auian escrito e hordenado», con lo cual adoptaban una práctica de capas superiores de otras ciudades (escribir el derecho), pero las superaban con la pretensión de que se las reconozcan[5]. La lucha política y la elaboración legal marchaban de la mano, proceder que se repitió en Bury St Edmunds en 1297[6]. Ese maximalismo debe interpretarse.

El reclamo de los vecinos por el horno no estuvo contenido por ninguna organización, y es posible que hayan sentido ese déficit. Pero la disputa era aprendizaje y la organización se practicó sin formalizarse, con lo cual el concejo surgió como partido antes de ser gobierno. Pero esa autonomía lograda con un fuero y un concejo tenía límites que acallaban la verdadera emancipación. Surgida de evoluciones económicas y de la lucha, sus límites estaban en la clase dominante y, entre sus facciones, buscó la oligarquía urbana sus alianzas. La oportunidad se la brindó la rivalidad entre Urraca y Alfonso el Batallador en el contexto de la Querella de la Investiduras.

Por consiguiente, las disensiones de la cumbre importan, cuestión que, como ya se dijo, atendieron los historiadores y que, a veces, pareciera haberse adueñado de sus argumentos. Justamente, debido a esa interpretación, es necesario establecer su lugar como precipitante de contradicciones en curso y no como su causa y, por esto, cuando crujió la clase dominante, los burgueses no se restringieron a mirar desde fuera; tenían dificultades y ya habían ensayado su accionar en el asunto del horno. La crisis a través de la cual se debilitaban focos de poder y se establecían nuevos balances de fuerzas renovaba oportunidades, y esta circunstancia se repitió en otros lugares, aun en aquellos en los que hubo escasa violencia

---

[4] *Crónicas de Sahagún,* cap. 24.

[5] *Crónicas de Sahagún,* cap. 24; *id.,* caps. 51 y 67; Barrero García, «Los fueros de Sahagún», p. 410. También *Fueros leoneses;* en el de Salamanca, se decía: «carta quam fecerunt boni homines».

[6] Cohn, «Enigmas of Communication», p. 242.

en la búsqueda de la independencia municipal. En Toscana, por ejemplo, el emperador Enrique IV (1050-1106) otorgó a los *cives* derechos de jurisdicción para debilitar a Matilde de Canossa (1046-1114), aliada con el pontífice y dueña de un vasto territorio en Lombardía, Emilia-Romaña y Toscana. Una similar crisis de poder se verificó en la revolución de las comunidades castellanas con Carlos V[7].

Estamos ahora en *l'histoire historisante* que encuadró en las primeras décadas del siglo XII los sucesos de Sahagún y Santiago de Compostela, y no son un dato menor las descalificaciones eclesiásticas de Urraca considerada inferior por ser mujer[8], desde el momento en el que esa sociedad valoraba políticamente la fuerza física del gobernante. La malquerencia entre los cónyuges reinantes hizo su aporte, y al historiador social no le está permitido desconocer ese enlace que unía precariamente a dos formaciones políticas. En esa enemistad conyugal, la Iglesia no se privó de desaprobar la *illicita copulatione* entre consortes que compartían a uno de sus bisabuelos, Sancho el Mayor de Navarra[9]. Con su reprobación, ampliaba fisuras que no creaba porque, en la base, subyacía una competencia feudal que originaba múltiples agrietamientos: la reina y sus seguidores castellanos, que tenían el apoyo del monasterio de Sahagún para oponerse a Alfonso, no dejaron de tener sus problemas con el abad[10]. Cada movimiento en ese resbaladizo terreno podía desestabilizar, y defender ciertos intereses presuponía reñir con otros. En ese entramado los burgueses se unieron al rey para combatir al abad[11] y, como otros actores, estaban obligados a pensar políticamente la coyuntura, una práctica de las ciudades que Maquiavelo sistematizó con teoría. En otra escala, el convento de Sahagún sostuvo, en el periodo previo a la insurrección, hostilidades con la aristocracia local, y esto debió de debilitarlo para enfrentar a los burgueses. Mariel Pérez mostró que esos conflictos que se sucedieron a partir de 1090, y que fueron intensos en el periodo del abad Diego (1087-1110), cuestionaban la propiedad

---

[7] Danvila y Collado, *Historia*, p. 262.

[8] Pascua Echegaray, «Urraca imaginada», pp. 132 y ss.; Gordo Molina y Melo Carrasco, *Urraca I*, pp. 77 y ss.

[9] Pascual II, *Epístolas y privilegios*, col. 134.

[10] *Crónicas de Sahagún*, cap. 23, «la rreina e los nobles algún tanto le demostrauan enemistad».

[11] *Crónicas de Sahagún*, cap. 67.

de tierras que habían sido donadas al cenobio y que eran retenidas o reivindicadas por parientes de los donantes[12].

Disputas de este tipo vinculadas con la insurrección comunal se desplegaron también entre la nobleza gallega y el obispo compostelano Gelmírez, entre este último y la reina, y entre señores castellanos y gallegos. Se mezclaban en este torbellino cuestiones sucesorias, anhelos de independencia y apetencias de un obispo que deseaba extender sus derechos no solo sobre la nobleza gallega sino también sobre las sedes de Braga y Porto. En términos de estrategias, el futuro de Alfonso Raimúndez, hijo del primer matrimonio de Urraca con Raimundo de Borgoña, dividía aguas. Por un lado, se alinearon quienes acordaban con el obispo, esperanzado en que el infante llegara al trono de León y Castilla; por otro lado estaban los que apoyaban al tutor, el conde de Traba Pedro Froilaz, que deseaba hacer de Galicia un reino. Este último había proclamado al infante con solo siete años rey de Galicia en 1111, lo que provocó la respuesta del monarca aragonés, que derrotó a sus adversarios en Villadangos. Esto no impidió que Pedro Froilaz y Diego Gelmírez acentuaran su apoyo a Alfonso Raimúndez, lo que fue respondido por Urraca con un ejército que sitió Santiago de Compostela. Si bien los contendientes establecieron un acuerdo, la inestabilidad permitió que se precipitara la asonada de los burgueses de 1116 y, con esto, nos situamos en el corazón de la feudalidad. La clase dominante se separaba en soberanías políticas, y esta disposición era, junto con la dualidad laica y religiosa, la superficie en la que deambulaba la reina y escalaba la Iglesia determinando descalificaciones como muestra el concepto de «sacrilegio» que le aplicó al rey aragonés[13].

En Sahagún, los caballeros de Alfonso de Aragón precipitaron los acontecimientos. Los burgueses le habían solicitado al abad que reforzara las defensas de la villa, medida a la que accedió, aunque sus consejeros desconfiaron[14]. No les faltaban razones porque, cuando se iniciaba la construcción, los aragoneses entraron a la villa y tomaron el palacio del abad. Este les pidió que lo abandonaran y que se alojaran en las casas de los burgueses «como es de costunbre»,

---

[12] Pérez, «Aristocracia, monasterios y conflictos por la tierra».

[13] *Vid.* sitaciones concretas en Abou-El-Hai, «Santiago de Compostela», pp. 165-179. Sobre el concepto usado por los cronistas, Gordo Molina y Melo Carrasco, *Urraca I*, p. 71.

[14] *Crónicas de Sahagún*, cap. 18.

pero «rrespondieron palabras enjuriosas e gran denuesto, diçiendo que tanto farian por el abbad como por vna meretriçe». Esta respuesta militarizó la política: el abad envió a su gente para que sacasen por la fuerza a los aragoneses que, a su vez, recibieron la ayuda de los burgueses. Los insurgentes destruyeron la cámara del abad «deseandolo matar», lo cual habrían concretado si no fuera porque se escabulló al anochecer.

La lucha no se agotó en el motín y, al prolongarse, los burgueses arraigaron su revuelta pasando de una situación revolucionaria a una revolución estabilizada. Desplegaron estrategias de largo alcance y, aliándose con la monarquía aragonesa, conjugaron sus perspectivas locales con formas que le venían dadas por la feudalidad[15]. Controlaron las puertas de la ciudad en tal forma que, si el abad o algún monje quería entrar o salir, «avia de pasar como vn labrador»; usaron madera del monte monástico para construir torres, acto sobre el que no solo no pidieron el permiso del abad, sino que tampoco se lo informaron; le enviaron cartas al rey aragonés y, con gentes de armas de este último, lograron que el movimiento tuviera ecos en Burgos y Carrión, se extendiera hasta Zamora, y toda la comarca «con fierro e flama despoblaron e destroyeron»[16]. La rebelión desbordaba sobre el territorio y el burgués ampliaba su visión concretando la premisa que Maquiavelo desarrollaría como secretario de la cancillería florentina con una fuerza militar destinada a servir a la urbe, práctica que, desde los fundamentos feudales, se había realizado en la Italia comunal del siglo XII[17]. Con la misma estrategia el líder de los burgueses flamencos, Jacob van Artevelde, defendió la autonomía urbana en los inicios de la Guerra de los Cien Años aliándose con el rey inglés para enfrentarse al conde de Flandes ligado a Francia.

Estas actitudes hablan de la aristocracia urbana, de su psicología, de su afán por unirse con gente de estatus elevado adoptando sus valores. Al igual que los de Sahagún, el mencionado Jacob van Artevelde mancomunó fundamentos feudales para promocionar un doble poder que planteaba de manera sediciosa sobre carriles conservadores. Esa mesura del contenido se ve en su plan para darle a las ciudades flamencas el gobierno del campo adyacente para ase-

---

[15] *Crónicas de Sahagún,* caps. 18 y 23.

[16] *Crónicas de Sahagún,* caps. 22, 24 y 28.

[17] Racine, «Noblesse et chevalerie», pp. 143 y ss.

gurar el interés económico de los gremios[18]. La comparación inspira a sugerir que los burgueses de Sahagún postulaban el señorío colectivo sobre el entorno que otras oligarquías urbanas habían logrado en la Reconquista, por lo cual el cambio era menos revolucionario que las implicancias revolucionarias de sus acciones.

Un requisito de su táctica estaba en la flexibilidad tan necesaria en una guerra de posiciones como si fuera un ajedrez sin jaque mate, en tanto nunca se eliminaba a la pieza esencial. Se unieron a los caballeros aragoneses, a quienes introdujeron en la villa en 1110-1112, para apropiarse de tierras campesinas y expulsar al abad, pero, cuando se sintieron cercados, les solicitaron a sus aliados que se retiraran para firmar una tregua[19]. Luego de un periodo de quebranto señorial, cuando la relación de fuerzas volvió a girar, negociaron con la reina y, después de dos años de exilio, concedieron que el abad retornara[20]. Se inspiraban así en una ductilidad que era la regla no escrita de los feudales y aprendieron que amenazar con someterse a otro señor daba sus réditos. Esas mudanzas, que se confunden con un amoral pragmatismo, expresan una conmoción no uniforme. Se componía ese accionar de impulsos en los que se alcanzaban momentos de violencia separados por reflujos y, en estas oscilaciones, estarían comprometidos estados de ánimo que se registraron en otras sublevaciones[21]. Ese subibaja, condicionado por la situación objetiva y por cómo era procesada, determinaba procederes. Cuando el abad volvió del destierro, su autoridad no se había restaurado, y los vecinos sabían que no había condiciones para rehacerla a corto plazo. También lo sabía el abad, que «no osaua aun deçir una palabra»[22].

Estas luchas le abrieron a la elite del burgo oportunidades para acrecentar sus patrimonios. Es una cuestión a la que se aludió y que ahora revivimos con el cronista al decirnos que despoblaban lugares del coto monástico para apropiarse de casas, tierras y viñas[23]. Solicitaron la ayuda de Alfonso, que estaba en Carrión, a lo que el rey respondió mandando a dos altos miembros de la nobleza

---

[18] Dumolyn y Haemers, «Patterns of Urban Rebellion», p. 378.

[19] *Documentos de Sahagún,* n.º 1193, año 1116; dice el Papa: «ut te [se refiere al abad] a monasterio expulerint milites in uillam induxerint»; *Crónicas de Sahagún,* cap. 19.

[20] *Crónicas de Sahagún,* cap. 31.

[21] Danvila y Collado, *Historia,* III, p. 298.

[22] *Crónicas de Sahagún,* cap. 33.

[23] *Crónicas de Sahagún,* cap. 23.

y, juntos, destruyeron la villa de Bercianos, que pertenecía al monasterio. El vandalismo se mezcló con la apropiación de tierras y, en este contexto, es creíble que el ataque a labradores que dependían del monasterio provocara una insuficiencia de alimentos que el cronista denunció.

Los miembros superiores de la villa medían fuerzas y cambiaban de planes imitando a los señores que navegaban en las inestables aguas nobiliarias. También copiaron métodos. La destrucción de lugares o el apoderarse de tierras eran acciones realizadas junto a los aragoneses y, con Sanchiañes, señor de Huesca, robaron y destruyeron los campos «con fierro e con fuego»[24]. Habían aprendido que al enemigo se lo vencía con devastación, un recurso que la clase dominante no dejó de practicar[25]. Si los poderosos aniquilaban al adversario privándolo de comida, los sublevados idearon una versión austera del recurso tapiando la puerta que comunicaba el monasterio con sus huertas, viñas y prados[26].

No siempre elegían la pelea. Cuando la controversia se iniciaba alrededor del horno, prefirieron la súplica y le rogaron al abad que les permitiese cocer «donde mejor les viniese»[27]. Ante el retroceso monacal, ocuparon el espacio con agresiva plenitud. Ese montaje de alianzas, luchas, pactos, escritos legales, pedidos respetuosos y exigencias airadas era un calco de la astucia feudal que oscilaba entre el vasallaje y la agresión. Además, el vínculo que establecieron con los caballeros de Aragón muestra que pasaban a desenvolverse con una lógica separada de la que gobernaba su actividad económica, aunque no era una separación absoluta ya que, en los saqueos, acumulaban. Por su parte, la rivalidad entre poderosos la aprovechaban para inmiscuirse en los asuntos del reino, como hicieron otros burgueses, y tampoco fue excepcional su inclinación militar sobre lo que abundan ejemplos urbanos[28]. No solo en Saha-

---

[24] *Crónicas de Sahagún,* cap. 40. *Documentos de Sahagún,* n.º 1193, año 1116; el papa expresa que los burgueses, junto a los milites, «omnem circa regionem ferro et igni atrocius uastauerunt».

[25] *Documentos de conflictos en Cantabria,* n.º 3, año 1439; Danvila y Collado, *Historia,* III, p. 215.

[26] *Crónicas de Sahagún,* cap. 37.

[27] *Crónicas de Sahagún,* cap. 13.

[28] Abou-El-Hai, Barbara, «The Audiences», p. 7, rebelión de Vézelay; *Documentos de ciudades de los Países Bajos,* n.º 36; *Documentos de las ciudades alemanas,* n.º 122; *Documentos de Federico I,* n.º 799. También Gramsci, *Gli intellettuali,* p. 59.

gún sino también en otros lugares, si disponían de una fortaleza, pasaban a tener un respetable contrapeso de la nobleza, y ese edificio quedaba asociado al control del mercado, de los impuestos, de los funcionarios o de la población[29]. Constituía un centro de soberanía sobre un espacio como el que monopolizaba Lucca sobre seis millas de su territorio adyacente, potestad encarnada por la prohibición de construir allí castillos feudales[30]. Con ese reducto, los burgueses también se distanciaban de la elite aldeana, y es posible que, en España, los haya influido la caballería de la frontera. En todo caso, adquirían conciencia de grupo, y a ello contribuyó el recurso militar. Un ejemplo de estas relaciones lo proporciona la Paz de Constanza de 1183: allí las ciudades lombardas reconocieron al emperador y vieron reconocida su autonomía, obteniendo también el derecho a mantener fortificaciones junto con la liga que las agrupaba.

Esto obliga a reflexionar sobre la coexistencia de culturas, la nobiliaria y la popular. Arón Gurévich postuló que esa ligazón estaba compuesta por diálogo y conflicto[31], interacción que presupone operar con una aproximación más maleable que la contenida en un enunciado dicotómico. Esto se proyecta a todo nivel de análisis. Por ejemplo, a la aldea no la envolvía un solo tono cultural porque, si el campesino común tenía un trato débil y ocasional con el poder y administraba la influencia del sacerdocio, el rico deseaba asimilarse al hidalgo. Del mismo modo, los caballeros aragoneses se aproximaban a una burguesía que se adecuaba a ellos y, juntos, cabalgaban para precipitar una rebelión como hacían los feudales. Esto seguramente dejó su impronta en los burgueses que, no obstante, conservarían rasgos plebeyos. Durante muchos días, sublevaron poblaciones u ofrecieron la posibilidad para que se sublevaran, y ese camino fue también la oportunidad para apreciarse y para cultivar el autoritarismo.

Aparecía entonces una milicia que buscaba su lugar sin instalar una anarquía disolvente, afirmación destinada a revisar un conflicto

---

[29] Ya se vio el caso de Sahagún. También *Documentos de Federico I,* n.º 821, año 1182; n.º 875, año 1184. En el siglo XIX, y siguiendo conceptos de Thierry, Yanoski, «Histoire des milices bourgeoises en France», pp. 1-105, valoró este aspecto como recurso decisivo de las comunas.

[30] *Documentos de Enrique IV,* n.º 334, «infra sex miliaria castella non hedificentur»; *id.,* n.º 357.

[31] Gurévich, *Historical Anthropology,* pp. 39 y ss.

que se ha visto como un paréntesis de degradación para reinstalarlo en la reproducción ordinaria. Esto se debió a que, casi sin excepciones, el patriciado emergente aspiró a una soberanía exigua y, en su discurrir, se ajustó a las oscilaciones de las fuerzas dominantes. Cuando el abad huyó por primera vez, los burgueses acordaron con el rey aragonés que pusiera al frente de la urbe a Sanchianes[32]. Cambiaron a un señor por otro para preservar el sistema y, como correspondía en un acuerdo de cúpula, a los campesinos solo se les comunicó que no debían más obediencia al monasterio sino al nuevo titular laico. Esto se inscribía en la lógica del don.

La reciprocidad feudal implicaba emulación entre quienes recibían un beneficio y los excluidos, siendo la ruptura un presupuesto de la dádiva tanto como lo era la alianza. La consideración de los antropólogos de que la cordialidad del regalo o de la hospitalidad está ligada a la rivalidad por ganar prestigio y puede transformarse en antagonismo se encuentra en testimonios medievales[33]. Era esta la racionalidad que guiaba a las razonables conductas de la porción distinguida del pueblo que, impregnada de esas prácticas, apoyó a Sanchianes, quien, a su vez, reconoció su fuero, atención que esa elite devolvió contribuyendo con sus rentas. Ese intercambio ordenaba la jerarquía.

Esto era parte de una estrategia de alianzas. Hacia 1112, los burgueses trataron de acordar con la reina, pero la desafiaron porque no renunciaba al abad; se ampararon en el primo de Alfonso, Beltrán de Risnel, y chocaron con el monasterio; le abrieron las puertas a Guillermo Falcón, que llegó con caballeros de Aragón, y propusieron que compartiera con el abad el «honor» de la villa (a lo que este se negó), entregándole la mitad de los molinos y las rentas mientras expoliaban el monte monástico; en 1114, otro vasallo del rey, Giraldo, tomaba posesión del burgo con apoyo de los vecinos y, bajo su señorío, estalló una violenta embestida contra el abad cuando estaba en el monasterio de San Pedro de las Dueñas.

Estas secuencias muestran la confrontación con un señor auxiliándose en otro, y no fueron los de Sahagún los únicos que emplearon esa estrategia, como nos revelan los compostelanos. Cuando estalló su levantamiento en la primavera de 1116, en un contexto

---

[32] *Crónica de Sahagún*, cap. 27.

[33] Gurévich, *Historical Anthropology*, p. 179; *Crónicas de los reyes de Castilla*, de Pedro I, cap. 14; Sánchez Albornoz, «Repoblación», p. 390.

de relaciones tensas entre Urraca y el obispo, contaron con esa circunstancia de igual modo que en la sublevación de 1136 contaron con Alfonso VII, a quien le ofrecieron una fuerte suma de dinero si privaba al obispo de su poder y lo enviaba al exilio[34].

Entramos así en la infraestructura de la feudalidad. En esa sociedad, la consagración de uno era el hundimiento o la subordinación de otro; la competencia política (que creaba posibilidades de acumulación económica) era el móvil, y surgía un dinamismo creado por situaciones inciertas. Los pactos podían romperse, y los burgueses entregaban su ciudad a personajes de la nobleza como si fuera un feudo para ubicarse en el vasallaje. Esas cesiones relegaban la acumulación material en beneficio de una preponderancia que implicaba tantas alianzas como rupturas, porque negar el señorío del abad en favor del rey llevaba al enfrentamiento, y la violencia pasaba a ser un coste del poder. La rivalidad estaba regada por la circulación de dones, y el conflicto entrañaba el desprendimiento (principio de la alianza) y la destrucción (principio de anular al antagonista). Transmisión del regalo y combate suponen dos formas de una misma lógica que surgía de mandos soberanos, cualquiera fuera el grado de su desarrollo y consolidación. En ese accionar, los burgueses mostraban su capacidad para tomar decisiones con una libertad que entendían, a la manera de los feudales, como un resultado de la subordinación que otorgaba derechos. Por ello, la autonomía de las ciudades reproducía la constante disyuntiva de los señores de vasallos que eran, a su vez, vasallos de un superior: su emancipación les era dada por su independencia económica y política, pero esa independencia solo podía desenvolverse en un marco restringido. En ciertas situaciones, cuando había obsequios desmedidos o estrategias exitosas para retener lo recibido, se creaban desequilibrios. Modelo de esto último a escala europea fueron las donaciones que recibieron los monasterios durante los siglos IX, X y XI con el agregado de que no perdían bienes por herencias. Según la fórmula de Jack Goody, cada posesión eclesiástica era un balance entre lo que adquiría y lo que perdía por depredación de los laicos[35]. Esa violencia de los *milites* respondía a una estructura que se había desbalanceado, desequili-

---

[34] Fletcher, *Saint James's Catapult,* pp. 185-190.

[35] Goody, *La evolución de la familia,* pp. 162 y ss. Ejemplo de conflicto entre Iglesia y señores, *Documentos de Federico I,* n.º 934, año 1186.

brio que se expresó a su manera en la lucha comunal de Sahagún. Por consiguiente, la intervención de caballeros aragoneses tenía algún paralelo con las circunstancias que describieron los historiadores de la mal llamada mutación feudal[36]. En este sentido, la sociedad leonesa no se detuvo en esa conflictividad del siglo XII, que no fue una anarquía paralizante, sino que fue parte de una secuencia larga con fases de turbulencia. Amén de la que vemos ahora, las signadas por sucesiones de reyes o cambios de dinastías eran característicamente inestables[37]. Cada una de ellas parece haber estado regida por espirales belicosas con lapsos de descompresión y reconciliaciones.

En los conflictos, la monarquía se nos revela como un sujeto especial, y las oligarquías urbanas no eran insensibles a los atributos que hacían del rey un señor que superaba, por lo menos imaginativamente, a cualquier otro magnate. Dicho en otros términos, los reyes compartían la situación económica de otros señores, así como compartían sus privilegios, pero se separaban de un gran aristócrata por una distancia mucho mayor que la que dividía a dos escalas señoriales. Era una diferencia de cantidad de estatus que se manifestaba en la capacidad para otorgar inmunidades. Esto nos permite ver que los rebeldes no se aliaban con cualquier fracción de la clase dominante, sino con aquella que estaba en condiciones de devenir en sociedad política general.

Conciencia de grupo

Nada de esto era inusual, porque ningún protagonista intervenía desguarnecido en los conflictos; el individuo no existía en sí mismo como actor social o político y todos se rodeaban de redes de parentesco, de clientes o de vasallos, es decir, construían agrupamientos que Jan Dhondt denominó «facciones», en tanto el mayor de los peligros era aislarse[38]. El joven patriciado de Sahagún trató de integrarse en ese acaecer y se organizó durante el conflicto en un concejo que debió crear una hermandad con fines políticos y mili-

---

[36] Bonnassie, *La Catalogne*, p. 95; Poly, *La Provence*, pp. 89 y ss.

[37] Ilustra esto *Crónicas de los reyes de Castilla*, «Pedro I», p. 16.

[38] Dhondt «"Solidarités"», pp. 529-560; ejemplo en *Crónicas de los reyes de Castilla*, «Pedro I», p. 30.

tares que habría durado cinco o seis años[39]. De la misma manera que la nobleza tenía más de un ámbito de pertenencia (a la familia propia agregaba la artificial dada por el vasallaje), los hombres buenos de la villa tuvieron inclusiones superpuestas y hasta contradictorias (como el concejo y los bandos linajes).

En este entorno, las maniobras se vinculaban con capacidades de decisión. Ello exhibe, para decirlo con voz de politólogo, una libertad que no era solo de signo negativo (ausencia de coerción) sino también de signo positivo relacionada con un autogobierno fáctico. Una de sus expresiones fue la redacción del fuero y la exigencia de que los reyes no entraran a la villa hasta que jurasen respetarlo[40]. Fue un acto que irritó al poder. Cuando se los derrotó, la reina «buscó con gran diligencia la carta y escritura de las maldichas costumbres» y ordenó quemarla, restableciendo la norma de su padre; la independencia demostrada en la redacción de ese fuero desconcertó al cronista[41]. La reivindicación institucional que los sublevados expresaban en reuniones y acuerdos la afianzaban en estatutos, lo que se conectaba con una sociedad cada vez más sensible a la norma escrita cuando renacía el derecho romano, aunque esa escritura también se alineaba como cambio cualitativo del derecho consuetudinario, lo cual establecía una relación entre el derecho escrito y el no escrito, rasgo general que inspiraría a Bartolo de Saxoferrato (1313-1357) para elaborar, viendo las ciudades italianas, la doctrina de la soberanía legislativa del pueblo[42]. Pero ese concejo que surgió en la lucha desapareció con el restablecimiento abacial. Lo muestra el hecho de que Alfonso VII no se apoyó en esa organización, sino que puso a un agente suyo *(uille prefectum)*, y cuando lo retiró el abad y sus monjes tomaron el control directo del burgo[43].

Esto indica que la formación institucional fue muy dilatada, con avances y retrocesos, rasgo que se inscribe en el lento descubrimiento de horizontes por parte del sujeto social y en los rechazos

---

[39] Salvador Martínez, *La rebelión de los burgos*, p. 183: el concejo o hermandad ya se había formado hacia el año 1096, cuando el abad tuvo que renunciar al monopolio del horno.

[40] *Crónicas de Sahagún*, cap. 24.

[41] *Crónicas de Sahagún*, cap. 67; también Reglero de la Fuente, *Cluny en España*, p. 172.

[42] Schneider, «Libertés, franchises», p. 11; Ullmann, *Principios*, pp. 282 y ss.

[43] *Documentos de Sahagún*, n.º 1226, año 1126.

que ocasionaba. Era una búsqueda de lo que podía hacer o pedir, y no descartemos que se hayan tanteado formas embrionarias antes de plasmar una formulación acabada, ya que es muy posible que los burgueses no estrenaran en el levantamiento su comuna, sino que retomaran una organización previa. Así lo sugiere un texto de 1047 en el que se mencionaban «alii plures concilio de concilio Sancti Facundi testes et confirmant»[44]. Alguna asociación precedió entonces a la insurgencia, y es posible que se hubiera generado desde abajo, lo que suele confundirse con modos espontáneos de actuar. En este sentido, es verosímil que su nacimiento haya estado aunado a un intento de organización juramentada, lo cual se asimilaría a formas campesinas precomunales y a redes informales juramentadas de mercaderes que, en otros lugares, antecedieron a desarrollos institucionales[45]. Se originaba así un contractualismo práctico que se retomaría con las uniones del patriciado[46]. Con exclusión de las maneras concretas, el recuerdo de esa primitiva organización habría sido un estímulo y una guía para la actividad, aunque la mención aislada del concejo plantea que esa primera organización debió de ser suprimida. Si así fue, la revuelta rescató una pequeña tradición para integrarla al proyecto. Según indica la posterior destrucción del fuero, este no era un simple reflejo de relaciones vigentes sino un instrumento de construcción social y, sobre el particular, los sediciosos adoptaban un criterio extendido en esa sociedad[47]. Como se ha mostrado, en las ciudades las ordenanzas dieron una base de soberanía e identidad, y las franquicias establecieron un capital simbólico del mismo valor que tuvieron las reliquias para los centros de culto[48]. El surgimiento institucional era, en verdad, el autorreconocimiento de la elite urbana como fuerza social.

Un caso en cierto modo paralelo está en la *Crónica de la población de Ávila,* que refleja el comienzo de una aristocracia villana en la frontera militar. Esa situación dio pie para que se desarrollara la subjetividad de caballeros concejiles que transmutaron la función que habían cumplido en la lucha contra los árabes en una nota de

---

[44] *Documentos de Sahagún,* n.º 501, año 1047.

[45] Blockmans, «Constructing a Sense of Community», pp. 575-587.

[46] El concepto del contractualismo burgués en Kleinschmidt, *Comprender,* pp. 140 y ss.

[47] Cfr. Downing, «Medieval Origins», p. 225.

[48] Barrio Barrio, «Que·als dits ordenaments», pp. 245-274, con bibliografía del tema.

identidad, en la conciencia de un grupo que buscaba asimilarse a los cuadros superiores de la sociedad[49]. Cimentaron así una conciencia de clase intermedia de la misma manera que el fuero asentaría la conciencia burguesa en Sahagún. Se ha visto un fenómeno análogo en Valencia en el siglo XV, donde las oligarquías urbanas, que descendían de antiguos combatientes de la frontera, mantenían en su recuerdo las hazañas de sus antepasados[50].

Por consiguiente, los sucesos que daban nacimiento a la elite urbana eran indiscernibles de una constitución que se orientaba hacia valores señoriales. Actos como prometer fidelidad a un señor o rechazar a otro indican la posibilidad de construir el vínculo político, y el grupo se definía así en oposición a quienes no disfrutaban de esa capacidad. Lograr una ubicación institucional que le permitiera decidir le era esencial para consagrarse como patriciado, situación que se percibe mejor observando la totalidad de esa facultad decisional.

El señor podía constituir una alianza o romperla. El lenguaje tenía palabras exclusivas para esta facultad y, en el centro del homenaje, estaba el *volo* del feudatario, la manifestación de su voluntad de hacerse hombre de otro[51]. Esa subjetividad no residía solo en las ceremonias sino en la praxis, porque buscar el «amor» del señor o del vasallo no era un mero ritual, como tampoco lo era la «ira regia», que obligaba a una persona a dejar el reino y, sobre esto, había un pleno entendimiento. Lo muestra una escritura del siglo XIII del archivo de Sahagún por la cual Alfonso Álvarez cedía sus bienes con reserva del usufructo y recibía del abad una heredad para servir al cenobio y, en caso de que sobreviniera una sanción del rey, todas las posesiones quedaban para los monjes, en tanto esa sanción era equivalente a su muerte (y era, en realidad, su eliminación social)[52]. En un sentido inverso, al campesino común le era impuesta una relación de dependencia colectiva, y esto mide el abismo que separaba al privilegiado de los subalternos.

La elite del burgo oscilaba entre esos extremos e intentaba salir de la subordinación degradante que, por origen, le correspondía,

---

[49] Ras, «Percepción y realidad», pp. 189-227.

[50] Barrio Barrio, «Que·als dits ordenaments», pp. 273 y ss.

[51] Ganshof, *El feudalismo,* p. 101.

[52] *Documentos de Sahagún,* n.º 1563, año 1205, «per indignationem regis ad aliam regionem me transtulero».

para reubicarse cerca de la subordinación que enaltecía y, en ese intento, adoptaba, además de conductas sediciosas, estrategias señoriales. En su aspecto cambiante, las decisiones exteriorizaban la fragilidad de esos vínculos, y los patricios, como los nobles, estaban sujetos a las alternativas versátiles de las alianzas y de los agrupamientos. Cada paso dado expresaba una voluntad en desarrollo.

Con todo, la subjetividad se explayaba en ciertos límites, ya que el señor estaba atado a normas de las que no podía escapar. Las personas prósperas del burgo también eran conscientes de esos límites y, en el conflicto, exhibían una precaución que frenaba al exaltado. El extremismo era entonces contrarrestado por la prudencia y, si algunos pretendieron matar al abad, otros lo impidieron porque dedujeron consecuencias peligrosas[53]. Hubo asimismo una porción sensible a la amenaza de excomunión (sanción que también debilitó a otras revoluciones comunales) y, en una oportunidad, esos moderados contuvieron el saqueo del cenobio y la agresión a los monjes[54]. Es posible que la diferencia en la radicalidad de la protesta haya coincidido con la diferenciación social. Es lo que permite pensar, por comparación, la ciudad de Burgos durante la revolución de las comunidades, donde se presentó esa divisoria entre un pueblo bajo dispuesto a la lucha frontal y los sectores altos cuyos patrimonios los llamaban a la mesura y que, además, temían que un desborde de la multitud se volviera contra ellos[55]. El análisis sectorial nos permitirá ver que también en la villa de Sahagún del siglo XII el pueblo bajo tuvo con frecuencia la actuación más audaz.

Deducimos entonces que los burgueses pretendieron obtener libertades antes que la libertad (es una noción aceptada por los historiadores) y que admitieron ser vasallos con ascenso social. Pero, para lograrlo, debieron combatir. Es por esto que los burgueses aparecieron como una sección extravagante de los subalternos y de la clase de poder, constituyendo un novedoso punto intermedio que hacía que se los mirara muchas veces como temerarios advenedizos, incomodidad situacional que Romero retrató. Esta cuestión amplía las motivaciones que deducimos del ya analizado bloqueo al proceso acumulativo burgués. La problemática del estatus y la política del gobierno municipal presiden esta sección del estudio,

---

[53] *Crónicas de Sahagún,* cap. 33.

[54] *Crónicas de Sahagún,* caps. 70 y 37; Lea, *Histoire de l'Inquisition,* I, pp. 82 y ss.

[55] Juan Maldonado, *El levantamiento,* p. 236.

y la lucha por afirmar el nivel económico alcanzado consagrándolo en el concejo llevó a que se trasladara la contradicción de clase a la situación de estatus.

En consecuencia, los límites entre nobleza y porción superior del pueblo en muchas ocasiones tendían a desvanecerse y, aun cuando no se anularan, se podían tornar borrosos. Lo muestran en la Baja Edad Media los tributarios que aspiraban a la hidalguía[56], cuyos antepasados habían ensayado, desde el siglo XII, los primeros pasos de esa integración.

En suma, si como vasallos que proporcionaban renta los burgueses tuvieron un vínculo servil, como segmento superior del pueblo, arrinconaban ese condicionamiento primario. Se explican, en este marco, sus tácticas fluctuantes, su búsqueda de emancipación institucional y su preferencia por un señor. Le confesaron esto último al abad con libérrimo desparpajo: «Nosotros no somos obligados a obedecer más mandamientos que los del rey y la villa está a su mandar»[57]. Dejaron así en claro que se fijaban como meta permutar la autoridad del convento por la casa real aragonesa; vasallaje que, pensaban, les aseguraría prerrogativas. Deseaban el gobierno municipal para asentar su dominio local, lo cual estaba muy alejado del concepto de democracia que les adjudicó Pirenne, y terminaron constituyendo un grupo sólido que la clase de poder debió de tener en cuenta[58].

El burgués era entonces obligado a elegir entre las culturas de la nobleza, del artesano y del campesino, y lo hizo en forma cambiante; es decir, no se estancó en alguna de ellas. Podía ejercer el gobierno concejil, luchar como un guerrero, acompañar a sus ganados en el pastoreo o contratar mano de obra para su taller donde él también trabajaba. En esa mezcla, fue haciendo una cultura singular, signada por modos populares a los que los llevaba la necesidad de ganarse la vida, y también marcada por asociaciones distinguidas. Su pelea por trepar socialmente tuvo una doble influencia contradictoria en él: por un lado, le permitió ampliar su patrimonio, como muestran las apropiaciones de tierras, pero, por otro lado,

---

[56] *Acuerdos del concejo madrileño,* año 1480, pp. 40 y ss.; Diago Hernando, «El "común"», pp. 83 y ss.

[57] *Crónica de Sahagún,* cap. 73.

[58] Como se vio en la querra entre Pedro I y Enrique II en *Crónicas de los reyes de Castilla,* «Pedro I», cap. 22.

comportó un trasvase de recursos de la producción a la política y al estatus originando un derroche de energías y medios, con lo cual el beneficio monetario era interferido por un dispendio no económico. Era una necesidad, porque solo en parte recibía su condición por herencia, ya que también debía construirla y reconstruirla y, en ese plano, el concejo le resultaba imprescindible.

Es indudable que los burgueses de Sahagún concibieron su fuero como una medio de realizarse[59]. Era también un requerimiento socioeconómico[60] y era un manantial del que surgían demandas complementarias. Por ejemplo, deseaban modificar costumbres que los afectaban y pedían suprimir los «guardas del monte», reivindicación que también se orientaba a la independencia, porque ese rol de policía era realizado en muchas localidades por la comunidad. Era un aspecto del rechazo a la gestión señorial porque los oficiales del monasterio ejercían el gobierno y fueron impugnados por los rebeldes en el mismo momento en el que desecharon el fuero que se les había asignado[61]. Llegamos así a correlaciones que se sintetizan en pedir otro señorío sin renunciar al régimen señorial. No obstante, a medida que la conmoción avanzaba sin resolver el problema, el comportamiento de los burgueses se tornó menos dócil y, aun cuando el señor nombró a un vicario o guarda de la villa, hacían «lo que querían»[62]. No obstante esa radicalidad creciente, el poder logró recomponer su situación dominando esa primera rebeldía.

Rendición

Cuando la situación estuvo controlada, la reina llamó a los «más ricos e principales» y los liberó de culpa, declarando que habían cometido excesos por incitación de otros, los de condición vil[63]. El estrato superior era así separado de juglares, truhanes, curtidores y zapateros que, explicó Urraca, «a mí me tomaron el rreino e a vos

---

[59] *Documentos de Sahagún,* n.º 1193; es lo que denunciaba el papa escandalizado: «consuetudines ab Adefonso rege uel abbatibus instituta fregerunt et nouas sibi iuxta suum uelle iurificauerint».

[60] *Crónicas de Sahagún,* cap. 51; *Documentos de Sahagún,* n.º 1687, años 1238-1239: salarios.

[61] *Documentos de Sahagún,* n.º 830, año 1087.

[62] *Crónicas de Sahagún*, cap. 23.

[63] *Crónicas de Sahagún*, cap. 72.

[el abad] negaron la debida rreberençia». A esos irredentos los expulsaba para que los otros, decía, pudieran vivir en paz con ella[64]. Por cierto, no había cohesión en los insurgentes[65].

Si bien en ese colofón tuvo su rol el Concilio de Burgos de 1117 en el que se trató la rebelión y se pusieron las bases del acuerdo[66], importa la conducta del poder que se acaba de reseñar. La expresó la reina buscando un vínculo estable con el estrato habituado a componer con la autoridad: en la insurrección, había elegido el señorío aragonés, mientras que la Iglesia lo excomulgaba, lo cual muestra una lucha de cúpulas a través del movimiento comunal[67]. En esa lucha, los burgueses no rechazaron el señorío en abstracto sino su forma abacial, cuestión que ya se indicó pero que conviene subrayar frente a planteos cristalizados en el surco de Pirenne[68]. Desde una cierta perspectiva, era un cambio menor y, desde otra perspectiva, era trascendente, en tanto inauguraba una nueva fase de lo que sería la sociedad civil.

Continuidad del conflicto

Esas expresiones de convivencia no terminaban con el conflicto desde el momento en el que este surgía de la prohibición del concejo y, por esto, los burgueses prolongaron el desafío permutando la fase insurreccional por resistencias cotidianas que, a largo plazo, volvieron a transformarse en asonadas. Esa discordia debió de ser difícil, y Alfonso VII otorgó un nuevo ordenamiento en 1152 con el objeto de acordar entre los antagonistas[69].

Desconocemos la entidad de esa larvada lucha posterior a la gran revuelta del siglo XII, pero algo se deduce de relatos de las

---

[64] *Crónicas de Sahagún,* cap. 72; cuando los expulsaban, no mostraban tener riquezas; uno de ellos dijo que llevaba consigo solo dos dineros.

[65] Esto se contrapone a lo que observó Racine, «Evêque et cité», p. 133, en ciudades italianas del siglo XI.

[66] Salvador Martínez, *La rebelión de los burgos,* pp. 293 y ss.; *Crónicas de Sahagún,* cap. 73

[67] *Crónicas de Sahagún,* caps. 56 a 59.

[68] *Crónicas de Sahagún,* cap. 53; Gautier-Dalché, «Les mouvements», pp. 54 y ss.

[69] *Documentos de Sahagún,* n.º 1314, año 1152; decía el rey que, «uidens inter dominum Dominicum, monasterii Sancti Facundi abbatem, et eiusdem uille burgenses maximam discordiam exagitari».

Crónicas sobre situaciones análogas. Allí se decía que, cuando el abad volvió de su segundo extrañamiento de 15 días, los vecinos se apoyaron otra vez en los caballeros de Aragón, mientras que la permanencia del señor era sostenida por los de la reina. Solo de manera formal se lo aceptó, porque no recibía servicios sino «obsequio fingido», «ninguna honrra» se le otorgaba «e ningún señorío de la villa le dexaban»[70]. Esa presión, en un medio donde las relaciones se plasmaban cara a cara, impugnaba al abad que, sin poder vivir de acuerdo con su rango, vegetaba «como podía». La calma inquieta podía sentirse, como la sintieron los ciudadanos del estrato superior florentino en 1378 con el murmullo disconforme de los gremios menores[71]. En otros momentos, ese antagonismo era imperceptible para los poderosos, y es muy posible que, en los años que siguieron a la rendición de 1117, hayan existido similares medios de expresar la hostilidad. Esto habría llevado a una paulatina organización de hecho que se reflejó en una escritura de 1125 en la que se aludía a «plures in concilio Sancti Facundi»[72]. Por consiguiente, debió de persistir una impugnación al abad que lo obligó a concesiones y, en 1152, se derogaron los «malos fueros» para reemplazarlos por otro ordenamiento. En este flamante estatuto, la posesión privada se confirmó junto al horno individual, y los monopolios de compraventa del monasterio no se mencionaron. Pero, si hubo disposiciones que favorecían al común, otras gratificaban a los vasallos pudientes: se les revalidaron las tierras obtenidas en el paraje de San Andrés, y aquel que, en el burgo, reunía varios solares en uno sin parcelación pagaba un único censo. Con la ventaja económica llegó la merced institucional al establecerse dos merinos (funcionarios), uno franco y otro castellano. Eran nombrados por el abad y por el concejo («intrent per manum abbatis et auctoritate concilii») y, junto al sayón, reprimían a deudores y delitos. Se creaba una instancia de base y, si el abad percibía los bienes que se tomaban del ladrón apresado, el juicio era conducido por los merinos y el concejo.

Si bien se logró el concejo, la situación no tuvo un cauce posterior y no se abandonaron las tensiones por el intervencionismo

---

[70] *Crónicas de Sahagún,* cap. 33.

[71] Alamanno Acciaioli, *Crónica,* p. 18: «di nuovo sentirono che l'arti mormoravano».

[72] *Documentos de Sahagún,* n.º 1221.

abacial[73]. Hacia 1230, cuando asumía otro titular del señorío en un contexto de divisiones en el cenobio, se reinició el movimiento, dirigido ahora por una categoría social articulada, al menos parcialmente, a través de un parentesco que comprendía a algunos de los monjes[74]. En la oportunidad, los burgueses se desplegaron.

Empezaron por desconocer el señorío, se organizaron en conjuración e impusieron una rígida disciplina para evitar deserciones. Con estas precauciones, buscaron intimidar con desafíos verbales y armas y crearon un clima tan adverso al abad que este terminó por huir, debiendo intervenir el monarca con «muchos onbres de armas» encabezados por su alguacil mayor. Pero la solución no fue definitiva porque, dos años después, un nuevo abad encontraba a sus vasallos proclamando que la villa «solamente pertenesçía al poderío rreal». A la cabeza continuaban los mismos que solo forzadamente se habían sometido. El abad recurrió a la Corona, pero sus adversarios comparecieron ante el Sumo Pontífice acusándolo de simoniaco, argumento del repertorio gregoriano que recuperaba el reformismo de la Iglesia para orientarlo contra uno de sus miembros. La imputación no fue inútil porque los comisionados de Roma les dieron la razón aunque, en 1237, cediendo al pedido del abad, el papa le solicitó a Fernando III que le restituyera su posesión temporal[75].

Pero la debilidad del cenobio en la coyuntura entorpecía esa restitución y, ante cada tumulto, el abad desertaba en busca de los ejércitos del feudalismo. En su desventaja debió de mediar el hecho de que las casas benedictinas habían entrado en estancamiento o incluso en retroceso, circunstancias que, en definitiva, transformaban la calma en una ilusión precaria porque, por debajo de la superficie, persistía la disconformidad[76]. Ese peso de la coyuntura pronto quedaría, una vez más, de manifiesto. En 1246 era nombrado otro titular del monasterio y, dos años más tarde, los burgueses enviaban a representantes para insistir ante Fernando III (que reinó en Castilla entre 1217 y 1252) con el cambio de señorío y denunciaron las dificultades que tenían en el uso de pastos para sus

---

[73] *Crónicas de Sahagún,* «Segunda Crónica», cap. 5: «burgueses nunca quisiesen çesar de su mala costumbre».

[74] *Crónicas de Sahagún,* «Segunda Crónica», cap. 4.

[75] Escalona, *Historia,* pp. 141 y ss.

[76] *Crónicas de Sahagún,* «Segunda Crónica», cap. 6.

ovejas. La petición nos confirma los atributos ya examinados del patriciado y corrobora que el pedido se encauzaba en las reglas del sistema, porque nuevamente su vocación era sujetarse al realengo.

Después de la entrevista con el rey, los delegados se reunieron con el abad acompañados por algunos caballeros de León, Benavente, Mayorga y Mansilla, a quienes habían convocado como testigos de las deliberaciones. El patriciado faccioso reunía a otras oligarquías urbanas para que lo asistieran, denotando un enfoque grupal, y aquí los burgueses no aparecían como un grupo de individuos sino como grupo de estatus. En ese cónclave, y alegando que disponían del apoyo del rey, el ultimátum reemplazó a la explicación: si los monjes satisfacían sus pedidos, es decir, si les daban pastos, fuero y sello, asuntos sobre los que se sentían muy agraviados, desistirían de la protesta. En caso contrario, seguirían con el reclamo, aunque pronto la amenaza se hizo insurrección.

La oportunidad se presentó en la fiesta de los santos Facundo y Primitivo cuando los monjes celebraban la liturgia. Es posible que la misa ofreciera un lapso de indefensión señorial; tal vez, ese homenaje los crispó. Lo cierto es que el tumulto estalló cuando mandaron tañer las campanas «a manera de guerra» y pregonaron la reunión del concejo. Apelaron también a un recurso que ya habían utilizado antes artesanos pobres y aprendices, además de los campesinos. Se trataba del chantaje para lograr la participación de todos sin exclusiones, es decir, la unanimidad, anunciando que quienes no iban al concejo perderían sus bienes, «e aun [amenazaban] que los desterrasen para siempre como a traidor». Este expediente complementa la silueta de los insurrectos porque, si buscaban la alianza con el estrato más elevado del reino, si imitaban a los caballeros tomando tierras y si escribían normas como los juristas, no desdeñaban las maneras plebeyas. Esa variedad reflejaba su ambivalente sitio social y su cultura hecha de retazos.

Reunidos en la iglesia de San Pedro, eligieron a sus funcionarios. Nombraron a 14 alcaldes; tal vez era una cifra destinada a contemplar un espacio de gobierno para cada cabeza dirigente, representante a su vez de diversos sectores, así como en la Valencia rebelde hubo más tarde una dirección colectiva. Desde ese momento, acapararon la obediencia vedándole al abad cualquier preponderancia, con lo cual los monjes se recluyeron en el monasterio «e çerraron las puertas tras si, abeyendo gran temor». No era para menos dadas las intimidaciones que se vertieron en un concejo ati-

borrado y tumultuoso, que muestra que el primer paso paralizaba al enemigo intimidándolo. Agitar las campanas y pregonar la asamblea con advertencias para el que no concurriera eran eslabones de un todo unitario, y las mismas campanas que ordenaban el trabajo y el oficio religioso se convertían en llamamientos al desorden[77]. Esas campanadas cotidianas ponían además en el centro simbólico de la reproducción a la Iglesia y por eso la metamorfosis insurgente de sus funciones debía exasperar al poder. Lo mostró dramáticamente Joan Sala, obligado a beber el bronce fundido de la campana con la que convocó a los valencianos a sublevarse contra Pedro IV de Aragón en 1347 y 1348[78]. Volvamos a Sahagún.

Si esa usurpación en el manejo del tiempo y del espacio lastimó, no fue menos irritante el hecho de que la reunión se haya realizado en una casa, permutándose así el centro habitual de las decisiones que también era la iglesia. En ese concejo se deliberó sobre los pasos a seguir, decidiéndose buscar apoyos. Sobre esto los burgueses no abandonaban su costumbre de respaldarse en lo más elevado de la escala, y se entrevistaron con el infante Alfonso, primogénito del rey, que estaba en Paredes de Nava. Este concurrió a la villa, y logrado su apoyo confiscaron bienes de la iglesia «para el rrei». En esas condiciones el abad fue a Sevilla a entrevistarse con Fernando III, y allí enviaron los del burgo a doce de los suyos, con lo cual convertían a la reunión en un principio de asamblea.

El orden de los disertantes en la sala del monarca debía respetar la jerarquía, y empezó a declarar el señor poniendo a los burgueses en situación de defenderse desde un principio[79]. Uno de ellos lo interrumpió intentando romper ese escalafón argumental, pero el monarca lo restableció haciendo hincapié en dos aspectos. Uno era que tenía que pronunciarse primero «su señor», expresión que enfatizaba la propiedad relativa del abad sobre su vasallo al que asimismo lo negaba como actor político, porque si hablaba en una asamblea ante los más encumbrado del reino era por una concesión. El segundo tema es que no creyera que estaba en su «conçe-

---

[77] *Crónicas de Sahagún,* «Segunda Crónica», cap. 6. El papel regulador de las campanadas para el trabajo en *Fuero de Cuenca,* tít. 43, 16, «Laboratores conducticii laborent donec campana laboratorum pulsetur».

[78] Parma, *Guerras plebeyas.*

[79] *Crónicas de Sahagún,* «Segunda Crónica», cap. 6, establecía el monarca: «Ninguno de bosotros fable fasta que primeramente el abad se lebante enmedio e ponga sus rraçones y alegaçiones ante nos».

juelo». Allí, en su localidad, imponía su discurso, pero, en el parlamento en el que ahora se encontraba, era forzoso que controlara su altanería. La autocoacción la inculcaba con coacción (como diría Norbert Elias) impidiendo que una reunión de estamentos se convirtiera en un congreso de ciudadanos *avant la lettre*.

Esto muestra que los burgueses querían protagonismo. También se presenta aquí la continuidad de su estrategia en concordancia con su estado porque, por una parte, reclamaban por tierras para sus ganados y, por otra parte, ostentaban una condición pretendidamente alta concurriendo a esa asamblea en caballos «con sillas e frenos plateados e con espuelas doradas», algo no trivial cuando la persona se expresaba en signos. Ese lenguaje de objetos era también expresión de una revuelta de cuatro años en la que los de Sahagún nombraron a funcionarios prohibiendo que obedecieran al abad. Fueron acciones audaces y, si la lucha de clases genera conciencia de clase, aquí la lucha producía conciencia estamental.

Fernando III finalmente subordinó a los insurrectos y los cabecillas fueron encarcelados o desterrados. De nuevo, en esta ocasión estuvo presente esa ya vista dualidad contradictoria porque, si bien debía reprimirse la conmoción, no era factible gobernar ignorando a los burgueses y menos aún era posible convivir con relaciones tirantes con ellos. Por eso, el abad gestionó la condescendencia del monarca, petición a la que este accedió liberando a los prisioneros y, a continuación, se repuso ese poder intermedio subordinado al señor. Este «fiço llamar al concejo en su camara» y afirmó su potestad nombrando a alcaldes y merinos. Aún más revelador de esa necesidad de integración de la elite fue que esa investidura de los oficiales de la villa la realizara «entre los burgueses que el rrei tenía presos los quales auia traido consigo»[80]. Esa restitución de derechos se complementó con la de los bienes que «el rrei les auia despoxado».

Hacia 1251, las aguas se calmaban, pero era una quietud pasajera, porque al año siguiente la muerte de Fernando III alentó una nueva movida. Rui Fernández, que fue juez en la corte de Alfonso X (reinó entre 1252 y 1284), y que «en ella moruaua continuamente», opuesto al nombramiento de los oficiales del abad, medió a favor de los burgueses. Procuró «que el rrei le fuese contrario» al abad.

El patriciado se nos exhibe ahora con acceso a la cima del reino y Rui Fernández desde la Corte lo defendió defendiendo el realen-

---

[80] *Crónicas de Sahagún*, «Segunda Crónica», cap. 7.

go. En esa fórmula vivía sin formularse un proyecto de Estado secular cuyo párrafo inicial era la finalidad del burgués: disponer de libertad para nominar a su gente y dirigir con ella los trámites locales. A su vez, ese proyecto se entroncaba con una idea centralizadora que Alfonso X no dejó de alentar aunque, posiblemente preocupado por el orden, terminó apoyando al abad. Otorgó el fuero de 1255 y reprimió a los líderes: Rui Fernández y dos procuradores del concejo, Fernán Pérez y Nicolás Bartolomé, sus parientes, fueron ajusticiados con 11 de sus cómplices, aunque esa justicia no fue suficiente. Había que aplicar una cirugía aún mayor para descabezar un movimiento con ramificaciones, y algunos fueron presos, otros huyeron, a otros se los desterró por un tiempo, y a otros, finalmente, se los despojó de la tercera parte de sus bienes. Se debilitaba al patriciado rebelde y, en algún caso, parecía pretenderse borrar sus rastros. El consenso que vimos en otras rendiciones o en algún discurso se mudaba aquí en coerción. Anotemos también que los burgueses reiteraron coaliciones con otras fuerzas y, como antes habían acordado con los aragoneses, ahora se beneficiaron con el apoyo de la priora y algunas monjas de San Pedro de las Dueñas (acusaban al abad de dilapidar bienes), así como tuvieron el apoyo de la elite de la aljama judía[81].

Debido a esto, si bien el rol de los oficiales concejiles se convalidaba en el fuero del siglo XIII[82], la coyuntura no les era favorable. Se corroboraba en este último estatuto a un segmento superior de la villa, explícitamente mencionado cuando se expresó que los candidatos a funcionarios debían ser «omnes buenos e con algo», pero también se revalidaba el derecho del abad, establecido en 1152, de elegir a los oficiales del municipio. En el fuero de 1255, esa facultad estaba aún más desarrollada, ya que se aclaró que el abad elegía a dos alcaldes y un merino de los hombres buenos de cada colación sin reparar en la opinión del concejo, reduciéndose el papel de este último a presentar a personas elegibles y aceptarlas, pactando su nombramiento en el concejo pleno. También se le adjudicó al señor el arbitrio de destituir funcionarios, aunque debía convocar al concejo. Esto se relacionaba con el hecho de que la delegación de poder y gestión en el concejo que se reconocía en el siglo XII era

---

[81] *Crónicas de Sahagún,* «Segunda Crónica», caps. 7 y 11; Rodríguez Fernández, *Las juderías,* p. 251.

[82] *Documentos de Sahagún,* n.º 1752, fuero de 1255.

restringida cien años más tarde por una ordenación en la que el abad era la instancia de apelación en juicios en una posición inmediatamente anterior al rey[83]. Esta preponderancia del abad ya estaba presente en un convenio que se redactó entre 1238 y 1239, donde se dispuso que, si alguien quería instalarse y adquirir casa en la villa, el primer paso consistía en que fuese aceptado como vasallo del monasterio[84].

Estas diferencias entre las dos normativas indicarían que el fuero de 1152, además de inscribirse en una fase de concesiones forales iniciada en 1140[85], fue concedido mediante presión y que posteriormente el abad reconquistó posiciones frente a la comunidad sin llegar a desconocerla. En el plano económico, se manifestó lo mismo. En 1255 se confirmaban las heredades que los burgueses habían obtenido en San Andrés hasta 1152, pero todo lo que habían roturado desde entonces debían resignarlo. También el Soto del Monte quedaba en poder del señor, estableciéndose que «corten hy el abad o qui el mandare quando quisiere e los del conceio no». Si bien en otras normas se contemplaban aprovechamientos equitativos, las indicadas disposiciones hablan de una acentuación de la autoridad del abad, y ello desencadenaría nuevas discordias.

En septiembre de 1293, Sancho IV (rey entre 1284 y 1295) confirmaba la potestad del cenobio. No era un trámite maquinal sino una validación activa frente a «omnes de la uilla» que, según denunciaba el abad, «iuan contra so sennorío en dicho et en fecho et en conseio», agregando que recibió de ellos «otros agrauiamientos muchos»[86]. La denuncia daba cuenta de un antagonismo que no se limitaba a las palabras, y el rey envió a su alcalde. Su sentencia descubre la índole de la disputa al ordenar que los oficiales del concejo debían anticiparle al abad todas sus iniciativas y no podían actuar sin su aprobación. Además ordenó que, cuando los burgueses fueran llamados por el abad, concurrieran «así como a su sennor». Todo lo que hicieran los alcaldes y el concejo

---

[83] *Documentos de Sahagún,* n.º 1752, fuero de 1255: «E mandamos que las cosas que fiziere el conceio, que lo fagan saber al abbad e que lo fagan con su conceio; e quando el abbad enuiare por el conceio o por algunos de los omnes buenos, que uengan a el a su camara assi cuemo a sennor».

[84] *Documentos de Sahagún,* n.º 1687, años 1238-1239, p. 221.

[85] Martínez Sopena, «El despliegue urbano en los reinos de León y Castilla», p. 31.

[86] *Documentos de Sahagún,* n.º 1871.

por su cuenta carecía de validez. Reprogramó la cadena de mandos, pero no bastó.

Unos meses más tarde, en enero del año siguiente, Sancho IV llegó personalmente a la villa porque el abad y los monjes se quejaban de que el concejo «non les dauan sus derechos» ni guardaba su señorío «tan cumplidamientre commo deuien»[87]. Los burgueses alegaban recibir de los monjes «agrauiamientos», «passandoles en muchas cosas a mas de commo deuien usar con ellos, segund el fuero del Emperador que solien auer».

Nos conciernen estas frases porque nos llevan al punto medular. No se trataba de que el concejo desconociera el señorío, sino de que no lo atendía de la manera debida; tampoco se trataba de que los burgueses rechazaran su subordinación, sino que revindicaban los derechos que, como vasallos superiores, les correspondían. Había pues una distorsión en el nexo entre cúpula señorial y segmento dirigente de la plebe, e intervenía el monarca como árbitro entre las clases aun cuando sabemos sobre su condición de clase. En ocasiones como esta, aparecía como hacedor de la concordia llamando a los interesados a declarar en su presencia. Era el Estado feudal personificando en el cuerpo del rey «el cuerpo imperecedero de la monarquía» que idealmente sobrevolaba por encima de los intereses particulares para amparar derechos específicos. El monarca es ahora el factor que nos convoca. Sobre él concentrémonos mirando la circunstancia concreta.

Los miembros del concejo dijeron que ellos debían elegir a los candidatos a alcaldes entre los hombres buenos y presentarlos al abad que, a su vez, debía tomarles juramento, manifestación que nos devuelve al problema inicial, es decir, a las competencias de los burgueses. El rey dictaminó entonces que, cuando se eligiesen a alcaldes, el abad debía convocar a los hombres buenos de cada colación, seleccionar dos «de los meiores e mas abonados» y ponerlos en funciones. Revalidaba su facultad para escoger a los oficiales del municipio requiriendo cualidades morales, es decir, que fueran aceptados por los pobladores (por eso se hablaba de los mejores), y también requería que tuvieran una posición económica consolidada (los más abonados). Legalizaba la participación del sector superior de los vecinos, pero bajo control del señor. También había una disputa por las competencias judiciales del abad y

[87] *Documentos de Sahagún*, n.º 1874.

de los burgueses. El primero mandaba a su merino a tomar prendas «por su auctoritat» sin participación de los alcaldes. La resolución del rey sobre esto implicó un reparto de atribuciones, ya que los malhechores podían ser apresados por el merino o por orden de los alcaldes. Del mismo tipo eran las disputas por las pesquisas («se nos querellaron que defendie el abbat a los alcalldes que non uiniessen las pesquisas») y, sobre esto, el rey facultó a los alcaldes para que realizaran las investigaciones por su cuenta. Asimismo aparecieron los consabidos trastornos económicos: por un lado, con respecto al número de excusados de pechos del convento, sobre lo que se volvió a reglamentar y, por otro, sobre los pastos (los miembros del concejo denunciaron «que les passauan contra ellos»).

Dejando de lado esto último, las cuestiones que generaron estas disputas por procedimientos (se dio cuenta de lo esencial) son las mismas que agitaron al burgo en otros momentos. Eran asuntos que prolongaban la intranquilidad, y recorrerlos aun a costa de su cariz tediosamente fáctico revela el grueso de la trama. También se vislumbra aquí la estrategia de los burgueses de pretender apoyarse en el realengo, e incluso pasar a su dependencia para reducir su servidumbre política. El rey expresó al respecto que los del concejo se lamentaron de que, a veces, querían tomar actitudes en beneficio de la Corona y de ellos mismos cumpliendo con los derechos del abad, pero este se los impedía. Dispuso que pudieran tomar esas iniciativas con el consentimiento del señor.

En el mismo periodo, salía a la luz que había una querella sobre el nombramiento de jurados y escribanos, en un contexto, el de los últimos años del siglo XIII, en el que las relaciones entre el señor y sus vasallos atravesaban una nueva crisis[88]. En esta ocasión se nos desenmascara, una vez más, el intervencionismo señorial: los hombres buenos nombraban a jurados de su grupo social y los presentaban para la aprobación del abad que les tomaba juramento, acto que incluía que el concejo expusiera cómo se había realizado la elección[89]. El procedimiento para elegir a escribanos era el mismo. La ceremonia se asemejaba a un don que la autoridad concedía a sus vasallos luego de que estos establecieran la necesidad del nombramiento y le ofrecieran los funcionarios. Definitivamen-

[88] *Documentos de Sahagún*, n.º 1875, año 1294; n.º 1895 y n.º 1896, año 1299.
[89] *Documentos de Sahagún*, n.º 1875, año 1294.

te, este patriciado no gozaba de los derechos de gobierno que tuvieron otras oligarquías urbanas e incluso, en determinadas contingencias, era el abad quien tenía la iniciativa de reunir al concejo, fijar el temario y nombrar a los funcionarios sin requerir la opinión de los burgueses.

Los reclamos concejiles llevaron a que Fernando IV (1285-1312) confirmara en 1295 el fuero del siglo XII, relativamente favorable a los burgueses; no obstante, casi tres años después, repuso la norma de Sancho IV, que reflejaba otro avance monástico[90]. El convento seguía reticente a otorgar facultades a sus subordinados, y esto produjo en los inicios del siglo XIV y bajo la dirección de Nuño González, alcalde de la villa, una nueva embestida contra los monjes. El conflicto se reiniciaba.

En los años 1301 y 1302, un juez designado por el monasterio y los vecinos para arbitrar diferencias sentenció en favor del señor sobre el nombramiento de los oficiales del concejo y el uso de tierras aunque, por la presión de los burgueses, el abad les cedió pastos y cañadas[91]. Las causas del enfrentamiento permanecían invariables y también se reprodujeron formas de lucha. Ante todo, los burgueses se valieron «cautelosamente de algunos amigos poderosos que tenían en la Corte», según expresó Romualdo Escalona. El concepto de intervenir en la alta sociedad lo reiteraban y, con ello, afirmaban sus caracteres políticos. En correspondencia con ese método, no despreciaron la vía legal y lograron que, en 1304, el rey revocara el derecho del abad de nombrar a los alcaldes y al merino y otorgara al concejo las llaves de la villa.

Una vez más, la situación debía resolverse en la Corte, y hacia allí marchó el abad. Recuperó el privilegio de poner a alcaldes y merinos, que debían ser «ommes bonos, et ricos de las collaciones», aclaración que nos vuelve a decir que el señor necesitaba el segmento superior de la villa sin admitir su mayor independencia[92]. Esa necesidad estaba justificada en el mismo texto cuando se hacía referencia a las «cuentas de los Pechos», y se disponía «que las reziban, et las fagan ommes bonos de parte del Abbat et de parte del Conzaio», reiterándose lo que establecía el fuero. Esta precisión alude a un punto muy sensible del aparato recaudador

---

[90] *Documentos de Sahagún,* n.º 1882, año 1295; n.º 1894, año 1299.

[91] Escalona, *Historia,* pp. 162-165.

[92] *Documentos de Sahagún (Baja Edad Media),* n.º 277, año 1304.

que era conocer bien a los vecinos para asegurar la extracción. Del mismo modo, debía aprobar el señor todo acuerdo que hiciera el concejo, y las cuestiones que no concernían al monasterio se debían hacer de manera «que non sean contra Señorío del Abat». No estuvo ausente la demanda por pastos y, en 1305, se decretó que ningún ganado podía utilizar el monte y el soto del monasterio. Una vez más, se mezclaban las dificultades del ascenso económico y el requerimiento institucional. Por último, se presentaba la instancia consolidada que, encauzando al patriciado, se había convertido en su cabeza colectiva, como reconocía el monarca al ordenar que «el Conzeio non mueban pleytos, nin contiendas contra el Abbat, nin contra el monesterio».

Dos años más tarde, en 1307, estalló el motín. Los burgueses asaltaron la casa del merino, de la que sacaron una bandera con imágenes de los «santos Mártires», «y enarbolándola salieron alborotados de la Villa» para arrojarse sobre huertas y heredades del monasterio. Aquí fueron tan demostrativos el símbolo como la rapiña, porque la bandera que glorificaba al cenobio auxilió a los insurrectos y el embate contra los bienes materiales denegó el aprovisionamiento monástico reivindicando, al mismo tiempo, el derecho concejil a la tierra.

El abad respondió imponiendo el entredicho a los burgueses, pero estos lograron que el rey ordenara levantar la sanción. Habían obtenido una victoria y, para que el combate no fuera un inocuo suceso ocasional, pretendieron extenderlo impidiendo que los vecinos les compraran o vendieran a los monjes, lo que incluyó cuestiones muy delicadas para una casa señorial que había entrado en el ocaso (de hecho, los monjes, apremiados, habían tenido que realizar operaciones financieras poco ventajosas). Se instaló así un boicot que superó a la tradición, porque ahora no se trataba solo de autonomía concejil sino del señorío. Era una huelga urbana y rural ya que, junto a ese boicot, se dispuso que nadie usara los molinos del cenobio ni que se arrendaran sus haciendas ni que tampoco se le realizaran trabajos. Los monjes se quedaron sin leña para «encender lumbre en la cocina» y ni siquiera les resultó sencillo mandar a dos «familiares» al monte para obtenerla, porque allí los atacó Nuño González y, solo a la noche, «metiéndose en el barro hasta las rodillas», pudieron llevarse el carro de maderas mientras los burgueses los escarnecían. Estos no renunciaban a ningún modo de lucha, aunque no por ello dejaron la negociación, al punto de

que, al parecer, acordaron con el papa, y logrando que los obispos de Oviedo y Astorga llegaran al monasterio para corregirlo *in capite et in membris*. Los monjes se opusieron a esa visita, y los obispos los excomulgaron.

La obcecación señorial regeneraba un conflicto haciéndolo periódico, aunque los religiosos se cuidaban de precipitar un rompimiento integral. La traza política se resolvía por una fluctuación de impulsos, bamboleo derivado de una cambiante relación de fuerzas que incluso se podía expresar en la mudable vigencia de las normas, cuestión que demuestra que los textos estaban lejos de ser letra muerta. En esa historia azarosa, resaltan dos intransigencias localizadas en el burgo y en el cenobio; con ellas nacía la acción recurrente y el pensar crítico promoviendo un antagonismo que, en ciertos momentos, se hacía antisistema. En esa continuidad del conflicto, influyó que los burgueses se plantearan un objetivo realizable que les mostraban los concejos que ya se habían organizado.

El predominio burgués se prolongó hasta 1316, cuando el abad obtuvo una ejecutoria del rey por la que le devolvía el derecho de nombrar a los funcionarios y la plenitud de su imperio[93]. En ese decreto, consta la aprensión monárquica sobre el posible incumplimiento de la sentencia y, efectivamente, no se pacificaron los ánimos porque, a principios de 1318, los burgueses volvieron a levantarse, derribaron casas del monasterio y asolaron sus campos. Dueños otra vez de la situación, lograron tres años más tarde el apoyo de la Corona y destituyeron a los oficiales del abad, que respondió imponiéndoles entredicho, pero el monarca lo desautorizó. Es posible que a esa situación haya contribuido la minoridad del rey entre 1311 y 1325. Lo cierto es que el señorío se debilitó por una ofensiva que afectó a sus atributos: propiedades rurales, pastos, mercado y portazgos, entre otros[94]. En esa línea, era posible que se hiciera efectiva la amenaza de que se arrasarían los cultivos del cenobio y, por cierto, no es descabellado especular con que los burgueses hayan concebido ese ataque. Cualquiera fuera el propósito, la lucha volvía a enlazar la violencia del caballero y el nihilismo popular.

---

[93] *Documentos de Sahagún (Baja Edad Media)*, n.º 286; Escalona, *Historia*, pp. 166 y ss.

[94] *Documentos de Sahagún (Baja Edad Media)*, n.º 287.

Recién en 1326, el monasterio logró que se le restituyeran sus prerrogativas, pero muy pronto el rey revirtió hacia la baja sus derechos[95]. Si bien ordenó que conservara el señorío, disminuyó su alcance debiendo el abad elegir a los alcaldes de los hombres que proponía el concejo, y esos alcaldes tendrían las llaves de la villa. La situación estuvo signada en lo sucesivo por ocasiones en las que se imponía el mandato abacial, otras en las que triunfaba la elite villana y lapsos transaccionales. Esto admite una nueva conceptuación del conflicto.

Sus ejes permanecían inalterables, pero ahora la monarquía establecía una diferencia que se torna visible si se compara el proceder de Alfonso XI (1311-1350) con el de sus antecesores. Mientras que, en la Plena Edad Media, los reyes restituían sin dudar los derechos de la Iglesia, los de 1300 renunciaban a un alineamiento automático[96]. Esa disimilitud obedecía a distintas fases del sistema, ya que, en el siglo XII, el rey era un *primus inter pares* (aunque, en León y Castilla, no se llegó a la debilidad monárquica de los primeros Capetos), mientras que, después de 1250, se consolidó la tendencia opuesta hacia el Estado feudal.

En esas circunstancias, el rey jugaba su partido apoyándose en el patriciado para contener a otras fuerzas de su misma entidad, aun cuando creaba las condiciones para que estas se reprodujeran, generando una dialéctica de fragmentación y centralismo con simultánea defensa del señor y de las aristocracias villanas[97]. La política se hizo inevitablemente pendular: Alfonso XI tomó las rentas de las escribanías de Sahagún para la flota y luego las restituyó[98]; Pedro I (1334-1369) favoreció los derechos señoriales, pero usó las rentas monásticas para su guerra con el rey aragonés[99]; Enrique II (*ca.* 1333-1379) inauguró un periodo favorable para la nobleza y la

---

[95] *Documentos de Sahagún (Baja Edad Media),* n.º 288; Escalona, *Historia,* p. 168.

[96] En general *vid.* Ruiz de la Peña, «Las ciudades de señorío episcopal», p. 129.

[97] La solidaridad de la monarquía con los señores se encuentra a cada paso de la historia social Así, por ejemplo, *Documentos de Sahagún (Baja Edad Media),* n.º 288; en la confirmación que Alfonso XI hizo de los derechos del monasterio en 1326, aludía al criterio de reciprocidad feudal. *Id.*, n.º 296, año 1341.

[98] *Documentos de Sahagún (Baja Edad Media),* n.º 297; *id.*, 298.

[99] *Documentos de Sahagún (Baja Edad Media),* n.os 300, 301, 302 y 303, año 1351; Escalona, *Historia,* p. 173.

Iglesia, y se le restauraron al cenobio tierras usurpadas[100]; Juan II (1405-1454) se adjudicó el señorío de Sahagún y nombró a un corregidor[101] aunque, posteriormente, rehabilitó competencias del convento.

En ese transcurrir, el concejo no dejó de alistarse en la lucha interfeudal como hicieron otros municipios, expresando una tendencia general. Un ejemplo fue Burgos. Cuando Pedro I dispensó a los burgaleses del «pleyto é omenage» que le debían abandonándolos a su suerte, estos comprendieron que no podían quedar a la deriva («entendieron que non se podian amparar»), sino que debían alinearse con el rival del monarca, el futuro Enrique II, y con este negociaron el vasallaje como si todos fueran un señor buscando señor[102]. Imitaban, en parte, a los burgueses del siglo XII que se apoyaron en Alfonso de Aragón, aunque el monarca ahora marchaba hacia lo que terminó en el Absolutismo, y el apoyo podía estar en la burocracia central y no solo en brazos feudales. Igualmente, guiándose por estos parámetros, los burgueses de Sahagún combinaron acuerdos y violencia. Por ejemplo, en 1398, Benedicto XIII eligió como abad al prior de San Benito de Valladolid y los vecinos se negaron a reconocerlo apoyándose en algunos monjes[103].

Revisar estas alternativas nos ha permitido recorrer un problema y una demanda repetida a lo largo del tiempo en consonancia con las transformaciones sociopolíticas. Desde este punto de vista, es decir, como movimiento comunal prolongado, Sahagún nos ofreció un caso excepcional que justifica la atención que le otorgaron los historiadores.

---

[100] *Documentos de Sahagún (Baja Edad Media)*, n.º 308, año 1367.

[101] *Documentos de Sahagún (Baja Edad Media)*, n.º 321.

[102] *Crónicas de los reyes de Castilla*, «Pedro I», año 1366.

[103] Escalona, *Historia*, p. 181; *Bulario de Benedicto XIII*, n.º 104, año 1398.

18. Luchas comunales

Santiago de Compostela, Lugo y otros lugares de España

En Santiago de Compostela, el movimiento comunal de 1116-1117 se encadenó al de Sahagún. Estamos así ante un fenómeno que se repitió en otros lugares, el del contagio, en el cual no faltaría el análisis de experiencias porque, por lo menos para tiempos posteriores, hay constancia de que los artesanos que pretendían rebelarse examinaban las luchas de otras ciudades[1]. Ese contagio pudo ser extenso, como muestran las convulsiones europeas en el momento que ahora tratamos, circunstancia que permite preguntarnos por la categoría de coyuntura revolucionaria. Su posible existencia llama a pensar no solo en condiciones análogas sino también en emociones que se transmitían con las noticias.

La similitud entre las rebeliones de Santiago de Compostela y de Sahagún no estaba solo en la coyuntura sino también en la lucha. Los instigadores del pueblo compostelano, tanto en el movimiento de 1116-1117 como en el de 1136, pertenecían a los *potentiores* de la ciudad, que aprovecharon las disensiones en el poder para rebelarse y expulsar a colaboradores del obispo, entre quienes estaba el administrador de la villa[2]. En el combate instauraron un encuadramiento conspirativo juramentado al que denominaron «hermandad», nombre en el que sobresale, al igual que en otros lugares de insurrección, un componente religioso[3]. Asimismo, como

---

[1] Maldonado, *El levantamiento,* IV; Danvila y Collado, *Historia,* III, pp. 367 y ss., reuniones secretas de menestrales de Mallorca influidos por la germanía de Valencia.

[2] *Historia Compostelana,* col. 1008; col. 1229.

[3] *Historia Compostelana,* col. 1217; Romero, *La revolución burguesa,* p. 342: Parma, *Guerras plebeyas,* sobre las Germanías; Bax, *The Peasants War,* p. 194, en la guerra de los campesinos alemanes.

en Sahagún, no pretendían terminar con el régimen señorial sino con el señorío del obispo y, para derribar su poder *(ad confringendum potentiam ejus)*, se refugiaron en la reina para modificar normas *(leges)* y acuerdos *(plebiscita)*. Ejercieron durante un año el gobierno y se aplicaron a diligencias legales, incluidos los juicios en asamblea o concejo *(in conventu)* de clérigos y pueblo, instancias convocadas en ausencia del obispo. Planteaban así la lucha por la libertad que vieron los historiadores clásicos y que era la forma en la que se veían *(dicentes se pro libertate anhelare)*. En la comparación, las insurrecciones de Sahagún y de los compostelanos muestran formas que se repetirían en otros lados: motín urbano, peticiones, resistencia y guerra feudal.

Por su parte, entre 1175 y 1185, la elite de Vich (compuesta por mercaderes) se levantó contra el obispo. Empezó con el rechazo al derecho episcopal de recibir pagos por la jurisdicción de la Iglesia, para desembocar en una asociación juramentada con jefes llamados cónsules que buscaron el autogobierno[4].

En Lugo los vasallos expulsaron a su obispo en 1155 y en 1159, y solicitaron depender del realengo, demanda que Fernando II (1137-1188) solo aceptó transitoriamente[5]. No obstante, la Iglesia pudo recuperar su influencia, recomposición que no evitó un nuevo levantamiento reflejado en un diploma de 1295, cuando comenzaba la minoría de Fernando IV[6]. Eran tiempos de violencias nobiliarias y de infantes opuestos a un rey tenido por ilegítimo y, una vez más, la inestabilidad era apropiada para batallar por la autonomía concejil ante un señor que no les cedía a los burgueses la más mínima cuota de poder[7]. Esos burgueses les arrebataron a los alcaldes las insignias y las llaves de la ciudad transfiriendo la autoridad al concejo, institución que, a su vez, se quedó con la guarda de los muros, y acompañaron esas medidas con la negativa a someterse al prelado y darle servicio[8]. Como en Sahagún, no faltó la violencia, según se desprende de un documento de 1312, año en que se habría cerrado el conflicto[9]. Veamos el suceso.

---

[4] Freedman, «An Unsuccessful Attempt», pp. 479-491.

[5] Gutiérrez Nieto, «Tipología de los movimientos», p. 31, n. 9.

[6] *Documentos de Fernando IV*, n.º 7.

[7] *Documentos de la Iglesia de Lugo*, p. 349; *Documentos de Fernando IV*, n.os 7 y 580.

[8] *Documentos de Fernando IV*, n.º 7.

[9] *Documentos de Fernando IV*, n.º 580, año 1312.

El obispo tenía una fortificación en el muro de la villa, adquiriendo ese emplazamiento un contenido manifiesto en tanto se situaba al inicio de donde se desarrollaba la disputa sociopolítica (la ubicación de esas construcciones tenía, en todos lados, un alto valor táctico y estratégico)[10]. En ese límite que definía espacios, el obispo reforzaba su potestad, pero esa fortaleza fue también su protección durante el motín. Los burgueses lo cercaron y lo echaron de su reducto herido quitándole la seña y las llaves de la ciudad. Combinaron la fuerza con la negociación alegando que Sancho IV les había concedido esos símbolos de gobierno, invocación al fin inútil porque Fernando IV ratificó el señorío episcopal. Aleccionado por la experiencia, el prelado tomó sus recaudos y logró que el rey le entregara «los cuerpos, e los haberes, e las heredades de todos los del concejo de Lugo». La penalidad indica que los insurrectos disponían de una más o menos holgada posición (lo que concuerda con su participación en el concejo) y sugiere que fueron los protagonistas de la lucha, aunque no puede descartarse la participación de otros sectores.

De estos sucesos asoman elementos mezclados prácticos y simbólicos.

Esta rebelión se dirimió alrededor de las llaves y la señal del concejo, por un lado, y de la fortaleza, por otro, elementos que representaban el gobierno formal y el efectivo control urbano[11]. En otros lugares, ese control se disputó en torno a otros espacios. En los movimientos comunales de Flandes, por ejemplo, la demostración de poder pasó por la destrucción de edificios, la ocupación de calles y la anulación de los recursos del señor[12]. Estas acciones con significado simbólico inspiraban la creatividad. Cuando el movimiento de Santiago de Compostela renacía en 1136, luego de otra tensión intermedia en 1127, los burgueses delegaron atribuciones en un administrador de la ciudad[13]. Le advirtieron que no aceptara ninguna imposición, excepto la que ellos decretasen *communi consilio,* y lo obligaron a jurar, en el patio del palacio episcopal (dato

---

[10] Cfr. *Documentos de Federico I,* n.º 42, año 1152; la abadía de Gembloux, Namur (Bélgica), que dominaba el burgo, autorizaba a contruir fortificaciones «circa locum Gemblaus».

[11] Corral Lafuente, «Significado y símbolo», pp. 131-160.

[12] Boone, «Urban Space», pp. 627 y ss.

[13] Pallares y Portela, «Revueltas feudales», pp. 329 y ss.

no menor), que obedecería sus *decreta* y *leges*[14]. Instalaban así a un burócrata que cumplía con sus iniciativas elaboradas en reuniones semanales en una iglesia.

También en las luchas nació otra administración de la justicia. En la primera insurrección de Santiago de Compostela, fue apresado el cardenal que facilitó la huida del obispo; le confiscaron sus bienes, lo condujeron ante una asamblea y allí fue conminado a entregar a su señor o sufrir la pena de muerte[15]. El cronista expresó que Dios omnipotente lo liberó de los impíos sediciosos aunque, tal vez, el cardenal ayudó a Dios con algún acuerdo con sus captores. Más allá del desenlace, retengamos que ese juicio *in publicum* anticipaba procedimientos de la revolución de las comunidades de 1520 y 1521. También se delineó en el mismo contexto un inorgánico programa que fue expuesto por el agitador que nacía en el movimiento. Ese líder llamó a que los pobladores tuvieran hermandad entre ellos para actuar como un cuerpo sólido, porque todos debían permanecer *unanimes* contra el obispo[16]. Al igual que en el movimiento de Sahagún, la movilización estaba ligada a un organismo que, más allá de que en esas circunstancias era un recurso preparatorio del concejo, representaba también el momento inicial de una estructura que tuvo un desarrollo temporalmente prolongado y espacialmente amplio, en algunos casos como agrupamiento opuesto a la Iglesia y que, por eso, se designaba de manera peyorativa *(conspiratio, conjuratio* o *phratria)* y, en otros, como asociación caritativa consagrada al culto, cuyas diversas y numerosas versiones fueron aceptadas y, por ello, merecieron nombres no desdeñosos (*fraternitas, confraternitas* o *confraria*)[17]. En Santiago de Compostela, ese dirigente llamó a la hermandad, pidió que se protegiera a la urbe con un muro y que se expulsase a quienes apoyaban al obispo. No era fácil para este último atinar a una solución y, para detectar su conducta, conviene retrotraernos en el tiempo.

Una serie de decretos de 1113 lo muestran ambivalente, reteniendo poder y delegándolo. Ordenaba que, donde se encontraran mujeres y niños indefensos, sus vicarios no podían tomar pren-

---

[14] *Historia Compostelana,* col. 1217.

[15] *Historia Compostelana,* col. 1027.

[16] *Historia Compostelana,* col. 1022.

[17] De la Roncière y Matz, «Le mouvement confraternel», pp. 243-253.

da, excepto si la causa fuera hurto, homicidio, violación o rapto de mujer y tributo[18]. Junto a esa igualación del no pago de renta con delitos de alta justicia, atribuyó un papel a vecinos que debían ser testigos y guardias de la prenda durante ocho días[19]. En esta norma se menciona por primera vez en la *Historia Compostelana* al concejo: ciertas iniciativas, judiciales u organizativas, debían tomarse en presencia de toda la Iglesia reunida o en concejo público[20]. El señor depositaría en esa base algún control delegando atribuciones que, en absoluto, pueden ser interpretadas como una relajación de su dominio sino como un cambio de su forma y, posiblemente, esa elevación institucional de los vecinos haya obedecido a presiones a las que debió ceder. Más allá de cuál fue la motivación, el hecho muestra que la organización vecinal se abría paso haciendo que el obispo vacilara entre la aceptación, el rechazo y los controles. Pero ese concejo debió de ser endeble. Muestra esa debilidad la aislada referencia documental que contrasta con la abundante presencia del concejo en lugares en los que era gobierno. A esto se agrega que la subversiva agrupación de burgueses aparecida en la insurrección sería inexplicable si estos hubieran tenido su organismo. Definitivamente, el concejo nació con la batalla como herramienta de lucha para ser una perspectiva de vida institucional.

Como en Sahagún, cuando el estallido compostelano de 1116 y 1117 fue derrotado, se operó con prudencia. La respuesta de los vencedores obedeció a una postura meditada gracias a canónigos y vecinos, que lograron transmitirle al obispo moderación, y este atemperó el enojo de la reina. Enceguecida por la cólera, Urraca no alcanzaba a ver la necesidad de una cirugía que preservara el órgano vital, pero, contra la resolución irreflexiva, se alzó un cuerpo más orgánico para imponer la serena racionalidad de la clase. La serie de sugerencias que medió ilustra sobre el poder que trascendía al individuo y que nos lleva a un plano sistemático que se manifestó en las más altas conmociones porque, ante una insurrección, los poderosos no solo pretendían que los sublevados dejaran las asambleas, sino que volvieran rápidamente al trabajo, como se

---

[18] *Historia Compostelana,* col. 986.

[19] *Historia Compostelana,* col. 983.

[20] *Historia Compostelana,* col. 986; Suárez y Campelo, *Historia Compostelana,* p. 173, n. 4.

observa desde las primeras rebeliones campesinas de la Edad Media[21]. Lo mismo sucedió en la derrota de las comunidades castellanas, donde se dictó un perdón general que permitió elaborar una lista de exceptuados sobre quienes se concentraron las penalidades, y en la revolución inglesa de 1381 fue muy limitada la represión[22]. En suma, nunca se llegaba al ajusticiamiento generalizado al que, en ocasiones, se llegó en el siglo XX; muy por el contrario, se reprimía calculadamente porque la mano de obra era imprescindible y porque, después de un descalabro, debían rearmarse los tejidos en los que el poderoso se apoyaba.

El paralelismo entre Santiago de Compostela y Sahagún en los días posteriores a la caída del movimiento comunal no se detiene en esto. En el tratado de rendición de la primera insurgencia compostelana, se estipulaba que debía disolverse la hermandad *(germanitatem)* y el documento *(chirographum)* de esta asociación debía ser entregado al obispo para que lo destruyera[23]. Además, en los dos lugares, se repitió una fórmula de todos los movimientos comunales (por ejemplo, en el de Laon) enfrentados al mismo problema: buscar que la autoridad reconociera derechos jurando respetar las normas que los burgueses le ofrecían[24]. También hay paralelismos en la represión de la segunda insurrección compostelana porque, si bien en 1138 Alfonso VII tomó bienes de algunos líderes, actuó la contención: el rey le impuso a los burgueses una pena monetaria que el arzobispo logró que la condonara[25].

El paralelismo se reiteraba en las estrategias. La cabeza del movimiento compostelano pretendió acordar con el poder secular y, luego de su segunda derrota, le ofreció a su pretendido aliado 3.000 marcos de plata para que exiliara al obispo[26]. También, como en Sahagún, el concejo fue finalmente reconocido, pero su accionar fue limitado por la supremacía eclesiástica, lo cual generaba zozobras que se prolongaron en el tiempo.

---

[21] Insurrección campesina normanda en Guillermo de Jumiège, *Historia,* IV, 2: «His rustici expertis, festinato cancionibus omissis, ad sua aratra sunt reversi».

[22] Pérez, *La revolución de las comunidades;* Ormrod, «The Peasants' Revolt», p. 22.

[23] *Historia Compostelana,* col. 1029.

[24] Guiberto de Nogent, *Autobiografía,* III, 7.

[25] *Historia Compostelana,* cols. 1229 y 1230.

[26] *Historia Compostelana,* col. 1218: «honorem amitteret et perpetuo exsilio relegaretur».

En el siglo XIII, Alfonso X procuró regular el conflicto y ordenó que se designaran dos jueces entre 12 hombres elegidos por el concejo[27]. Sin embargo, esto no señaló el último choque porque la cuestión renació por la intransigencia de la Iglesia. Cuando Berenguel de Landoira fue nombrado arzobispo (1317-1330), hubo otro levantamiento encabezado por el patriciado con apoyo de una parte del cabildo, y se defendieron las libertades concejiles reclamando pasar al realengo[28]. El castillo de Rocha Fuerte, a tres kilómetros de Santiago, fue atacado por los vecinos porque lo consideraban un símbolo del poder autocrático del arzobispo, y aprovecharon su enfrentamiento con la nobleza para tener, por momentos, el control del concejo[29]. Posteriormente, en 1371, echaron al arzobispo y nombraron a sus funcionarios. El conflicto se prolongó con oscilaciones y, desde 1418, con la creación de la Hermandad, hubo otra etapa de tensión que culminó en el motín de 1421, posiblemente alentado por Juan II. Al parecer, aquí guarnicioneros, carniceros, zapateros y sastres tuvieron una intervención activa, ayudados por un noble, Ruy Sánchez de Moscoso. En 1445, la ciudad fue de realengo por unos meses, pero el arzobispo logró revocar esta condición. En 1458 se unieron varios señores con los concejos de Santiago, Noya y Muros y fundaron otra Hermandad para desafiar al arzobispo. En esa oportunidad, el castillo de Rocha Fuerte sufrió ataques por parte de los compostelanos, siendo el definitivo el de los irmandiños de 1466 y, seguramente, como resultado de estas acometidas, se encontraron en el predio de su recinto alrededor de cincuenta bolaños de granito[30]. En 1459, aprovechando la ausencia del prelado, el conde de Trastámara se adueñó de la ciudad con el apoyo de los vecinos. Muerto el arzobispo, su sucesor Alonso de Fonseca logró recuperar el señorío, pero fue hecho prisionero por Bernal Yáñez de Moscoso, quien, a su vez, sitió la catedral con el apoyo del pueblo. En el siglo XV hubo otras insurrecciones. En 1419 los de Orense, dirigidos por la elite urbana, se rebelaron contra su obispo, que se refugió en la catedral, y en Tuy, Sigüenza y Palencia, los vecinos impugnaron el gobierno episcopal.

---

[27] Carlé, *Del concejo medieval*, p. 269.

[28] Fernández Conde, *La religiosidad medieval*, p. 222.

[29] Cooper, *La fortificación*, I, p. 164; Beceiro Pita, *La rebelión*, pp. 81 y ss. también para lo que sigue.

[30] Cooper, *La fortificación de España*, I, p. 165.

La insurgencia podía adoptar otras formas. Por ejemplo, en 1256, Alfonso X dio al obispo zamorano la villa de Fermoselle, concesión que desencadenó un tumulto apoyado por el concejo de Zamora; se expulsó a clérigos y hombres del prelado, se incendiaron las casas que había construido y se saqueó su pan y su vino[31]. El conflicto se prolongó. En 1261, el concejo se apoderó de la villa, reemplazó a los jueces nombrados por el señor eclesiástico, destruyó sus bienes y expulsó a sus hombres[32]. El movimiento era impulsado por los caballeros de Fermoselle, que se habían consolidado desde el siglo XIII y, en esto, influyó que ese concejo tuviera importancia militar por estar en la frontera con Portugal[33].

Hubo otras insurrecciones o protestas en distintos lugares de España desde mediados del siglo XIII por los impedimentos que la Iglesia ponía a las aristocracias urbanas para que controlaran el gobierno municipal. Sobre esto, Juan Ignacio Ruiz de la Peña apuntó que hubo dos tipos de relaciones conflictivas entre concejos e Iglesia. En el primer tipo estaban ciudades como Santiago de Compostela, Lugo, Orense, Tuy, Mondoñedo, Pontevedra, Vivero, Porto y Palencia, en las cuales el obispo ejercía la totalidad del señorío; al segundo pertenecían otras como Oviedo, León, Astorga y Zamora que, si bien eran de realengo, padecían de prelados que intervenían en el gobierno y participaban de los derechos económicos concejiles. Con la excepción de Oviedo, donde hubo una aguda pugna, los choques más virulentos se dieron en el primer grupo y, en todos, el patriciado fue dirigente[34]. Así, por ejemplo, en Oviedo, el líder fue Alfonso Nicolás, burgués rico, alcalde del rey y arrendador de rentas concejiles y, probablemente, la lucha se inició porque este funcionario no le reconoció a la Iglesia el tercio que le correspondía en los ingresos, derecho que expresaba las prerrogativas que tenía en la ciudad. El enfrentamiento iniciado en 1294 tuvo episodios de violencia y un curso cambiante. Pero interesa destacar su duración y el compromiso de una familia en el relevo generacional, porque el hijo del mencionado líder, Fernando Alfonso, encabezó un movimiento en 1308 contra la Iglesia, disputa que se prolongó durante veinte años.

---

[31] Moreta Velayos, «La sociedad zamorana», pp. 582 y ss.

[32] *Documentos de la catedral de Zamora,* n.º 172.

[33] Cimino, *Diferenciación social campesina.*

[34] Ruiz de la Peña, «Alfonso Nicolás», pp. 113-176; *id.,* «Las ciudades de señorío», pp. 134 y ss.

Luchas en Italia, Francia, Alemania y Flandes

En Italia, en su área central y norte, se logró un traspaso más o menos sereno del gobierno del obispo al comunal excluyéndose a los clérigos de los oficios laicos, en especial del notariado[35], debido en parte a la debilidad relativa de los poderes episcopales absorbidos por la preponderancia del papado, a lo que se sumó el contrapeso de gobiernos urbanos con un precoz desarrollo. Pero, a pesar de ese pacifismo, no faltan noticias sobre conflictos, empezando por Cremona.

En el año 851, los «habitatores de civitate Cremone» se quejaron ante el tribunal real de Pavía de las tasas que les imponía el obispo sobre sus embarcaciones, inaugurando así una disputa de dos siglos[36]. La cuestión era por la circulación mercantil y el primer vehículo de la movilización fue la petición. En 996 los *cives Cremonenses* obtuvieron de Otón III (980-1002), junto a la garantía de que cualquier proceso judicial debía llevarse de acuerdo con la ley y delante de un tribunal regular (derecho que los emperadores también otorgaron a Mantua en 1055, a Pisa en 1081, y que tuvieron otras ciudades europeas), la franquicia de no pagar peajes en una porción del Po y que se les transfirieran derechos que cobraba el obispo. Pero la Iglesia recuperó pronto sus dispensas. Es revelador que, en esa escritura de 996, se denunciaba a laicos y clérigos que deseaban sustraerse de la autoridad episcopal anunciando así que cualquier escaramuza podía confluir en algo más serio. En todo caso, anticipaba la reapertura del problema que se concretó cuando los burgueses denunciaron que el decreto imperial de anulación de sus derechos no era auténtico. En el fondo, estaba la *conjuratio* alimentando un combate que se extendió a lo largo del siglo XI tanto en la ciudad como en el campo con picos intensos. En 1030, en una solemne asamblea en la catedral bajo la dirección de un *missus* imperial, se proclamó la validez del precepto de Otón. Era un acto destinado a comprometer a los *cives* en la obediencia, pero su impugnación resonó fuerte al año siguiente, cuando se negaron a pagar las cargas del obispo y lo atacaron destruyendo sus

---

[35] Volpe, «Chiesa e Stato», p. 207.

[36] Engel, «Das Freiheitsstreben», p. 98; Hutchinson, «Oriental Trade», pp. 428 y ss.; Racine, «Evêque et cité», pp. 132 y ss.; *id.*, «Communes, libertés», p. 36; Schneider, «Libertés, franchises», pp. 13-14.

bienes. El encadenamiento de quejas llevaba implícita una posibilidad ascendente hacia la lucha franca. El obispo acalló el descontento aunque no obtuvo la victoria, porque la intransigencia siguió por caminos no tan visibles pero en todo caso muy efectivos, similares a los que se vieron en Sahagún. Se patentizaron en 1048 cuando Enrique III (1017-1056) escribió una carta al pueblo de Cremona diciendo que había recibido quejas del obispo de que violaban sus prerrogativas (¿sabotajes?, ¿huelgas de renta?), las cuales se apresuró a confirmar[37]. Fue una medida inocua, ya que tuvieron que darse dos decretos adicionales en favor de la Iglesia, uno de Enrique IV en 1058 y otro del papa Alejandro II en 1066, para serenar los ánimos[38]. Esa reiteración delata la continuidad de un enfrentamiento que daría sus frutos: en 1093, Cremona era mencionada como aliada de tres ciudades lombardas, Milán, Lodi y Plasencia, comprometidas con la *pataria* (movimiento opuesto a la compra de cargos eclesiásticos y en resguardo del celibato sacerdotal), lo que muestra que esas urbes habían alcanzado un nivel básico de autonomía. A pesar de este progreso, a finales del siglo XI faltaba todavía una comunidad plena que solo se lograría en un proceso en el que tuvo importancia el comercio. Un hito estuvo en 1114, cuando Enrique V (1086-1125) les dio a los cremonenses derechos que habían pertenecido al obispo y les concedió libertad de transacciones en Italia. En tiempos posteriores, la ciudad no estuvo libre de conflictos con el poder central seguidos por negociaciones y acuerdos[39].

Por su parte, en un diploma imperial del año 891 sobre derechos eclesiásticos en Módena, se aludió a que «populi malivola conspiratio ad tollendas res ecclesiae», es decir, se mencionó una posible conspiración para eliminar propiedades de la Iglesia[40]. Entre los años 897 y 899, fue expulsado el obispo de Turín[41]. En Milán, la presión contra el poder temporal del arzobispo fue realizada por los *valvassores* y luego por los *cives* en la primera mitad del siglo XI (los últimos lograron la representación en la asamblea urbana en 1045), mientras que, en Pavía, hubo un primer levantamiento en 1004, duramente reprimido, y una segunda rebelión veinte

---

[37] *Documentos de Enrique III,* n.º 319, también *id.,* n.º 354.

[38] *Documentos de Enrique IV,* n.º 36.

[39] *Documentos de Federico I,* n.º 895, año 1185; n.os 941, 942 y 944, año 1186.

[40] *Regesta Imperii,* pp. 55 y ss.

[41] Lestocquoy, *Aux origines de la bourgeoisie,* p. 25.

años más tarde en la que fue quemado el palacio real[42]. Pero, con prescindencia de casos puntuales (entre los que estuvo el de Roma, que veremos de inmediato), el tránsito de la etapa precomunal a la del *comune* se dio en general, como ya se dijo, de manera progresiva y sin conflictos graves, en parte por los *cives,* que presionaron organizados en *coniurationes,* en parte por la aristocracia terrateniente urbanizada, que se relacionaba por vasallaje con los obispos y ocupaba cargos en la Iglesia. En definitiva, se adapta a este desarrollo el concepto de cambio paulatino solo alterado por intervalos menores de enfrentamientos, cambio que supuso el tránsito del gobierno episcopal del Alto Medioevo al del patriciado del siglo XII con la mediación entre uno y otro de parte de la aristocracia en funciones de gobierno urbano[43].

Esto expone un sobrio realismo que les permitió a los burgueses medir fuerzas, cautela que igualmente se ve en las grandes ciudades mercantiles presidiendo sus Estados. Desde esas urbes, se hizo política, aunque con desniveles cronológicos; por ejemplo, la primera en destacarse fue la burguesía de Milán, mientras que la de Florencia tuvo un desarrollo gubernativo más tardío que acompañó a su más pausado despegue económico. Esa orgullosa independencia de las comunas no se concretó sin costes, ya que los emperadores que emprendían el *Römerzuge* tenían el mismo proyecto que alentaban monarcas de otras áreas, porque no trataron de anular la autonomía urbana sino de restringirla. Si no lo lograron, fue a causa de una relación de fuerzas desfavorable, y en esto se escondería el secreto del muy localizado poderío municipal itálico: su falta de proyección nacional posiblemente deba buscarse en esa autonomía a ultranza que surgía tanto de poderosos monopolios comerciales y manufactureros como de la flojedad de un nivel político superior al de la ciudad, es decir, que debería buscarse en la no articulación de la autónoma elite urbana con una sociedad política más vasta como fue la que le ofreció a la burguesía de otros países el protoabsolutismo. Esto debe tratarse entonces como un asunto de orden estructural y no solo ideológico, que dejó una larga huella en la subjetividad muy poco nacional de la península, al punto que, todavía a finales del siglo XVIII, un representante del

---

[42] Racine, «Communes, libertés», pp. 40 y ss.

[43] Lestocquoy, *Aux origines de la bourgeoisie,* pp. 58 y ss., Milán fue un caso típico de esa evolución.

embrionario patriotismo decía que «noi tutti italiani siamo fuorustici e stranieri in Italia»[44]. La Liga Norte, con su medieval anacronismo, actualizó el asunto.

En Colonia, la rebelión se produjo en 1074 después de que el arzobispo oficiara la Pascua con el obispo de Múnich. Terminada la celebración, le ordenó a sus servidores que consiguieran un buen barco para que su huésped regresara, y encontraron el que pertenecía a un rico comerciante a quien le incautaron los bienes que tenía en la nave[45]. En este acto se exhibió el mando sin límites de alguien que, acostumbrado a que se hicieran sus deseos, solo enervaba; los dependientes del mercader que habían cargado la embarcación pretendieron resistir, pero los amenazaron hombres del obispo, y se desencadenó el motín. Fue una reacción emocional que rompió la esperable conformidad con lo que se ordenaba. A un nivel más profundo, ese poder abusivo violaba el derecho del burgués a disponer de una propiedad que una codificación en ciernes reputaba como inalienable.

La naturalidad con la que se integró un círculo sedicioso alrededor del hijo del mercader debió de obedecer a relaciones de clientelismo, camaradería y vecindad. En esa participación, cabían motivos de solidaridad y apoyo entre los habitantes de un lugar o entre quienes participaban en una misma actividad, y también es posible que la dependencia clientelar haya creado el deber de contribuir con el afectado, aunque no descartemos que el cliente estuviera lejos de ser el anestesiado político que solo se mueve por obligaciones o por prebendas. Esto se relaciona con que sería difícil que el motín se hubiera desatado sin una situación tensa y un acopio de experiencias negativas por parte de vecinos que abandonaban la obediencia convirtiéndose en una excitada fuerza social

---

[44] Ugo Foscolo (1778-1827), *Ultime lettere di Jacopo Ortis,* p. 94. También Gramsci, *Cuadernos,* II, p. 288. La idea de independencia se mantuvo en relaciones que se establecieron entre ciudades poderosas y débiles. *Vid.* Capelli, «Gli Statuti del comune di Arezzo», p. 396; cuando Florencia dominó Arezzo en 1327, no anuló totalmente la autonomía de la ciudad subordinada y, después de 1384, cuando ese dominio se consolidó, los estatutos de la segunda mitad del *Quattrocento* fueron elaborados por ciudadanos de Arezzo.

[45] Lamberto de Hersfeld, *Anales,* col. 1157: «Cumque exactis ex parte feriis paschalibus abscedere pararet, hi qui archiepiscopi domestica negocia curabant iubentur ad evectionem eius navem idoneam providere. Lustratis perspectisque omnibus, unam mercatoris cuiusdam praedivitis navim, qus habebat ocius expidiri iubent».

posiblemente ya acostumbrada a episodios de excitación[46]. La conciencia de lo que sucedía debió de sobreponerse a la inconsciente sumisión asimilada por una rutinización que llevaba a aceptar sin examen los hechos impuestos y la tradición. Era un quiebre en buena medida impulsado por la emoción, ya que el estallido no pudo deberse a un sereno cálculo *a priori*.

Existieron en verdad dos fracturas: una de desencadenamiento, instancia en la que se pasaría de una reflexividad baja a una alta reflexión crítica, y otra por la cual los insurrectos se adueñaban de las calles imponiendo una posible democracia callejera[47]. Con ese estado de ánimo, las condiciones que hasta entonces se aceptaban por negligente desinterés o por hábito mental llegarían a conciencia porque, a partir de disolver el inercial empirismo cotidiano, lo acrítico debió de volverse penetrantemente crítico. Se trascendía, en consecuencia, la realidad inmediata, no como la trascendía el místico religioso con inactividad contemplativa, sino reprobándola con negación activa. La lucha posibilitaba entonces comprender (por lo menos en parte) cómo eran las cosas y cómo responderle a ese ser de lo real. Volveremos a estas mediaciones que posibilitan el pensar político desde su praxis.

También nos habla esta insurgencia de mensajes que se transmitieron convirtiendo a la ciudad en polvorín. En este punto, esclarece comparar con una insurrección como fue la que desplegaron en 1378 los *ciompi* (trabajadores de manufacturas textiles y gremios menores de Florencia) contra las elites de mercaderes y empresarios[48]. Su gravedad llevó a que los burgueses pidieran ayuda a otras ciudades[49]. Observemos esta lucha.

Se concretó, en una primera etapa, el mitin en la plaza y los gritos de «viva il popolo» que daban ánimo e incitaban al atrevi-

---

[46] En las ciudades medievales, eran repetidas las luchas entre familias. También hay noticias de riñas frecuentes entre los oficios; por ejemplo, *Documentos de artesanos de Murcia*, n.° 138, año 1478.

[47] Para una comparación moderna Balvé y Balvé, *El 69, passim*.

[48] Hubo distintas caracterizaciones de esta protesta de especialistas como Rutenburg, Rubinstein y Stella. Aquí se rescata su rasgo esencial porque solo nos interesa para comparar formas de lucha.

[49] Alamanno Acciaioli, *Crónica*, p. 21: «Intanto e signori ferono fare lettere alle comunanze, cioè a Conti Guidi, e ne l'Alpe, a San Miniato, a San Gimignano, a Prato, a Pistoia, in Valdinievole, a Gangalandi, e a molti altri luoghi, che mandassino gente più che potessino. Scritte e sugellate le lettere, furono date al frate, le dovessi di subito mandare. E così fu fatto».

miento, haciendo de la expresión una consigna que identificó a los rebeldes. Esa convocatoria desembocó en robos e incendios de las casas de enemigos de los insurrectos, que luego se dirigieron a la cárcel a liberar reclusos[50].

Hubo después, en un segundo paso, otro desencadenante que le otorgó al tumulto su respetable dimensión, cuando un adepto de los *ciompi,* relojero, que por su oficio estaba en el palacio comunal, sintió cómo se torturaba a Simoncino, líder del movimiento. Corrió entonces a su casa, tomó las armas y salió a la calle llamando al armamento general y diciendo que, en el caso de que así no se hiciera, estarían todos muertos. Otro insurrecto hizo sonar las campanas de la iglesia del Carmino y, «di campana in campana», se transmitió el llamamiento. La voz humana y los campanarios fueron los mensajes de texto del periodo para trasladar el disturbio de parroquia en parroquia, así como para citar a los puntos de reunión. En esta propagación, contribuyó que los artesanos vivieran en las calles porque allí tenían contacto con sus clientes y aprovechaban la luz natural, lo cual era un rasgo de las ciudades de la época que indudablemente contribuyó para las sediciones[51]. El escalonamiento subsiguiente fue una contribución para los insurrectos, porque una primera victoria callejera condujo a nuevas acciones con mayor audacia y superior calado político. Cuando los sediciosos «si viddono vincitori della Piazza», sintieron que podían incendiar la residencia del «gonfaloniere di giustizia» (oficial del gobierno urbano). En esa progresión, ardieron otros edificios, incluidos los palacios «dell'Arte della Lana» y del «podestà», que este terminó rindiendo en manos de los gremios menores, y culminó la marcha con la toma del «palazzo della Signoria». El poder momentáneamente se había hecho trizas, ya sea por la insuficiencia de las fuerzas del orden, ya por una desmoralización que las transformaba en exiguas debiendo retroceder ante los *ciompi.* Con todo, la victoria de estos fue efímera porque los dominantes se repusieron con una rápida contraofensiva. Lo mismo sucedió en Colonia en 1074, movimiento donde nos conciernen tres aspectos.

---

[50] Alamanno Acciaioli, *Crónica,* p. 15: «e ruppono le carcere del comune e cavaronne fuori tutti i prigioni».

[51] Franceschi, «E seremo tutti ricchi», pp. 10 y ss.; *Documentos de artesanos de Murcia,* n.º 8, año 1378, venta de paños en la Call de la Traperia; n.º 9, año 1382, Call de las Adoberias e Blanqueria, Call de la Çapateria.

El primero es que sus verdaderos sujetos, quienes le otorgaron su impronta, constituían una *Geldaristokratie* de mercaderes relacionados con posición dirigente, que subordinaban al artesano[52]. Era una elite que se sentía preparada para dirigir los asuntos públicos y, en esto, no deben subestimarse las técnicas de gestión que el comercio le impuso al negociante. Un segundo aspecto es que buscaron en la derrota la mediación de la autoridad superior laica para restablecer el gobierno más allá de su oposición al dignatario de la Iglesia[53]. El tercero está en que el verdadero ciclo abarcó un plazo que superó el episodio puntual, ya que años más tarde, en 1106, esos burgueses en una etapa de expansión mostraron, en una nueva asonada, una más acabada comprensión de las circunstancias[54]. Expulsaron entonces al arzobispo, que era partidario de Enrique V, y, en la lucha de este con su padre (a causa de haberlo destituido en 1105), se mantuvieron del lado del padre, fortificaron la ciudad y, durante tres semanas, resistieron el asedio. La soberanía que ganaron fue un presupuesto de la corporación urbana, con lo cual el acto militar y la organización discurrieron en paralelo. Esto se expresó en la consolidación de los regidores (mencionados por primera vez en 1103), y en los jurados, en número de 20 a 30, que compusieron la primera Administración municipal. No obstante, la comuna creció a la sombra del arzobispo, que continuó ejerciendo la justicia y recaudando; el *domus civium,* donde se reunían los burgueses, estaba, hacia 1149, muy cerca del palacio arzobispal y, entre estos dos centros, se convivieron disputas con acuerdos[55].

En suma, el desenlace institucional llegó en Colonia, al igual que en otros lugares, mediante un proceso no rectilíneo y hasta cierto punto de final impreciso y, en cada episodio, debió de intervenir el recuerdo de un conflicto previo o el conocimiento de otras rebeliones. Por ejemplo, la de Worms de 1073 fue un antecedente de importancia porque, en ese año, sus habitantes se opusieron a su obispo Adalberto, enfrentado con Enrique IV; este último se vio

---

[52] Lamberto de Hersfeld, *Anales,* col. 1159; Engel, «Das Freiheitsstreben der Städte», pp. 96-101.

[53] Lamberto de Hersfeld, *Anales,* col. 1163: «Ea nocte sexcenti aut eo amplius mercatores opulentissimi ex urbe profugi ad regem contulerunt, intercessionis eius opem adversus archiepiscopi saevitiam imploraturi».

[54] Engel, «Das Freiheitsstreben», p. 97; Ennen, «Kölner Wirtschaft», pp. 87-194; Keene, «Towns», pp. 51 y ss.

[55] Por ejemplo, *Documentos de Federico I,* n.º 799, año 1180.

obligado a huir a Sajonia, los burgueses le abrieron la ciudad proporcionándole ayuda financiera y militar, y el soberano los recompensó liberándolos del pago de aduanas en todos sus Estados[56]. Allí el dominio de la Iglesia no cedió y, con el tiempo, el conflicto revivía aún bajo la cotidianidad[57].

El mismo centro de la cristiandad, Roma, tuvo su crisis, derivada de que fue una de las pocas ciudades italianas en las que el obispo conservó el poder sin delegarlo, con el agregado de que ese obispo constituía el absorbente poder eclesiástico de la península[58]. Ya desde los últimos años del siglo XI, hubo dos grupos en la ciudad, uno cercano al pontífice y otro cercano al emperador, estableciéndose un periodo inestable desde principios del siglo XII, que se habría debido a que la debilidad de las estructuras políticas llevaría a resolver los conflictos por la fuerza[59]. La ciudad se convulsionó en 1111 en el marco del conflicto de las investiduras que enfrentaba a Pascual II (papa entre 1099 y 1118) con Enrique V. Este último, instigado por la Iglesia, se había levantado contra su padre (asunto al que ya se aludió) logrando su abdicación, pero no por eso aceptó subordinarse al pontífice. Marchó entonces a Roma para hacerse coronar y juró en alemán (lo que ofendió a los romanos) respetar las leyes y libertades urbanas[60]. Durante la ceremonia, que se realizaba en la iglesia de San Pedro, estallaron los desórdenes siendo arrestado el papa, y el pueblo, superando sus diferencias, se levantó contra el emperador y los alemanes. Enrique debió retirarse de Roma con su rehén, y el papa recobró la libertad luego de dos meses y tras el reconocimiento de los derechos imperiales. La rebelión se reprodujo en 1143 en el marco de una seria divergencia entre el papa y los romanos, que deseaban imponer condiciones muy duras a Tívoli, a la que habían vencido, mientras que Inocencio II reclamó benevolencia haciendo la paz por su cuenta, a lo que debió de contribuir la inclinación autorita-

---

[56] *Documentos de Enrique IV,* n.º 267; confirmación *Documentos de Federico I,* n.º 853, año 1184.

[57] *Documentos de Federico I,* n.º 828, año 1182: «fratibus et ecclesie cotidie in propria persona deserviunt».

[58] Sestan, «La citta comunale», pp. 192 y ss.; otras urbes en las que la Iglesia conservó poder y la comuna tuvo dificultades para afirmarse fueron Trento, Ceneda, Trieste, Pirano, Parenzo, Aosta y Volterra.

[59] Hipótesis de Wickham, *Medieval Rome,* pp. 29 y ss.

[60] Pareti y Brezzi, *Storia di Roma,* p. 495.

ria del papa, y la demanda institucional se encarriló bajo la forma de un senado, con lo cual la ruptura recuperaba, de hecho, el pasado aun cuando se creyera que la Roma clásica era eterna (la *declinatio Romani imperii* fue una idea posterior de Leonardo Bruni [1369-1444])[61]. Pero, además, la muerte del papa en septiembre de 1143 favoreció la insurrección.

Este movimiento de los romanos se alineaba en la ola comenzada en la década de 1080 (tiempos de crisis del poder) y, con mayor claridad, en la de 1130, cuando vecinos de urbes del centro y norte de Italia, unidos por juramentos, comenzaron a ser nombrados cónsules (en Roma aparecieron en los documentos en 1088)[62]. Los senadores, en número de 50, permanecían un año en el cargo y concentraban los poderes financiero, judicial y legislativo, aunque más tarde se distinguió entre los *ordinarii* y los *consiliarii,* constituyendo estos últimos la verdadera dirección[63].

Esto significa que el poder de los *cives* relegaba al episcopal como en cualquier otra ciudad ganada por los burgueses, pero aquí afectaba al centro de la Iglesia y restablecía una magistratura máxima de la Antigüedad que ahora se atribuía el derecho de emisión de moneda e imponía un orden militar que le otorgaba la dignidad del viejo imperio[64]. Esto revela una admirable «conciencia histórica», concepto de Romero que se refiere a indagar en el pasado para transformarlo en pensamiento presente. Con el *Senatus Populusque Romanus* se creaba un conflicto con el pontífice, a quien se le discutían las prerrogativas seculares que había detentado como gobernante, y también se creaba un conflicto con sus aliados, los *optimates*. De hecho, la elección de un patricio conllevó la abolición de la prefectura y la subordinación al nuevo dignatario de *principes ac nobilis,* que eran el sostén del papa. El problema de fondo y sustancial que proyectaba esta organización era

---

[61] Otón de Frisinga, *Gesta de Federico I,* I, 28: «seditionem movent ac in ipso impetu in Capitolio venientes antiquam Urbis dignitatem renovare cupientes ordinem senatorum»; Baron, *En busca del humanismo,* p. 37.

[62] Wickham, *Medieval Rome,* pp. 31 y ss., *id.,* pp. 396 y ss.

[63] Pareti y Brezzi, *Storia di Roma,* p. 502, aunque había otros funcionarios menores.

[64] Otón de Frisinga, *Gesta de Federico I,* I, 28; Frugoni, *Arnaldo da Brescia,* p. 65. Recordemos que el poder imperial recibía en la antigua Roma su sanción legal del Senado, a pesar de que, con el tiempo, la administración del Estado fue concentrándose en la administración del imperio.

que el pueblo romano ponía en cuestión los derechos seculares del pontífice, como expresó Juan de Salisbury («regalia beati Petri sue reipublice vendicabant»), y se objetaba el gobierno papal del patrimonio de los apóstoles Pablo y Pedro[65]. En una muestra de autonomía, la comuna estableció tratados comerciales con otras ciudades y realizó enfeudaciones en el *contado*[66]. Se renovaba entonces lo que había sucedido en otros sitios cuando se impugnaba a los santos que vigilaban desde sus templos y también, como en esos otros lugares, la historia y la leyenda gravitaron aunque ahora se trataba del centro del mundo religioso. Esa implicancia no le pasó desapercibida a Bernardo de Claraval, el guía de la Iglesia del siglo XII, cuando dijo que la embestida contra el papa era contra la sociedad y la enfermaba[67].

En ese contexto, se saquearon casas de cardenales y sacerdotes, con lo cual la colisión política por la autonomía ciudadana tenía, aquí también, una dirección anticlerical en una ciudad en la que la Iglesia disfrutaba de una abrumadora predominancia en la propiedad[68]. Con esta presión murió Lucio II, siendo sucedido por Eugenio III (1145-1153). Entre estos dos pontífices, se interpuso un episodio revelador. En 1145, cuando moría Lucio II, se eligió para reemplazarlo a Bernardo, abad del monasterio de San Anastasio ad Aquas Salvias, pero los senadores impidieron que llegara a San Pedro exigiéndole que renunciase al poder temporal y aceptase el Senado[69]. El requerimiento se apoyó en la sublevación, lo que llevó a que, al tercer día después de la elección, huyera refugiándose en un castillo y, en su reemplazo, fue elegido Eugenio III. El episodio descubre el poder de los burgueses.

El papa se alió con Ruggero, el rey normando, mientras que los romanos recurrieron al emperador Conrado III (1093-1152) apoyándolo contra el papa, que se vio obligado a abandonar la ciudad[70]. El exilio no duró mucho y pudo retomar sus funciones, aunque la situación quedó signada por una especie de doble poder.

---

[65] Frugoni, *Arnaldo da Brescia,* p. 118, cita de la *Historia Pontificalis.*

[66] Pareti y Brezzi, *Storia di Roma,* p. 503.

[67] Bernardo de Claraval, *Epístolas,* n.° 243.

[68] Otón de Frisinga, *Gesta de Federico I,* p. 360; Bernardo de Claraval, *Epístolas,* n.° 243: «in rebus et dominibus suis, vestris manibus spoliati sunt cardinales, atque episcopi»; Wickham, *Medieval Rome,* p. 124.

[69] Gregorovius, *Storia della città di Roma,* II, pp. 506 y ss.

[70] Otón de Frisinga, *Gesta de Federico I,* II, 28; Frugoni, *Arnaldo da Brescia,* p. 69.

Hacia 1146 (o antes), se incorporó al movimiento Arnaldo de Brescia[71], un agitador que ya se había destacado en la rebelión comunal de su ciudad natal (una experiencia que fue solo el prólogo de su vida) y que había desplegado una enardecida campaña contra el poder profano de la Iglesia y sus riquezas. Una nueva huida del pontífice facilitó su prédica y, como dijo el cronista, «urbem ingressu [...] seduxit multitudinem». Volveremos a este líder, que combinaba autonomía municipal y mensaje evangélico. Entretanto, el movimiento se ubicaba en una posición ambigua enfrentando a una autoridad con el apoyo de otra y reeditaba, en otra escala, la estrategia de los burgueses de Sahagún. Sobre esto aclaremos que no estaban los romanos en condiciones de prescindir por completo de la curia pontificia y del movimiento económico que esta generaba[72], como tampoco estaban en condiciones los burgueses de Sahagún de desechar los negocios que el cenobio les proveía.

El combate tuvo oscilaciones. El periodo en el que Arnaldo llegaba a Roma no era precisamente de auge burgués (se abolía poder del patriciado, la prefectura era restaurada y, para los senadores, se fijaba la investidura pontificia), pero la protesta renació cuando el papa se alejó de la ciudad para predicar la cruzada en Lombardía y Francia, además de participar en un concilio general en Reims en 1148[73]. Como en otras ciudades, su presencia tenía un influjo directo para contener el desasosiego. Esa inquietud ciudadana la expresó san Bernardo en un texto de 1152 o 1153 dirigido a Eugenio III, en el que se quejaba de la energía turbulenta de los romanos, acusación en la que debieron de haber terciado los combates de la curia contra las facciones aristocráticas[74]. Pero ahora la circunstancia había adquirido otra modulación porque obligaba al pontífice a huir y dejaba a la cristiandad sin cabeza y a la cara sin ojos[75]. En esa comparación entre micromundo y macromundo, un *locus communis,* se manifestaba la nada común sensación de caos que la Iglesia vivía.

---

[71] Frugoni, *Arnaldo da Brescia,* p. 53; Otón de Frisinga, *Gesta de Federico I,* II, 21; Arnaldo llegó a Roma después de haber sido elegido papa Eugenio III en febrero de 1145: «Circa principia pontificatus Eugenii, pestifer Arnaldus Romam ingressus».

[72] Frugoni, *Arnaldo da Brescia,* p. 119.

[73] Frugoni, *Arnaldo da Brescia,* pp. 130 y ss., testimonio de Juan de Salisbury.

[74] Bernardo de Claraval, *De Consideratione,* IV, 2, col. 773: «Gens insueta paci, tumultui assueta».

[75] Bernardo de Claraval, *Epístolas,* n.º 243: «sine capite truncum corpus, sine oculis frons effosa».

En diciembre de 1154, era coronado papa el inglés Adriano IV, cuya extranjería y desconocimiento del idioma local no contribuyeron a calmar los ánimos. Renovó la ofensiva contra la comuna, que respondió negándole el reconocimiento, y decidió entonces enfrentar a Arnaldo, convencido de que su caída arrastraría al Senado. En ese estado en el que las dos partes velaban armas, el asesinato de un cardenal llevó a que les impusiera a los romanos una sanción eclesiástica y logró separar a Arnaldo del pueblo. Fue una victoria del pontífice ayudada por la impericia de sus enemigos.

Finalmente, el orden fue restablecido por Federico Barbarroja, que capturó a Arnaldo, siendo la moneda de pago por ese servicio su coronación por Adriano IV (que se concretó acompañada de un tumulto), lo cual significaba cumplir en parte con lo acordado en Constanza en 1153 entre las burocracias pontificia e imperial[76]. Arnaldo fue ejecutado, se quemó su cadáver y se arrojaron las cenizas al Tíber para impedir que se transformara en un mártir venerado, como sucedió repetidamente con otros líderes[77]. Para el emperador, esta fue una salida solo inmediata porque, interesado en limitar el poder del pontífice, terminó aceptando el Senado con ciertas condiciones y nombró a un prefecto imperial.

Esta rebelión sacrílega (como la definió san Bernardo), realizada en momentos de Reforma Gregoriana, simboliza la protesta contra la Iglesia. De ella nació la comuna; con el declive de linajes aristocráticos, ascendieron familias ligadas a la experiencia comunal, y se inició un periodo de tirantez entre la nueva institución y el papado. Se destacan, en ese acontecer, los hechos ocurridos entre septiembre de 1181 y marzo de 1182, a partir de que Lucio III (papa entre 1181 y 1185) tratara de imponerse a la comuna provocando una violenta rebelión contra los partidarios del pontífice, lo que obligó a este a huir hacia Verona para esperar el auxilio del emperador[78]. El desasosiego duró hasta 1188, cuando se inauguró una nueva fase signada por el predominio papal. Desde ese momento, se repetía lo que vimos en otros lugares: el papado prevale-

---

[76] Del arzobispo de Colonia recibió la corona de Alemania: *Documentos de Federico I*, n.º 5, año 1152.

[77] Gregorovius, *Storia dela città di Roma*, II, pp. 543 y ss.; Peterson, «Holy Heretics», p. 25 y ss.; muerto fray Dulcino, sus seguidores adoraban sus reliquias. También Cohn, *En pos del milenio*, pp. 122 y ss.; sobre el «monarca de Neuss», siglo XIII, apresado en Wetzler, su ejecución solo aumentó su fama de ser sobrenatural.

[78] Guillermo de Nangis, *Crónica*, año 1183, p. 75.

cía, pero no pudo prescindir de ciertas familias que necesitaba como sostén económico, político y militar y que, a cambio de ese apoyo, engrandeció con beneficios[79].

En ese año de 1188, se firmaba un acuerdo entre el pontífice Clemente III (1130-1191) y la comuna, cuyas derivaciones se reflejaron en la forma del gobierno urbano. A pesar de que los 56 senadores rubricaron el pacto, no todos los romanos acordaron la decisión, como muestra el hecho de que, no habiendo pasado tres años, en 1191, hubo una reacción popular que condujo a un senador único de familia plebeya, Benedetto Carushomo o Carissimi, el cual, asumiendo poderes dictatoriales, se malquistó con el clero y los nobles, siendo depuesto a los dos años[80]. No obstante, el cargo de *summus senator* se mantuvo, siendo similar al de *podestà* de otras ciudades italianas.

En otros planos, el movimiento comunal de los romanos tampoco se diferenció de sucesos similares. El protagonismo estuvo en una nueva dirigencia urbana que, para seguir conceptos de Wickham, unía a la *new aristocracy* y a la *medium elite*. Ese estrato controló el Senado, como en otros lugares enfrentó a una Iglesia de la que tenía concesiones enfitéuticas y dirigió los asuntos hasta los primeros decenios del siglo XIII; desde esta última fecha hasta el advenimiento de Cola di Rienzo en 1347, los barones pasaron a controlar la comuna y, entre 1347 y 1398, una coalición entre la nobleza urbana y las fuerzas populares redujo el papel de los señores. Estas últimas informaciones, si bien nos alejan de nuestro centro temático, permiten advertir la resolución integradora que tuvo el alzamiento, así como la naturaleza de su estrato dirigente, lo que replantea el discutido concepto de revolución popular que se aplicó a este tipo de acontecimientos[81]. Como en otros hechos, la respuesta solo admite sustituir la definición tajante por el enunciado de las contradictorias cualidades del proceso, porque la integración burguesa y nobiliaria a la dirección urbana, y su alineamiento en el sistema, tuvo como requisito afectar revolucionariamente a un gran centro de poder eclesiástico, y ese patriciado que emergió con una lucha de contenido faccioso combatió, muchas veces, por

---

[79] Venditelli, «Élite citadine», p. 185.

[80] Pareti y Brezzi, *Storia di Roma*, pp. 509 y ss.

[81] Vigueuer, «Il comune romano», pp. 117-158, negó que fuera una revolución popular.

mediación de estratos populares que, si bien no se aprovecharon de las energías que invirtieron en sus batallas, ejercieron una práctica con alcances políticos, experiencia que no registran los anales de la historia política formal. Dicho esto, Roma conoció alguna conjuración en el siglo XV que se analizará más adelante. Pasemos a otro caso.

A comienzos del siglo XIII, hubo choques entre los habitantes de Arezzo y sus obispos, siendo uno de los motivos la ubicación de la catedral, que estaba fuera de la ciudad[82]. Esta oposición se remontaba al siglo anterior y estuvo cargada de violencia. En 1111, los *cives* destruyeron el *episcopium* pretendiendo que se trasladara a la ciudad. A causa de esto, el papa Pascual II se dirigió a clérigos y ciudadanos de Arezzo designándolos con el nombre de *universitas vestra,* lo que traslucía «une autonomie et une organisation élémentaire». Se inauguraba la primera fase de la edad comunal.

Además, y como se adelantó, los pobladores de la Alta Valsesia (que incluía las ciudades de Gattinara, Serravalle, Biella y Trivero) se levantaron reiteradamente contra la nobleza rural (liderada por la familia Biandrate), contra el poder episcopal y contra las elites de las ciudades de Vercelli y Novara, situadas en la Baja Valsesia, en la llanura de la Lombardía[83]. Con esas luchas (que abarcaron aproximadamente desde 1250 a 1350), lograron una precaria autonomía, que perdieron en 1303 con la ofensiva de la Iglesia. Allí llegó al año siguiente fray Dulcino perseguido por lo inquisidores desde Parma y Bolonia, y esa marcha a un área que se había levantado contra la autoridad episcopal y los señores laicos obedeció, seguramente, a un cálculo estratégico. Pero dejaremos aquí las peripecias de este heresiarca para retomarlas más adelante.

En Cambrai, los enfrentamientos se sucedieron desde mediados del siglo X hasta finales del XII. Concentrémonos en algunos episodios de esa prolongada conflictividad.

Aquí las tensiones comenzaron en el año 957, cuando los pobladores, aprovechando que el obispo había viajado a la corte del emperador, hicieron *unamiter conspitarione* y, jurando que no lo dejarían volver, cerraron los ingresos de la ciudad[84]. El obispo solo pudo reintegrarse con un ejército imperial y se vengó con

---

[82] Delumeau, «Les origines de la commune», pp. 325-346.

[83] Pierce, «Autonomy, Dissent and the Crusade», pp. 195-213.

[84] Balderico, *Crónica,* p. 281.

una dura una represión. Allí ya se desplegaron acciones que se repetirían en otros lugares: la conjuración, el motín desencadenado por la ausencia transitoria del señor, la toma de medidas radicales, el apoderarse de la ciudad, la victoria de un ejército feudal sobre la urbe (lo que comprueba la gravedad del hecho) y la represión que, en este caso, parece haber sido indiscriminada. En 1024, una nueva conjuración de los burgueses les permitió apoderarse de la ciudad, expulsar a los clérigos, demoler sus casas y tomar cautivos[85]. El dominio de la Iglesia fue establecido nuevamente por una fuerza imperial. En 1064, se volvieron a levantar, apresaron al obispo y, para reducirlos, fueron necesarias tres compañías enviadas por el emperador, el conde de Flandes y la condesa de Hainaut.

En 1076, se reiteró el conflicto. Considerando que el pueblo estaba en paz, el obispo Gerardo salió de la ciudad para encontrarse con el emperador, pero, apenas se alejó, «li Bourgois de Cambrai» se rebelaron jurando «une Commugne»[86]. Ese contrato verbal que comprometía voluntades, en la medida en que su inobservancia afectaba al honor de la persona e incluso ponía en peligro su alma, mostraba a la luz del día una «conspiration que des longtamps» los burgueses «avoient murmurée». El cronista se refería así a una dilatada y sigilosa organización, por lo cual no habría sido fortuito que, cuando se marchó el señor, se ocuparan las calles. El murmullo nos conecta, por otro lado, con un círculo selecto de conjurados que, solo cuando desencadenaban el motín, levantaban a los demás. No fue la única oportunidad en que grandes movimientos se dieron por una combinación de preparativos por arriba y de espontaneísmo por abajo. En este punto, y adueñados de la situación, los burgueses negociaron desde una posición de fuerza que, más bien, se pareció a un reclamo compulsivo, porque plantearon que, si el obispo no reconocía la comuna, impedirían su entrada a la ciudad, medida que efectivamente llevaron a cabo.

El obispo, aislado y fuera de su residencia, debía revertir la situación. Buscó la ayuda del conde de Mons, su «buen amigo» (una expresión que vuelve a delatar el peso político de la relación personal) y, con él, volvió a la urbe acompañado por una fuerza de caballería. Pero los burgueses se habían atrincherado cerrando las

---

[85] Thierry, «Sur la marche de la révolution», pp. 172 y ss.
[86] *Crónica de Cambrai*, p. 476.

puertas y decretaron que solo lo dejarían entrar con su propia gente. Habían convertido la ciudad en una plaza fuerte reproduciendo la táctica usual de refugiarse detrás de las murallas y, para el obispo, un asedio prolongado significaba inestabilidad. Era también una circunstancia impensada en términos de la lógica del vasallaje y, por eso, el cronista dijo que el obispo, viendo la locura de los burgueses y movido por la piedad, tuvo más deseos de misericordia que de justicia[87]. No es difícil descubrir que, más que benevolencia, tuvo una atinada percepción de la realidad: se imponía ceder, y la retirada se cubrió en la condescendencia.

Los dominantes y los dominados calculaban, retrocedían a veces para avanzar de otra manera, y se cuidaban los costados ideológicos para disimular el traspié salvando el prestigio de la misma manera que se le exaltaba glorificando la victoria. Finalmente, tratativas mediante, se le permitió ingresar, generándose en la ciudad una sensación de triunfo que fue efímera. Poco después, «sans le sceu et le consentement de l'Evesque et contre sa volonté», los caballeros se abalanzaron contra los burgueses, asesinaron a algunos e hirieron a muchos. Fue el final de esa organización urbana pero no de los conflictos.

En 1107, reapareció la comuna oponiéndose al obispo nombrado por el emperador, contando los burgueses con el apoyo del conde de Flandes, que buscaba aliados para expandirse. En esas circunstancias, pusieron a su candidato. El obispo recurrió a su protector, lo que llevó a una lucha y a un acuerdo porque el conflicto no se resolvía a favor de nadie. Con el acuerdo concluido, el emperador se dirigió a Cambrai, con lo cual la derrota comunal estaba decidida, pero, en este punto, interesan las palabras y los gestos.

El emperador recriminó a los burgueses por haber atentado contra la autoridad destacando el componente disruptivo de su accionar. Consideremos que la situación presentaba una duplicidad: por un lado, se había desenvuelto como un conflicto interfeudal en el periodo de la lucha entre papado e imperio y, en esa superposición de problemas, los habitantes de la ciudad habían sacado provecho; pero, por otro lado, se había alterado el mando, y es lo que denunció el emperador, porque los burgueses habían actuado mediante conjuraciones y comunas (dos instancias que diferenció como si la primera fuera una preparación de la segunda), san-

[87] *Crónica de Cambrai,* p. 476: «desiroit plus à faire misericorde que justice».

cionando leyes y recibiendo a un nuevo obispo contra lo que él había dispuesto[88]. Estaba preparado para aplicar su justicia, pero se reiteró lo que ya hemos visto cuando el obispo terció por sus burgueses porque se debía corregirlos y no destruirlos. Lo mismo expresaron los príncipes de la hueste armada, lo que muestra que, ante la necesidad de encarrilar la situación, intervenía un cuerpo de poder («le consel de l'Evesque et des Princes») plasmando una solución, y el plano reflexivo se impuso al temperamental para reponer el funcionamiento. Lo mismo que en otras ocasiones, todo era una dialéctica entre la coacción que demandaba disciplinar el cuerpo social y el requerimiento de unir a un orden no nobiliario. Sobre esto no hubo una cooptación entre iguales, pero sí un acuerdo con algún aspecto consensual.

Pero las palabras eran insuficientes en una sociedad en la cual los gestos importaban tanto como lo que se hablaba. Se imponía la ceremonia de rendición con un último acto similar al que se realizó en otras partes. Su centro giraba alrededor de la subversiva carta comunal, que fue exhibida para ser repudiada bajo juramento en presencia de los príncipes en un acto público coloreado de solemnidad. El derecho construía relaciones sociales y esa creación era una potestad de los señores que se expresaban con escritos y ademanes. Lo mismo debía hacerse ahora, y la desconstrucción quedó centrada en una materia concreta, porque a la ley de los burgueses no la anulaba una simple declaración. Debía suprimirse físicamente de la misma manera que en Sahagún se destruyó en un ritual catártico el fuero insurreccional y, jurando una nueva fidelidad, se revocó el ordenamiento de la conjuración. A esto se agregaron otros recaudos y, al igual que se hizo con los hijos de los insurrectos de Santiago de Compostela, «les fiulx des plus grans» garantizaron el laudo. Era una imposición que no calmó los ánimos burgueses aunque debieron aceptarla («si furent trop iret, mais n'oserent contrester»), lo que muestra que la situación no se resolvía; simplemente se la desplazaba a otro ámbito de desenvolvimiento, a la intimidad de una sociabilidad en la que se incubarían las demandas insatisfechas. Por eso veinte años más tarde, en 1127, resurgió la comuna con sus magistrados[89]. Nuevas alternancias con comunidad, abolición y restablecimientos se dieron en 1138 y 1187, en un

[88] *Crónica de Cambrai*, p. 489.

[89] Thierry, «Sur la marche de la révolution», pp. 181-182.

contexto de disensiones por la organización municipal y de reconocimiento imperial de las prerrogativas de la Iglesia[90].

Una situación de interés, referida a un desdoblamiento de poder que presagiaba lo que se daría posteriormente, se observa en Metz[91]. Como sucedió en otros ámbitos, con la decadencia de los carolingios el obispo adquirió un creciente poder[92], del cual la ciudad logró independizarse lentamente hasta lograr una mayor autonomía en la Baja Edad Media. En especial, en el último cuarto del siglo XI, comenzó el debilitamiento del obispo que, en parte, se debió al poder de los burgueses, del que no fue ajeno la contienda entre Enrique IV y Gregorio VII. En 1078, el emperador se apoderó de la ciudad con la ayuda del duque de Lorena y expulsó al obispo, que representaba al partido pontifical. Mientras tanto, el desplazado mantuvo relaciones con Roma y buscó apoyos dando a los caballeros bienes de la Iglesia en feudo y, finalmente, en 1084, recuperó su cargo, pero al año siguiente el emperador regresó a Metz para imponer un reemplazante. Tampoco perduró, siendo sustituido por Brunon de Calw, hijo de un conde y emparentado con el papa León IX. El comportamiento de este obispo provocó la insurrección de los *messins,* que sitiaron la catedral, rompieron las puertas, mataron a los soldados y apresaron a Brunon. Se eligió un nuevo obispo, pero los habitantes que no habían tolerado al antiguo se opusieron a este también y solo admitieron a su candidato. El papa lanzó entonces la excomunión contra quienes apoyaban al rey, bula que debía ser expuesta en la catedral. Pero el clima era muy poco favorable para esa medida, como expuso un incidente que retiene nuestra atención.

Solamente un clérigo joven, Adalbéron de Mountreuil, se arriesgó a poner la bula sobre el altar y fue perseguido, destruyendo los burgueses su casa, lo que muestra que las acciones se ampliaban a los cómplices del enemigo. Estamos en 1097 y, según Jean Schneider, también estamos ante los primeros rasgos de un movimiento

---

[90] *Documentos de Federico I,* n.º 825, año 1182; en n.º 858, año 1184, se expresaba: «episcopus Cameracensis et fideles nostri cives Cameracenses pro regimine et consuetudinibus ac iure civitatis sue diu graviterque dissentirent», También *id.,* n.os 859, 861 y 864.

[91] Parisse, «Metz dans l'Église impériale», pp. 109-135; Volgt, «Bischof Bertram», pp. 1-65.

[92] *Documentos de Enrique III,* n.os 368 y 369, año 1056; *Documentos de Enrique IV,* n.º 236, año 1070.

comunal, ya que esta acción indica el nacimiento de una conciencia burguesa[93]. Otra fase estuvo dada por el reforzamiento del poder imperial de Enrique V, momento en el que el nuevo conde de Metz abandonó la actitud gregoriana y los burgueses se constituyeron en fuerza armada, abriéndose un cuarto de siglo en el que el poder episcopal fue desafiado. En 1117, el papa pretendió imponer a su candidato en la sede episcopal, pero los vecinos le prohibieron el ingreso, lo cual estuvo atado a una comuna. Estos conflictos duraron hasta el Concordato de Worms de 1122 entre el emperador y el papa y, desde entonces, el obispo pudo ocupar su cargo, pero quedó debilitado y, en contraposición, los burgueses retomaron su poder. Se constituía así una duplicación de fuerzas sin resolución clara, y es lo que pretendió destrabar Bertram, obispo elegido en 1180 actuando sobre la institución municipal[94].

Si bien el prelado seguía siendo la figura central, los burgueses habían ganado peso en la administración urbana desde principios del siglo XII. Para amortiguar esa posición, el obispo reorganizó el sistema electivo para el concejal principal de la urbe *(maître-échevin* o *Schöffenmeister),* funcionario que había logrado creciente autoridad. A partir de ese momento, sería elegido anualmente por seis electores, el principal del capítulo y los abades de cinco conventos de la ciudad, y el elegido (ya fuera un burgués libre o un ministerial) debía prestar homenaje al obispo por las posesiones ligadas al cargo. Esto muestra que era un cargo feudal, asociado a un beneficio del cual el funcionario no podía disponer haciéndolo su patrimonio. El obispo destacaba que tenía bajo su dependencia el cargo más alto de la esfera civil y, junto con esto, pretendía reducir el mandato del funcionario a un año, debiendo comprometerse a que no solicitaría otro mandato desde el fin de su año. Era una medida razonable desde el punto de vista del señor, si se tiene en cuenta que el primer concejal principal, nombrado en 1170, estuvo siete años en el cargo, siendo sucedido por su hijo, que estuvo la misma cantidad de tiempo. Esto fue una tendencia declinante, pero la medida tomada por el obispo debe interpretarse como un intento de impedir que se configurara una oligarquía gubernativa, aunque los cargos eran casi patrimoniales. En este marco, la elección al puesto máximo de concejal por autoridades religiosas irritaba a

---

[93] Citado por Parisse, «Metz dans l'Église impériale», p. 120.

[94] *Documentos de Federico I,* n.º 805, año 1181.

los burgueses. También el funcionario debía jurar que no se dejaría coartar en el ejercicio de la justicia por los regalos y las presiones; que protegería los derechos de la Iglesia, de los pobres y los ricos, de las viudas y los huérfanos, y que no cedería los feudos de su cargo.

Las últimas palabras del acta de 1180 mencionaban la «universitas metensis civium». Estas alusiones comenzaron a ser frecuentes hacia finales del siglo XII («totum commune civitatis; communitas civium Mettensium; universitas o commune civitatis Mettensis»). Indican que esa dualidad de poder, en la que cada polo estaba embarcado en una sorda disputa institucional por relegar a su oponente, tenía detrás un organismo corporativo y, hacia 1205, aparecieron los Trece Jurados. Eran las personas que estaban a la cabeza de los poderes urbanos acompañando al jefe de los burgueses y promovieron una asonada contra el clero en 1209. Sobre esto debería diferenciarse el detonante y las causas de fondo.

El detonante estuvo en la negativa del clero a contribuir en la fortificación de la ciudad y, en consecuencia, una muchedumbre, dirigida por los *treize jurés,* se arrojó contra la catedral en los comienzos del año. La respuesta fue la excomunión, pero el 22 de febrero hubo una acometida más violenta aun contra casas y demás propiedades de la Iglesia, y las abadías benedictinas de las cercanías fueron asaltadas. Esto llevó a suprimir la institución de los 13 y, por la paz que se acordó el 15 de julio, los burgueses debían reparar los daños, restituir el grano saqueado y garantizar el respeto de las cláusulas. Se añadieron las penitencias espirituales y, en esa situación, los 13 jurados no reaparecieron en escena hasta 1220. Esto último nos orienta sobre el problema de fondo: los burgueses fueron ocupando cargos en la ciudad que, aun bajo el control del obispo, establecían un cambio, en tanto se reducían las atribuciones de los religiosos. La posesión del sello exhibía esa elevación burguesa, aspiración a poseerlo que revivieron mucho después los gremios que, en otros lugares, le disputaban a las elites urbanas el gobierno[95].

A veces, la tensión entre el titular de una sede y los vecinos era enmendada oportunamente por una mediación, como sucedió en Reims con los buenos oficios de san Bernardo. Pero, a diferencia

[95] Haemers, «Governing and Gathering», p. 161, en la revuelta de los gremios de Lovaina en el siglo XIV. Para el historiador clásico, el sello era el signo exterior de la existencia de la comuna; Viollet, «Les communes françaises au Moyen Âge», p. 359.

de los negociadores, que se reúnen entre cuatro paredes, en Reims una multitud colmó el palacio episcopal y fiscalizó las componendas[96]. Esa gente nos advierte de que, en su movilización, estuvo la causa del arbitraje y seguramente lo condicionó.

En otras ocasiones, los enfrentamientos emergían para quedarse. Yves de Chartres denunciaba en 1099 la *turbulenta conjuratio* que se había establecido en Beauvais[97]. Los conflictos entre la comuna y el obispo, quien aparte de tener amplias posesiones detentaba derechos banales y el poder temporal limitando las atribuciones de los funcionarios urbanos, persistieron a lo largo de los años[98]. La burguesía que se había enriquecido con la producción de paños, el comercio y las finanzas no se resignaba a perder posiciones. Esa tensión se hizo aguda entre 1266 y 1268, desembocando en una agitación que incluyó expulsar al obispo y su gente cerrándoles los accesos de la ciudad, mientras los burgueses se atrincheraron y saquearon casas de los clérigos. El obispo pudo recuperar la ciudad y de la rendición devino el pago de una multa y la humillante subordinación de los miembros de la comuna. No obstante, la intranquilidad persistió y, en 1274, continuaban los choques por problemas de jurisdicción, siendo una de las trabas que más afectaba a los ciudadanos el derecho de la Iglesia sobre los molinos. Esto, junto a un aumento de los tributos, llevó a que estallara la protesta en la fiesta de Pentecostés del año 1305. Este episodio plantea un paralelismo con las demandas por el horno de Sahagún, por una parte, y, por otra, se asimila a lo que sucedió en otras revueltas preburguesas en las que el tumulto se produjo en un día de celebraciones cuando la gente agrupada favorecía el motín. En esas circunstancias el alcalde, que se había comprometido a defender al dignatario de la Iglesia tanto como a sus bienes, convocó una asamblea extraordinaria de la comuna. Explicó que el obispo cedía a esa demanda vinculada al derecho de ban y a liberar a los burgueses de la justicia episcopal, pero la situación lo desbordó. La multitud se apoderó de las calles y de las entradas de la ciudad

---

[96] *Vida de san Bernardo,* I, 14, 67: «Cumque in palatio ejusdem civitatis cum Josleno Suessionensi episcopo consedisset, et, magna cleri plebisque frequentia repleta domo, de pace tractaretur».

[97] Yves de Chartres, *Epístolas,* n.º 77, dirigida a Hugoni, «Belvacensis Ecclesiae decano».

[98] Para lo que sigue, De Clermont, *Histoire,* pp. 381 y ss.; Labande, *Histoire,* pp. 77 y ss.

bloqueando cualquier ayuda externa para el obispo y saqueó su palacio (lo que implicó masacrar a los caballeros que lo defendían), junto a una parte del barrio de los canónigos. El obispo huyó, apeló a los nobles que sitiaron la ciudad, y las casas ubicadas fuera del recinto urbano (en su mayoría de burgueses, aunque había también algunas de clérigos) fueron incendiadas[99]. No olvidó excomulgar a los insurgentes por el sacrilegio de haber destruido capillas de la diócesis y convocó al alcalde y a los miembros de la administración comunal ante un tribunal en Saint-Just, pero nadie respondió a la citación y la ciudad fue privada de los oficios religiosos. No obstante, se abrieron los cauces del acuerdo, en el que el alcalde aparecía como cabeza, con lo cual se daba una conjunción entre luchas de la multitud y demandas de la minoría. Finalmente, intervino el rey para reconciliar penalizando, y los representantes de la comuna pactaron su rendición, que comprendía el pago de una multa y el levantamiento de las sanciones eclesiásticas.

En Laon había fuertes discrepancias en el estrato del poder: en primer término, por un señorío compartido entre la Iglesia y el realengo; en segundo lugar, por querellas con señores de las inmediaciones y, en tercer término, por el ascenso de nuevos ricos[100]. La situación se agravó a partir de 1098, cuando fue nombrado un obispo que se opuso al rey, y empeoró desde 1106 con la elección de su sucesor, Gaudricus, que era canciller del monarca inglés. Para incrementar su preponderancia, Gaudricus organizó una conspiración contra Gérard de Quierzy, castellano y *avocatus* de la abadía de Saint-Jean con quien tenía un conflicto, y lo hizo asesinar en la catedral. Esto provocó una violenta repulsión; los culpables fueron perseguidos y sus residencias saqueadas. En ese clima, el obispo partió para Roma, y el monarca pretendió enfrentarlo, pero finalmente retomó su puesto; negoció con el rey y, apoyado por el papa, excomulgó a los que habían perseguido a sus cómplices, los asesinos de Gérard de Quierzy. A una situación de fondo, dada por las gabelas que se exigían y por los atropellos, se sumaba una provocación que hizo que los burgueses organizaran su comuna jurada por

---

[99] *Segunda continuación de la Crónica de Guillermo de Nangis,* p. 345: «plures nobiles et potentes, cum et ipse nobilis generis esset, in subsidium suum convocans, nonnullos cepit e civibus, suburbiumque civitatis succendit».

[100] Fuente principal: Guiberto de Nogent, *Autobiografía,* III; también Jorrand, «Laon», p. 61.

los caballeros y el clero. Tenían ahora un instrumento para insertarse en la lucha de facciones o, para decirlo con mayor aproximación, la nueva institución constituía la asociación facciosa de los burgueses. Esa conquista de mercaderes y ministeriales acaudalados significaba que los dependientes pagarían solo una vez al año por su condición; si cometían un delito, estarían obligados a una multa legal, y se abolían otras obligaciones[101]. Se regularizaba el sistema para encarrilarlo por vías previsibles.

El obispo aceptó el hecho consumado en un primer momento, pero cambió bruscamente de opinión[102]. En todo esto, debe aclararse, hubo sucesivas compras de anuencias, porque los burgueses le dieron dinero a los *proceres* para que aceptaran la nueva organización, y lo mismo le ofrecieron a Luis VI, oferta que fue superada por la del obispo, quien se disponía a recaudar el dinero de los pobladores. En ese contexto, estalló la rebelión el 25 de abril de 1112, jornada en la que el obispo fue asesinado junto a otros personajes, como el castellano Guimar, y se incendiaron edificios eclesiásticos. Reaparecía el carácter radical de una gran conmoción de la que surgirían fuerzas estabilizadoras, con lo cual continuamos en la ambivalencia de las acciones. Al respecto, otro rasgo asomó entonces similar al de otras protestas urbanas. Se trata de la moderación de la elite o, por lo menos, de quienes pertenecían a una de sus más importantes secciones que, asustados por el extremismo, y temiendo la venganza del rey, requirieron el apoyo de Tomás de Coucy, titular del castillo de Marne[103]. Este personaje, imbuido de la violencia feudal, debía cumplir un rol similar al que tuvo Alfonso el Batallador para los sediciosos de España aunque, imposibilitado de soportar una posible ofensiva del monarca, decidió llevarse consigo a los más comprometidos para darles albergue en sus dominios.

Los desórdenes persistieron durante los siguientes tres años hasta que la ciudad pudo ser pacificada por el monarca, aunque los problemas no acabaron, lo que indica que esa estabilización no era volver al punto de partida, sino que era solamente un remanso en la corriente. Si bien el rey otorgó en 1128 una carta de paz y derecho

---

[101] Saint-Denis, «Laon», pp. 77 y ss.

[102] Guiberto de Nogent, *Autobiografía*, III, 7.

[103] Guiberto de Nogent, *Autobiografía*, pp. 177 y ss.: «Thomam enim Codiciasensis, ut dicitur, Ingelranni filium, cui erat castellum Marna, praesidium ad sui contra regios impetus defensionem accersire disponunt».

comunal que disminuía atribuciones del obispo, el capítulo catedralicio, el más importante de Francia constituido en 1270 por 83 canónigos, logró que, en 1331, Felipe VI anulara esa carta, suprimiera la comuna y nombrara un poder delegado[104]. Volveremos sobre esta perturbación, pero interesa ahora subrayar la similitud de circunstancias con las que se dieron en otros lugares, paralelismo que incluye la larga continuidad del conflicto. Sin duda, la reminiscencia de esa primera insurrección estaba viva cuando el 26 y el 27 de febrero de 1295 se volvió a gritar por la comuna en las calles de Laon[105].

Un aspecto que resalta en las narraciones es la propagación de las luchas y los temores del poder[106]. Guiberto de Nogent cuenta que el obispo de Laon juró respetar los derechos de la comuna, similares a los de Noyon y el lugar fortificado de Saint Quentin[107]. En Amiens, la comuna se organizó en 1113 con el beneplácito del monarca y fue aceptada por el obispo, temeroso por lo que había sucedido en Laon[108]. Hubo otras manifestaciones.

Hacia 1120, los burgueses de Châteauneuf comenzaron a organizar su comuna y tropezaron con la oposición de los religiosos de la abadía de San Martín de Tours, lo que llevó tres años más tarde al levantamiento con el incendio del castillo y de la iglesia[109]. Obtuvieron su carta comunal en 1143, confirmada por Felipe Augusto en 1181; poco más tarde, en 1184, el papa la suprimió, y se terminaron por reconocer los derechos burgueses en 1212, cuando la Turena se incorporó al reino de Francia.

En otras regiones, también hubo conflictos. Hacia el año 1015, el vizconde de Bridiers donó a la abadía de Saint-Martial de Limoges la *villa* de La Souterraine y, desde entonces, la colectividad religiosa de este lugar dependía de ese centro. Años después, en 1171, los burgueses de La Souterraine, lugar dominado por los duques de Aquitania, que eran monarcas de Inglaterra, se unieron bajo juramento para no pagar a los monjes la talla[110]. No estaban

---

[104] Jorrand, «Laon», p. 65.

[105] Denton, «The Second Uprising», pp. 79 y ss.

[106] Lamberto de Hersfeld, *Anales,* col. 1158.

[107] Guiberto de Nogent, *Autobiografía,* p. 158.

[108] *Ibid.,* pp. 197 y ss.

[109] Guillermo de Nangis, *Crónica,* año 1123, p. 14: «Combusta est ecclesia beati Martini [Turonensis] et castrum per guerram clericorum et burgensium».

[110] Geoffroy de Vigeois, *Crónica,* p. 442: «Burgenses de Subterranea ad invicem juraverunt ut nullum omnino Monachis darent expletum, quod vocatur tailliada»

solos, ya que fueron alentados por el conde, que aspiraba a participar de las rentas. El abad y su preboste pidieron ayuda al rey de Inglaterra, y esto llevó a que los burgueses, con temor a una represalia, se fortificaran en el campanario («burgenses perterriti clocarium munierunt»). A esto se agregó que un acontecimiento impensado con alcance subversivo precipitó los hechos, cuando una noche dos jóvenes ebrios, con la intención de favorecer a los burgueses, asesinaron a un religioso. Entonces, el rey marchó a la ciudad en compañía del abad y sofocó la protesta.

En el siglo XII, los burgueses de Vézelay se rebelaron más de una vez contra el monasterio de María Magdalena, que rechazaba su comuna[111]. Los levantamientos fueron apoyados por los condes de Nevers (Guillermo II y Guillermo III), oposición que se daba en el contexto de otras intervenciones contradictorias y superpuestas: la del obispo de Autun, que pretendía imponer su autoridad; la de los cluniacenses, que aspiraban a ordenar todas las abadías de los benedictinos bajo una sola regla[112], y la del rey de Francia, que deseaba extender su autoridad y, ante esas fuerzas, los monjes defendían su independencia.

Entre las causas de esos enfrentamientos, tenía su lugar la idea de los monjes sobre la libertad histórica de su abadía, libertad que apreciaban por estar unida a su esplendor y creían garantizada tanto por la autoridad apostólica como por la inmunidad real[113]. Esa noción de superioridad chocaba con la cercanía de la poderosa familia condal, a la cual los eclesiásticos no podían dejar de rendirle pleitesía o, por lo menos, considerarla con deferencia. En el fondo, había una oposición entre el poder religioso y el secular que procuraba incluir en su jurisdicción al monasterio, anhelo que se recostaba y tenía sus antecedentes en los santuarios de la nobleza y, contra esa actitud, reaccionó la Iglesia dirigida desde Roma. Subyacía además en esa controversia un choque por intereses materiales, como muestran las negociaciones que se hicieron para encontrar una salida al conflicto. En ellas, el derecho a la percepción de rentas y censos por uno y otro señor fue el tema principal, y cada

---

[111] Hugo de Poitiers, *Historia;* Chérest, «Étude historique», pp. 211 y ss.; Mews, «The council of Sens», pp. 361 y 378; Abou-El-Hai, «The Audiences», p. 8; Beyer de Ryke, «Sérenité et fureur», p. 98.

[112] Ejemplo, *Documentos de Federico I,* n.º 18, año 1152, monasterio de Rüeggisberg «sub regula Cluniacensis».

[113] Hugo de Poitiers, *Historia*, cols. 1592 y ss.

uno alegó, de acuerdo con nociones históricas que les otorgaban estipendios por uso y costumbre[114]. Un rasgo más estuvo en la participación del sector económicamente alto de la ciudad. Se vio ya a uno de esos sujetos, Hugo de San Petro, mientras que otro fue un cambista llamado Simon de Souvigny y, al igual que en otros lugares, se asiste aquí a la creciente intensidad de una lucha que se inició por cargas vejatorias. Los acontecimientos le enseñan al historiador sobre ese despliegue.

A finales de 1105 o principios de 1106, estalló la rebelión por nuevos tributos que el abad impuso a los burgueses, al parecer para la construcción de la basílica[115]. Encima les había consignado que, para las fiestas de Pascuas y de Santa María Magdalena, debían alojar a sus huéspedes, y esta cuestión tuvo el papel de la banalidad del horno de Sahagún aunque, en Vézelay, no solo creó tensiones, sino que condujo al estallido. El abad fue muerto por el mencionado Simon, que fue protegido por el pueblo y el conde. La insurrección fue derrotada aunque, en los primeros tiempos, los monjes no se animaron a reponer todos los gravámenes que la habían desatado. Los reinstalaron de manera gradual, y esto llevó a un segundo conflicto, que terminó en un arreglo arbitral en el año 1137. La mayor parte de las rentas continuaron con cambios solo menores.

Un tercer movimiento se dio a mediados del siglo. Los burgueses, contando con el apoyo de Guillermo III, conde de Nevers entre 1147 y 1161, formaron una *exsecratam communiam.* Como en otros lugares, se respaldaron en un señor para liberarse de otro o, por lo menos, para contrabalancear su poder haciendo gala de un pragmatismo maquiavélico que los introducía, a través de la política comarcal, en la política del reino. Guiados por ese realismo, no franquearon los límites del sistema, y los dirigentes comunales no pidieron terminar con las rentas sino solamente con las que eran nuevas y arbitrarias. Su objetivo era preservar la costumbre, aunque la praxis daría una dialéctica superadora. Hacia 1150, las hostilidades fueron iniciadas por el conde y su gente, obstaculizando el tráfico mercantil[116]. Esas de por sí graves incidencias se agravaron con la lucha interreligiosa por la supremacía sobre el monaste-

---

[114] Hugo de Poitiers, *Historia,* cols. 1595 y ss.

[115] Chérest, «Étude historique», p. 302.

[116] Hugo de Poitiers, *Historia,* col. 1595.

rio y, entre quienes presionaban, estaba el obispo de Autun, que llamó en su ayuda al duque de Borgoña. Una tregua precaria se logró con el conde para la festividad de Santa María Magdalena de 1151, pero, desde comienzos del año siguiente, el señor de Nevers reinició sus hostilidades, que incluyeron el saqueo de posesiones de su enemigo («totum invasit, diripuit, abduxit, spoliavit»). Era particularmente efectivo el acoso a la urbe para los objetivos del conde porque, perjudicando a los burgueses, incrementaba su malhumor con el prelado. Esto aceleró los tiempos, y los pobladores comenzaron a pensar seriamente en que el conde sustituyera al abad, fuente de sus desdichas. En otra muestra de pragmatismo, su conciencia antieclesiástica surgía asociada a un rival de su señor que, al mismo tiempo, coaccionaba y protegía. En el logro de ese designio, presintieron su felicidad[117] y, como ocurre con frecuencia, en los momentos previos a un levantamiento, la ilusión de lo mejor se ligó a lo alcanzable. La hostilidad condal se incrementó, y las propiedades de María Magdalena fueron sometidas a pillaje. La intensidad de esas acciones muestra que distinguir entre las porciones del poder no tiene un mero interés especulativo, sino que permite entender cuestiones de orden práctico. Puede sospecharse que, sin esas fisuras, las convulsiones tal vez no se hubieran producido o hubieran sido más costosas y con menores resultados para los burgueses, situación que constituye un principio universal de las luchas de los subalternos. En todo caso, lo que estaba aquí presente, como lo estuvo en otras sublevaciones comunales, era una lectura realista de la situación, que incluía descifrar las fuerzas que participaban en la coyuntura y calcular posibilidades.

En esa disputa entre el abad y el conde, los burgueses se convirtieron en el aliado que debían ganar en negociaciones en las que cada parte denunciaba a su contrincante y prometía lo mejor[118]. Su posición estaba teñida por la ambigüedad en tanto eran la potencia ineludible para afirmar a cualquiera de los dos señores y, en este sentido, se les reconocían derechos políticos considerándolos interlocutores de categoría, pero eran también los vasallos a quienes se les exigían obligaciones serviles. De esta circunstancia surgió una contradictoria superposición discursiva, por la que se les re-

---

[117] Hugo de Poitiers, *Historia,* col. 1601: «Felices demum se ac beatos fore praedicabant, si rejecto Ecclesiae jugo sese manciparent comitis arbitrio».

[118] Hugo de Poitiers, *Historia,* cols. 1606 y ss.

cordaban obligaciones y se les prometían mejoras en una negociación en que, con ofertas, se trataba de conseguir su conformidad. No faltaron las amenazas, e interesa particularmente cuando el abad les decía que, si acordaban con su enemigo, traicionarían a la Iglesia y las consecuencias las iban a sufrir tanto ellos como sus hijos. En todo caso, se reconocía a un sujeto no tradicional que, con ese tratamiento, se veía a sí mismo como protagonista y deliberaba sobre cómo sacarse de encima al señor, al mismo tiempo que se constituía en comuna con el apoyo táctico del conde, logrando una organización con autoridades y funcionarios que «consules appellari censuerunt». Como en otras revueltas en las que existió una hermandad, un concejo o una conjuración, aquí también se trasunta un núcleo de alrededor de cuarenta personas pertenecientes a unas quince familias comprometidas en la agresión al abad[119]. Era el patriciado en movimiento de una pequeña ciudad agraria.

En julio de 1152, y con el aliento del conde, estalló la rebelión. Estimulados los *burguenses* por la huida del abad, violaron el templo, ocuparon sus torres con guardias, y como en Sahagún, con insultos encerraron a los monjes «infra muros monasterii»[120]. Sitiada la residencia, inmovilizados los dominantes, fueron por los recursos económicos. Una vez más, no desdeñaron las posesiones y los gravámenes del dominio: tomaron unidades productivas («invaserunt colonias»), usurparon derechos jurisdiccionales y rentas («monasterii jura sive debitos redditus usurpaverunt»), derribaron muchas casas de la iglesia («domos plurimas ecclesiae diruerunt») y ocuparon otras posesiones ligadas a la producción agraria («praedia, molendinos»). Como en Sahagún, la insurrección del burgo tendía un puente con el campo circundante o, más bien, era parte de la cuestión rural en tanto el productor tenía obstaculizados los caminos de ascenso. Y, también como en Sahagún, los burgueses fueron objeto de una sanción religiosa que ignoraron, penalidad que luego se complementaría con presiones del poder secular. Entre ellas estuvo la del mismo conde que los había alentado pero que, en verdad, los despreciaba y odiaba su organización tanto como la odiaba el abad, y ahora (seguramente aleccionado por su potencialidad subversiva) se comprometía con el abad contra la comuna. Esto fue un quebranto para los burgueses, que aceptaron el regre-

[119] Lestocquoy, «Vézelay», p. 70.
[120] Hugo de Poitiers, *Historia,* col. 1610.

so de su señor. Pero no habían dicho la última palabra ya que, de inmediato, comenzaron la resistencia. Las formas fueron variadas.

Algunos violaban el bosque del monasterio, otros se oponían a sus agentes y todos terminaron por alzarse restableciendo su alianza comunal[121]. Se vivificaba una insubordinación que ahora subía varios niveles en su cualidad autónoma porque se hacía contra la disposición del conde: este le recordaba inútilmente a quienes antes había protegido que había ordenado terminar con su comuna. En esa lucha, los burgueses se descubrieron inopinadamente reclamando una emancipación más amplia de la que estaba en sus planes originales, y esto impulsó los conciliábulos entre el abad y el conde. Rivales desde siempre, con solo alguna reconciliación circunstancial, ahora se unían contra una situación que se tornaba peligrosa. En algún aspecto, el enfrentamiento superaba los límites de la cuestión estamental, ponía en alerta fundamentos de la clase dominante y se ideó descabezar el movimiento anulando a sus líderes. El intento, que no carecía de astucia, consistía en que el conde presionara a los dirigentes para que abandonaran la insurrección, una táctica que siempre se aplica cuando es difícil contener a la masa. Pero, apenas la maniobra empezaba a desplegarse, el abad creyó ver la oportunidad para dar un golpe de mano e hizo arrestar a los emisarios de la ciudad arrancándoles una nueva promesa de sumisión. La primicia enfureció; el abad se arriesgó a salir, y fue perseguido hasta las puertas del monasterio que, oportunamente, se abrieron para protegerlo. Había dado un paso en falso en su afán de liberarse del conde, y se renovó la oposición de este último. En la base de ese fracaso, estaba la desobediencia social.

La situación se hacía insostenible para el abad, que pidió la ayuda del monarca, aun sabiendo que tendría un coste. Luis VII aceptó protegerlo y convocó al conde y a los burgueses a comparecer en Auxerre, en diciembre de 1154. En la oportunidad, se vio una nueva muestra de la comuna cuando sus representantes dijeron que debían consultar con sus conciudadanos si aceptaban que el monarca actuara como árbitro entre las partes. Ahora desafiaban, aun cuando lo hacían en las formas, a la potestad del reino y ante su misma persona, con lo cual lo formal se transmutaba en un acto de arriesgado contenido. Los burgueses no depusieron su actitud, aunque nuevamente aceptaron la protección del conde, lo que muestra que

[121] Chérest, «Étude historique», pp. 350 y ss.

alcanzar un alto nivel de autonomía (aun como pretensión) se dio solo como un momento de la lucha. Entonces se endurecieron y cercaron a su contendiente, que se había fortificado; el abad pudo burlar el asedio y acudió al rey. Esto precipitó la acción monárquica, que fue la salida cierta del atolladero en que se encontraba el mandamás religioso, ya que los burgueses se rindieron en 1155, cuando el conde, presionado por las tropas de París, no pudo sostenerlos. Pero, antes del desenlace, abordemos dos rasgos.

Cuando se arrinconó el convento, los monjes fueron ayudados por algunos habitantes de la ciudad y de las aldeas vecinas. Entre ellos había sectores pobres. Pero el asedio tenía sus debilidades y, para aumentar su eficacia, los insurgentes hicieron venir a un grupo armado de Saint-Pere. Fue una atracción argumentada: esa gente que robustecía a los burgueses se había quejado muchas veces de la opresión de los monjes, un hecho que ahora se les recordó para decirles que podían liberarse. Los del burgo ganaban alianzas, estrategia que se opuso a la que tuvieron los burgueses de Sahagún, que obstruyeron el ingreso a los hombres del campo aislándose[122]. Esa maniobra de convencer no inhibió el pillaje que sufrieron quienes apoyaron a los monjes. No obstante, los grupos del campo se asociaban con los monjes o con los burgueses, y el reducto de los primeros debió de estar bien defendido porque sus contrincantes no pudieron tomarlo y se resignaron a intensificar el acoso. Volvemos a observar formas feudales cuando se prefería rendir una plaza por hambre antes que intentar un asalto de éxito dudoso.

Por su parte, los miembros del poder discutieron, en el Concilio de Soissons de 1155, sobre qué actitud debía adoptarse. Las posturas no eran uniformes, porque algunos alegaban por la solidaridad de clase, como el abad de Cluny, que recomendaba no dejar librado a las pasiones del pueblo a uno de los más célebres monasterios de Francia, y otros justificaban a los burgueses acusando al abad por sus abusos. En fin, los hubo también que aconsejaron al rey que enviara a la ciudad a hombres sabios y honorables para que restablecieran al abad en su cargo y examinaran los problemas, propuesta que fue apoyada por muchos prelados. El representante del abad de Vézelay insistió en tomar medidas rápidas y contundentes.

En este conjunto de posiciones, se entrecruzaban divergencias tácticas con otras que derivaban de la confrontación sectorial y, en

---

[122] *Crónicas de Sahagún,* cap. 19.

el fondo, reaparecía la segmentación del poder en un contexto de enorme interés porque, aun en situaciones límites, cuando una posición de clase peligraba y se aguardaba el auxilio entre sacerdotes y laicos, se sobreponían las hendiduras facciosas. En este punto, los burgueses tenían buenas cartas para lograr sus propósitos en ese complicado mejunje de alianzas con enfrentamientos y, en la medida en que aumentaran su presión, esos desacuerdos podían incrementarse. Un caso extremo se dio cuando el abad marchó hacia Lyon en 1155 y, en momentos en los que el monasterio estaba sitiado, los clérigos que lo acompañaban y formaban una especie de guardia personal se rebelaron. La lucha provocaba divisiones: le hemos rendido a este abad un homenaje, decían, que no se merece ya que, por su arrogancia, se desencadenó el conflicto. El problema estalló en la villa de Autonois, cuyos clérigos protegieron al abad, aunque dos folios mutilados de la crónica impiden saber cómo terminó el incidente.

Finalmente, los represores se alinearon tras el objetivo de terminar con los sediciosos, pero esta actitud llegó por influencias que se transmitieron desde las altas esferas, ya que el papa presionó a Luis VII mediante cartas que le envió por el abad urgiéndolo a que liquidara la comuna. Esto es lo que decretó finalmente el rey que, a su vez, forzó al conde a que se presentara en Sens. En todo esto la *ultima ratio* estuvo en las cabezas del mundo medieval, las que podían sobreponerse a las divisiones. El papa dio argumentos y el rey movilizó a las fuerzas que le debían servicios; uno y otro deseaban acabar con la comuna que, más que un acto de rebeldía, era ya una institución perniciosa.

La represión sobrevino por escalas. A los dirigentes principales se les destruyeron las casas y sus bienes fueron expropiados[123]. A sus cómplices, con un grado inferior de compromiso, la *pietas abbatis* hizo que la sentencia fuera moderada, y a estos el cronista los ubicó con nombre y apellido, lo que indicaría gente de la elite. Por último, un número aún más grande fue mantenido prisionero a la espera de que el rey dictaminara su suerte, pero quienes formaban parte de la oligarquía urbana tuvieron el apoyo del conde, que intercedió por ellos porque no podía permitir que la presa que deseaba conquistar se destruyera. Por eso, se llegó finalmente a un encuentro en Auxerre en el que los burgueses, patrocinados por el

[123] Hugo de Poitiers, *Historia*, col. 1619.

conde, se presentaron ante el rey, el abad y un entorno de grandes personajes, lo que habla de su peso aun en la derrota. El rey sentenció que debían renegar de su asociación de conjurados[124]. Como en Sahagún, destruir esa sociedad ilegal era un objetivo capital. Esa organización tuvo en Vézelay a sus jefes, que habían sido designados por su aliado y protector, el conde, magistrados que tuvieron la peculiaridad de ser llamados *consuls,* denominación que era más frecuente en el sur de Francia que en el norte[125]. Por supuesto, con la victoria del abad, los vasallos debieron renovar el juramento de sumisión, afrontar una sanción monetaria *pro illato damno* y destruir las fortificaciones que habían hecho, así como sacar los parapetos de sus casas *(antemuralia domorum).* El pacto lo hacía un grupo seleccionado, por donde vemos otra vez que el abad no podía prescindir de los burgueses, como se evidenció en una oportunidad en la que debió tomar una decisión trascendente y consultó a los más ancianos y sabios de la ciudad[126]. Como en otras oportunidades, una razón de Estado sin Estado guiaba la racionalidad política.

Este sometimiento no terminó con la oposición que siguió su curso por debajo de la superficie y que no le pasó desapercibida al cronista. Su relato segrega partículas de ese encono y muestra que los sancionados eran muy reticentes a desguarecer sus residencias. Comenzó así una puja entre el abad y quienes no renunciaban a las armas del motín. A ello se agregó que Simon, el «impío» que había atacado al abad, no solo lo injurió, sino que terminó de construir una torre que había comenzado. Era una bravata que el prelado no podía tolerar y movilizó a su tropa; esta sorprendió a Simon con su familia en su residencia a la que prendió fuego. Todo lo que le pertenecía fue destruido, y esto aterrorizó a los burgueses, que se resignaron a desarmar sus trincheras[127].

La lucha comunal era, una vez más, derrotada, pero esa capitulación no desvanecía el acto de no querer ser como se le ordenaba a una persona que debía ser. Esto, de por sí, tenía una entidad disruptiva si consideramos que esa sociedad era una gran codificación

---

[124] Hugo de Poitiers, *Historia,* col. 1620: «Dictum est igitur ex sententia regis, ut conspirationem et mutuam confoederationem quam fecerant, quoquo pacto fecissent, penitus abjurarent».

[125] Chérest, «Étude historique», p. 337.

[126] Hugo de Poitiers, *Historia,* col. 1639: «cum majoribus natu villae».

[127] *Ibid.,* col. 1621.

destinada a la inmovilidad. Mucho más lo era cuando la indisciplina se realizaba mediante un combate, y esto suscitaba una diferencia cualitativa con respecto a otros movimientos como el de los franciscanos, que tuvieron un inconformismo atemperado porque, de su interior, nació (con el pacifismo evangélico) la más plena adaptación al régimen imperante[128].

Hubo también conflictos para organizar comunas en Poitiers, Lodève y Clermont[129].

ALTERNATIVAS

El problema tuvo su expresión más acabada en ámbitos de la iglesia, aunque lugares bajo el señorío laico también fueron alcanzados por las protestas. Estas se originaron por la prohibición de la comuna, por el intervencionismo de los señores una vez que el concejo lograba organizarse o por estrategias centralistas de los reyes. Abordaremos este tema con la precaución de eludir taxonomías rígidas, teniendo en cuenta que, por ejemplo, hemos visto a los habitantes de Colonia luchar contra el arzobispo, pero, en 1114, en alianza con este, se enfrentaron al emperador organizados en una *conjuratio*[130]. La riqueza del proceso se constata en el desfile de situaciones.

En Le Mans, en el oeste de Francia, los habitantes de la ciudad, junto a otras fuerzas de las inmediaciones, organizaron, en la segunda mitad del siglo XI, una «conspirationem, quan communionem vocabant»[131]. El antecedente fue la declaración de la independencia del conde de Normandía apenas este marchó a la conquista de Inglaterra. Los vecinos habían consentido su dominio para defenderse del conde de Anjou y, en cuanto pudieron, tomaron las guarniciones que el normando había dejado en la ciudad y en otros

---

[128] Sobre los franciscanos, véase la caracterización de Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, III, p. 64.

[129] Favreau, «Une étape», pp. 122 y ss.; Soria, «Les évêques assassinés», pp. 111 y ss.; Charbonnier, «Les chartes», pp. 269 y ss.; Boucheron, Menjot y Boone, *Historia*, p. 232; Imberdis, *L'Auvergne*, pp. 243 y ss.

[130] Keene, «Towns and the Growth», p. 77.

[131] *Gesta del episcopado de Le Mans*, p. 540; Engel, «Das Freiheitsstreben», p. 98. Esta *Gesta* fue escrita diez o quince años después de los acontecimientos que aquí se relatan por un canónigo de la catedral.

lugares. Tampoco aceptaron otra autoridad y se coaligaron contra Geoffroy de Mayenne, que tenía el mando de Le Maine en nombre de la condesa Gersende, siendo su marido y también tutor del conde, que era menor de edad, situación que nos vuelve a ubicar ante inestabilidades del poder. A esta situación se agregó un detonador dado por nuevas imposiciones, y esto llevó a que los vasallos se asociaran, la disensión se puso en marcha y tuvo una creciente radicalidad. Tanto el tutor del conde como el obispo y los nobles de la ciudad fueron obligados a jurar la comuna, aunque algunos señores de los alrededores se negaron, y los burgueses decidieron abordarlos. El juramento volvía a ser protagonista, en este caso para neutralizar a los poderosos y, en cierto punto, ello se juntaba con la búsqueda de un maridaje superador de los límites del pueblo. Fue también un puente a la coerción aplicada al antagonista, porque los castillos de los alrededores fueron atacados por los burgueses, que impusieron su propia justicia, al parecer inclemente, porque incluyó ejecuciones sumarias y mutilaciones. Advirtamos, de inmediato, que no era muy distinta de la devastación señorial en la guerra (que, en esa área, era intensa por la rivalidad entre los señores de Normandía y de Anjou), con lo cual los vecinos adoptaban de nuevo comportamientos de la clase de poder. Del mismo modo, administraron su propio calendario para esas batallas, sin tener en cuenta que estaban en la cuaresma, periodo en el que regía la interdicción religiosa para estas acciones[132]. Esta última violación de las normas se apuntaba igualmente en la línea de conducta de los *milites* que la Iglesia combatía con la excomunión.

Es posible que la actuación agresiva de los caballeros haya contribuido para que los burgueses se animaran a esta ofensiva. Pero *milites* y burgueses no se alineaban en un mismo y único registro porque, entre unos y otros, había una diferencia sustancial: los caballeros estaban legalmente habilitados para hacer la guerra que no les era permitida a los burgueses. Por consiguiente, la embestida que estos últimos hacían contra los castillos era un salto de cualidad de la lucha, en la medida en que pasaban de la resistencia al ataque más allá de la connotación defensiva que ese ataque tenía. Inmersos en la feudalidad y respondiendo a sus códigos desde una posición no feudal, estos vecinos cambiaban las reglas en un senti-

---

[132] *Gesta del episcopado de Le Mans*, p. 540: «castra quoque vicina diebus sanctae Quadragesimae, imno Dominicae Passionis tempore, irrationaliter succendentes».

do revolucionario sin consumar una revolución y su alzamiento no se dirigía contra el sistema sino contra una serie de señores. Estos últimos se alinearon contra la comuna actuando con lealtad de estamento, pero la Iglesia podía apoyarse en la nueva organización para enfrentar a los caballeros que le disputaban propiedades y rentas. Con esta trama de intereses, se dispusieron las fuerzas.

Uno de los señores, Hugo de Sillé, concentraba la irritación de los sublevados por su oposición a la comuna. El relato sobre la estrategia burguesa para enfrentarlo desenmascara el procedimiento de reclutar fuerzas de los pueblos cercanos a los que se remitieron comisionados[133]. En cierto modo esta actitud, que daba por descontado la preponderancia de la villa central sobre sus alrededores, repetía la organización usual desde el siglo XI de la ciudad que gobernaba el alfoz circundante. No apelaron, sin embargo, a la mera preponderancia de la tradición, sino que la complementaron con un cálculo estratégico que involucraba enviar mensajeros, agitar y movilizar recursos. Tuvieron éxito, ya que instituyeron una cohorte de pobladores armados, a la que se añadió el obispo con sus sacerdotes, y todos juntos, «cum crucibus et vexillis», marcharon furibundos al castillo de Sillé. Ya no eran los burgueses quienes dirigían la movilización popular (y se pronuncia esta última palabra en su sentido literal, porque era un ejército formado por pueblos del área) o, por lo menos, no eran los únicos dirigentes, porque la Iglesia también estaba presente.

En principio, esto remite al diagnóstico de Pierre Bonnassie sobre la violencia del año 1000 y la hostilidad de los clérigos contra los castellanos, que los llevó a pactar con mercaderes y campesinos[134]. Como la tregua de Dios, que tuvo al parecer su iniciativa en los campesinos y que la Iglesia se apresuró a encabezar para orientarla, aquí el sacerdote sustituía (o trataba de sustituir) a los burgueses en la dirección de la protesta. En segundo lugar, la cuestión estuvo apresada en la lógica feudal, como ya se dijo aquí y otros historiadores dijeron antes, pero ello no obsta para descubrir elementos revolucionarios contra el orden jerárquico. En tercer término, los burgueses cambiaban de alianzas de acuerdo con la oposición que percibían y los destacamentos con que contaban y, si

---

[133] *Gesta del episcopado de Le Mans*, p. 540: «subito per totius regionis populos legatos miserunt».

[134] Bonnassie, *La Catalogne*, pp. 335 y ss.

bien en la mayor parte de los casos fueron los miembros de la jerarquía eclesiástica sus contradictores principales, aquí había otro enemigo. Una vez más, el concepto de solidaridades sirve para entender esta política. Un último aspecto está dado por la alianza entre «ciudadanos» y «rústicos».

Sin embargo, la balanza terminó por inclinarse a favor de los señores porque en esas circunstancias se impuso Geoffroy, el poderoso barón de Mayenne con su legión de caballeros, que pérfidamente simuló apoyar a la comuna para tratar con su enemigo. Los burgueses fueron derrotados (derrota que abarcó «tam nobilibus quam ignobilibus») y también lo fue el obispo. Ese resultado surgió de un ardid muy poco caballeresco de los caballeros, porque hicieron correr la voz de que estaban atacando Le Mans, lo cual, junto a una irrupción inesperada, produjo el desbande de los insurrectos que corrieron a la ciudad. En la desorganización, aprovecharon sus adversarios para atacarlos por la retaguardia.

Todo esto se daba en el marco de la rivalidad entre Geoffroy de Mayenne y el conde de Anjou. El primero se apoderó de una torre de la ciudad cercana a la iglesia y acometió a los burgueses, que lograron derrotarlo. Estas luchas se cruzaron con otras provocadas por señores de la comarca (como el marqués Azzo, que apresó durante un tiempo al obispo de Le Mans) y por el rey de Inglaterra, Guillermo el Conquistador, que había regresado para vengar la afrenta sufrida años antes. Con esta carga, se experimentó el efecto ruinoso de la guerra, y la conclusión fue un pacto de sumisión por el que se terminaba con la comuna.

En Amiens, alianzas y oposiciones cambiaron, ya que la comuna (organizada en 1113 bajo el influjo de Laon), fue aceptada por el jerarca de la Iglesia local, pero la combatió Enguerrand, *urbis comes,* que veía en esa conjuración un agravio a sus derechos[135]. En apoyo de este gran señor, concurrieron su hijo Thomas de Marle (sobre el cual los residentes urbanos abrigaron, en un tiempo, la ilusión de que los ayudaría) y Adam, castellano de Amiens, cuya torre servía de refugio y base para lanzarse contra la comuna. La lucha se prolongó varios años, hasta que las milicias del rey entraron en Amiens en 1115 y lograran tomar esa plaza fuerte dos años más tarde. Pero importa menos ese punto que denotar, una vez más, una ordenación de fuerzas diferente a la que vimos en otros acon-

[135] Guiberto de Nogent, *Autobiografía,* p. 198.

tecimientos ya que, de un lado, se distribuyeron los burgueses, el obispo y la Corona, mientras que, del otro, estuvieron los señores laicos de la comarca.

BURGUESES EN LA DINÁMICA FEUDAL

Una situación que puede catalogarse en el tipo de motín urbano contra un poder laico se vivió en Brujas el 11 de abril de 1127, y lo conocemos por el vívido relato de Galberto, notario de la ciudad. Estos sucesos se desarrollaron en la secuela de conflictos desencadenados por el asesinato de Carlos el Bueno en marzo del citado año en la iglesia de Saint-Donatien de esa ciudad. En esos acontecimientos, los burgueses se reunieron generando su organización comunal. Las circunstancias no carecen de interés.

Programado el atentado por los advenedizos Erembald, ese magnicidio puso a los ciudadanos en estado de efervescencia y el tumulto se desplegó dentro y fuera de la escena del crimen («tumultus fieret et infra et extra ecclesiam»), y esa presión hizo que los conjurados, temerosos, se replegaran a la residencia condal[136]. Se abrió entonces un compás de espera en el cual los Erembald contaban con atraer a los burgueses, considerados un factor de la ecuación política. Pero el cambio de contexto transformó sus intenciones: la devastación de un caballero, Gervasio, contra una plaza fuerte de los Erembald fue un golpe para sus expectativas. Otras posesiones de los conjurados fueron asoladas, la situación se les tornó desfavorable y los burgueses advirtieron que sus posibilidades no estaban con los sediciosos, aun cuando, por el momento, no se animaron a decirlo. Como se ve también en otras crónicas, la incierta relación de fuerzas hacía al cálculo, a las vacilaciones y a las alianzas. Finalmente, se decidieron y concretaron con Gervasio un pacto de «fide et amicitia et fidissima securitate» por el cual se comprometían a que este caballero, digno de la gloria del príncipe asesinado, entrara en la ciudad. Una vez más, operaban entre feudales.

La estrategia era gobernada por una minoría encargada de las operaciones delicadas, mientras que el grueso de los vecinos permanecía ajeno a la asociación que se había concertado y de la cual de-

[136] Galberto de Brujas, *Historia*, cap. 5.

pendía la suerte de la ciudad[137]. Esa conducción elitista de la política tenía sus costes porque, cuando las fuerzas de Gervasio atacaron, los pobladores de Brujas las acompañaron, lo que habla de su estado de ánimo, pero lo hicieron divididos, porque quienes estaban al tanto de la nueva alianza se pusieron del lado de los sitiadores y quienes la ignoraban ayudaron a los sitiados. A diferencia del proverbial asalto al palacio de invierno, no había aquí una dirección unificada ni tampoco una meta única sino cálculos eventuales y la acción colectiva debía orientarse en su mismo desarrollo.

Ese embate, sin ser un fracaso, no logró la captura del castillo y se fijó el asedio fijándose también la coalición de los burgueses con los sitiadores. El curso de los acontecimientos hizo que se movilizaran otras ciudades y, con ese agregado, las operaciones adquirieron una connotación estamental. A instancias de su castellano, los burgueses de Gante, que tenían fama de ser eficaces en batallas y asedios, se reunieron con una multitud de los alrededores de la ciudad y llegaron a Brujas para contribuir con el cerco. El estamento se formaba en la ciudad y en más amplios ejercicios políticos y militares que acrecentaban la visión. En estos sucesos, específicamente en la toma del castillo, los *cives* de estas dos ciudades tendrían un rol relevante constituyendo una fuerza de la que ninguna de las facciones quería prescindir. Esta gravitación militar tuvo como consecuencia que las oligarquías urbanas expresaran su opinión acerca del conde que se les quería asignar[138].

Era una situación paralela a la de los burgueses de una ciudad que rechazaba al obispo, con la diferencia de que aquí todo se desarrolló a otra escala, más amplia. Sobre este punto, se presenta un rasgo ideológico que coincidía con los valores feudales que las oligarquías urbanas defendieron en distintos órdenes: a quienes deseaban imponer a Guillermo de Normandía como conde se les opusieron las ciudades argumentando que era un bastardo, es decir, «ex nobili patre et matre ignobili», recordando que esta última había cardado lanas para rotular al ilegítimo con una receta que tendrá larga vigencia. El otro aspecto afín con estas posturas estri-

---

[137] Galberto de Brujas, *Historia,* cap. 7; cuando Gervasio, con su fuerza militar, entraba en la ciudad, la mayoría de los pobladores ignoraban lo que sucedería y se disponían a cenar. *Id.:* «Nam circa vesperam erat et consederant cives plurimi ad prandium, quibus non erat nota haec actio».

[138] Galberto de Brujas, *Historia,* cap. 11.

bó en que los grandes señores no podían relegar la opinión de los burgueses, un derecho que estos se habían ganado. Era, en verdad, algo más que una opinión porque expresaban su prurito de elegir la autoridad que más les convenía. Esta decisión era, a su vez, un producto de las deliberaciones en los intervalos del combate.

Los burgueses de Brujas y los notables («fortiores et meliores») de las localidades de sus alrededores se reunieron en un campo adyacente a la ciudad y juraron sobre las reliquias de los santos elegir como conde a quien gobernara bien y defendiera el territorio «contra hostes patriae». Era un remedo del antiguo *mallus* condal, con la diferencia de que ahora el protagonismo había cambiado. También, como las antiguas asambleas de los poderosos, sus participantes tenían la facultad de asentir o rechazar la disposición dada por el superior. Era, de hecho, la atribución que tenían los burgueses ante la elección del duque de Normandía Guillermo Clito por parte del rey de Francia y de los grandes de Flandes.

La prerrogativa de *consentire* que habían detentado los feudatarios carolingios ante las normativas del soberano era la que ahora adoptaba la elite urbana recogiendo la tradición para transformarla parcialmente. El rasgo turbulento estribaba en que, para el burgués, expresar su anuencia o su desacuerdo con lo decidido en las cimas del reino era un derecho que no se debía a una diferenciada situación jurídica (como tenía el noble) sino a las prerrogativas que *de facto* se atribuía. Era, en definitiva, el producto de una feudalidad empujada a readaptarse, y es posible que la noción de unanimidad que se tenía desde la noche de los tiempos (en la asamblea germana, los guerreros aprobaban una resolución con el batir de sus armas) y que reapareció en la lucha social (cuestión a la que volveremos) haya tenido su influjo. Mientras, en estos acontecimientos, se afirmaba la idea de los burgueses de que cualquiera fuera su decisión, actuarían de común acuerdo[139] y, en estas condiciones, el estamento tomaba una cualidad nacional (la palabra «nacional», a pesar de su anacronismo, da idea de algo más que la unión de ciudades de una zona geográfica).

Teniendo en cuenta esto, se concluye que los componentes de la clase estamental eran un presupuesto para una realización que solo podía alcanzarse por vía política. Esa elevación del estatus colectivo

---

[139] Galberto de Brujas, *Historia,* cap. 12: «Nam ex civitatibus Flandriae et castris Burgenses stabant in eadem securitate et amicitia ad invicem, ut nihil in electione, nisi communiter, consentirent aut contradicerent».

conseguida con la acción les permitía a los burgueses ser propietarios de derechos políticos y obtener las franquicias que les otorgaba la nueva autoridad en un implícito reconocimiento del peso que habían adquirido. Era un reconocimiento que Guillermo Clito no solo expresó otorgando cartas a Brujas sino también a Aardenburg y a Saint-Omer en marzo y abril de 1127, mientras que, en una segunda etapa, en el marco de rebeldías contra su persona y sus castellanos, las otorgó a Lille (agosto de 1127) y a Saint-Omer nuevamente y Gante (febrero de 1128). Todo esto se desenvolvía con deberes y derechos a los que se obligaban el señor y sus vasallos mediante las consabidas ceremonias y, en esa continuación de las formas, el cambio radicaba en el burgués como bisoño sujeto de derecho. En esta dinámica, el subordinado imponía condiciones para subordinarse y, con esa sumisión, se elevaba. Ese principio feudal de la inferioridad que eleva hacía de la elite un estrato distinto: «ex civibus Brugensibus» solo a los «meliores et magis fideles» del conde les correspondía hacer el homenaje.

En el asedio, se desencadenó un pronunciamiento con rasgos de autonomía comunal que se sobrepuso al proceso autónomo urbano en marcha. El tumulto estalló cuando un vasallo de Gervasio, que había sido nombrado castellano de Brujas, arrestó a un burgués por haber desobedecido la orden de no acercarse a los sitiados. Ese acto desató un tumulto *inter cives* que, apelando a las armas, embistieron contra la residencia del conde y de su gente que se defendieron con ardor. La acción se amparó en una consigna que resumía un estado de conciencia de los burgueses: gritaban que no estaban dispuestos a padecer la dominación de nadie y que solo a ellos les correspondía castigar un delito cometido en la ciudad[140]. El encadenamiento de situaciones suministró su desarrollo porque, de una respuesta espontánea originada por lo que se juzgó prepotencia del señor, se pasó a pedir independencia. Se resumía en el derecho a ejercer la justicia urbana, lo cual era el alfa y omega del poderoso, y en esto subyacía el engarce conceptual mediado por las emociones que liberó el hecho cuando se fue del amparo de la persona a la exigencia del grupo. No se desplegaba aquí la acción por la acción misma y, de esas graves perturbaciones, nació la comuna en Flandes consolidándose su elite política[141].

---

[140] Galberto de Brujas, *Historia,* cap. 13: «Clamaverunt enim se nunquam velle pati dominium cujuspiam, imo in sua potestate staret, hoc malefactum corrigere».

[141] Derville, «Les élites urbaines», pp. 122 y ss.

Notemos también que la protesta condujo a los límites de lo posible. Desconocer la autoridad (que, en este caso, comprendía la progresión de mandos), y acometer contra el espacio en la que residía, era incumplir el orden, cuestión que no se le escapaba al castellano y así se lo decía a los vecinos[142]. Finalmente, las cuestiones se ordenaron según la feudalidad cuando los ciudadanos renovaron ante el monarca el compromiso de fe y amistad que habían jurado antes («fide et amicitia ad invicem sicut prius»). Pero solo en la forma se repetía el rito, porque en su contenido profundo ese homenaje consolidaba la posición de los vasallos, y este resultado puede anotarse en el inventario de éxitos de los insurrectos. Las acciones crearon un principio de constitucionalismo con un gobierno comunal que limitó las atribuciones del poder feudal[143].

El conde Guillermo, por su parte, en el curso de estos acontecimientos, se enfrentó con los burgueses de Lille forzándolos con un asedio a obtener la paz con el pago de una fuerte suma de dinero[144]. A continuación, en febrero de 1128, sobrevino el alzamiento de los burgueses de Saint-Omer porque pretendió imponerles un castellano a quien acusaban de apropiarse de sus bienes. La ciudad fue sitiada y sus vecinos introdujeron a Arnoldo, sobrino del conde Carlos, a quien le hicieron acto de sumisión con el propósito de aliarse a este si el bloqueo persistía. Una vez más, la rebelión se encauzaba en los carriles de la feudalidad y, finalmente, obtuvieron la paz a cambio de dinero. En el mismo mes, se sublevaron los de Gante contra el castellano. En esta ocasión, y ante los habitantes reunidos con el conde, uno de ellos presentó las ideas programáticas.

Estos episodios mostraban que las relaciones entre las ciudades y su autoridad regional se deterioraban, lo que desembocó en una oposición abierta, y la crisis entonces se renovó porque era imposible ejercer el gobierno condal sin las oligarquías urbanas. Los de Gante buscaron apoyo enviando mensajeros «per castra Flandriae»; la cuestión se desenvolvía, una vez más, por los andariveles de la rivalidad feudal en la cual los burgueses se sumergían. No se olvidaron de la propaganda recordando que los mercaderes *terrae Flandriae* habían sido perjudicados por el conde Guillermo Clito.

---

[142] Galberto de Brujas, *Historia,* cap. 13.

[143] Dumolyn y Haemers, «Patterns of Urban Rebellion», p. 373.

[144] Galberto de Brujas, *Historia,* cap. 19.

En definitiva, asumían su proyecto de impulsar a Thierry de Alsacia y en esto no ahorraban medios. Por ejemplo, los habitantes de Brujas le cerraron al conde el castillo y las puertas de la ciudad. Presionaban para ganar aliados y reproducían formas consagradas en una versión urbana sediciosa: un caballero llamado Conon juró en la plaza pública y a la vista de todos su fidelidad a los burgueses. No lo hizo solo sino *cum sua potentia,* es decir, con sus compañeros de armas con quienes formaba una de las *puissances* de las que habló Dhondt. El punto concreto es que ciudades como Brujas y Gante, que se enfrentaron a la autoridad designada por el rey, condujeron a la división («terra Flandriae divisa est») entre quienes todavía apoyaban a Guillermo Clito y quienes estaban por Thierry. Las aguas se partían, y el castellano Gervasio, que mantenía la fidelidad a Clito, se abandonó a los de Brujas ofreciéndose como mediador. Mientras, el apoyo de los ciudadanos a Thierry fue muy activo, construyéndose una organización entre las ciudades que terminaron por elegirlo conde jurándole fidelidad. Ante esto, Gervasio se decidió a sustituir su antiguo vasallaje haciéndose hombre del conde, y a él lo siguieron todos los que tenían feudos de su señor en el distrito («omnes qui feodati fore debuerant in comitatu»). Como los burgueses de Sahagún, que hicieron una milicia con los caballeros de Aragón, los de Brujas se unieron a las fuerzas de Thierry para combatir a sus enemigos, aunque la muerte de Clito les allanó el camino. Pero, más allá de los acontecimientos cambiantes, debe destacarse que, en la base de este enfrentamiento, se hallaba la oposición entre los grandes señores a quienes la elite urbana acusaba de haber deteriorado su comercio y sus manufacturas a raíz de un embargo impuesto a la importación de las lanas inglesas, por un lado, y por los intereses comerciales de altos mercaderes, por el otro[145].

Otros patrones de conflicto

En el año 1188, se habría dado el levantamiento de la población de Toulouse contra el conde, acción favorecida por la guerra que este sostenía con Ricardo Corazón de León, que administraba la Aquitania en nombre de su padre Enrique II, rey de Inglaterra

[145] Dumolyn y Haemers, «Patterns of Urban Rebellion», p. 372.

entre 1154 y 1189[146]. Los antecedentes de esa rebelión estuvieron en el progresivo otorgamiento de concesiones a los burgueses desde 1147 en adelante, lo que estimuló su crecimiento y, con esa base, se erosionó el poder del conde. Este pretendió iniciar una contraofensiva intervencionista en la década de 1180 que debió de ser desbaratada por la citada conmoción. Por lo menos, se sabe que, en 1189, en la iglesia de Saint-Pierre, y ante el obispo, el conde Raimundo V firmaba un tratado de paz con los cónsules. Admitió que se redujeran sus derechos condales y, en consecuencia, en los primeros años del siglo XIII el consulado, estimulado por su victoria, emprendió guerras contra ciudades y aldeas del área con el objeto de conquistar un *contado,* una *patria tolosana,* o lo que se asimiló a una «republique urbaine à l'italienne» (modelo que, por otra parte, habría de fascinar en otras ciudades), expansión alentada por una pujanza económica que fue detenida en 1209 por el comienzo de la cruzada contra los albigenses[147]. Esta cruzada reviste un especial interés en conexión con el movimiento comunal, con los cambios del patriciado y por proyección con la historia política signada por una imposición dirigida desde París que los señores del Languedoc solo aceptaban de modo formal y con reticencias y, en este último aspecto, había una superposición paralela a la que se dio posteriormente en Bohemia, donde la problemática de los cátaros se mezcló con la hostilidad de los checos hacia la privilegiada comunidad alemana. Examinemos los sucesos franceses.

La cuestión religiosa fue relativamente arrinconada por esta otra prioridad, y los vecinos de la ciudad conocieron victorias[148]. Los cruzados de Simón de Montfort incendiaron barrios de Toulouse, pero sus vecinos se defendieron con barricadas en las calles finalizándose en un armisticio y, sobre ello, por comparación con similares tácticas de otros momentos históricos, uno puede preguntarse si esa forma de resistencia no desmoralizó a la fuerza represiva[149]. En la ocasión, renovaron la alianza con su conde, así como con los seño-

---

[146] Para lo que sigue, Giry y Reville, *Emancipation,* p. 15; Wolf, *Histoire de Toulouse,* pp. 75 y ss.

[147] Wolf, *Histoire,* pp. 75 y ss.; Mundy, «Urban Society», p. 230; Given, *State and Society,* p. 24; Lestocquoy, *Aux origines,* p. 69; Molinier, «La commune de Toulouse et Philippe III», p. 6; Maravall, *Las comunidades;* Fuster, *Rebeldes y Heterodoxos,* p. 26.

[148] Wolf, *Histoire,* pp. 89 y ss.

[149] Engels, «Introducción de 1895»: las barricadas de 1848 tenían más eficacia moral que material.

res de Foix y Cominges, reeditando una política de compromisos como hicieron los burgueses de otras latitudes. Cuando, en marzo de 1216, Simón de Montfort tomó posesión de Toulouse, exigió acabar con la independencia del patriciado junto al desmoronamiento de las defensas, empezando por las torres que se elevaban sobre las residencias a la manera italiana. Pero esto no concluyó con las tensiones. En ese verano, se vio obligado a ocupar la ciudad (que resistió hasta donde pudo), y es posible que se liquidara el consulado, según deducen los historiadores del oscuro periodo posterior a 1216. Desde septiembre de 1217, y durante nueve meses, los tolosanos mostraron otra vez su decisión, y Simón tuvo que enfrentarse al renacimiento (rápido y asombroso) de Toulouse con un asedio en el que lo sorprendió la muerte el 25 de junio de 1218. Al año siguiente, los tolosanos desafiaron con éxito otro cerco y, a partir de esta victoria, los condes les otorgaron mercedes. Después de la muerte de Simón de Montfort, las guarniciones de los franceses en el Midi (o sea, de los señores del norte), fueron tomadas por asalto por el pueblo sublevado que masacró a los invasores y llamó a sus antiguos jefes. Asimismo, Toulouse sostuvo un último sitio. En estas circunstancias, hacia comienzos de 1222 la heterodoxia renacía, y la Iglesia era vista como rival que vencer. Fue decisiva finalmente la intervención del monarca de Francia a partir de 1226 que, con una estrategia de tierra arrasada, debilitó al patriciado de Toulouse, que dio por terminado su proyecto de independencia, derrota encarnada por la destrucción de las defensas urbanas. Más allá de esa represión, la inquisitorial desarticuló a los cátaros y, después de 1280, solo subsistían en la ciudad grupos restringidos de disidentes sin participación en el patriciado, el cual, anulada la autonomía urbana, encontró oportunidades de promoción en el Estado y en la Iglesia renovada[150].

Los conflictos se repitieron en Nîmes, Béziers, Carcasona, Albi y Valenciennes[151]. En todos, la herejía fue clave, problemática que se examinará más adelante.

Un patrón de conflicto contra un poder laico bajo una variante distinta nos es dado verlo en una revuelta de Alcaraz de 1458[152].

---

[150] Biget, *Hérésie et inquisition,* pp. 32 y 208.

[151] Débax, *La Féodalité,* pp. 275 y ss.; Pedro de Vaulx-Cernay, *Historia,* cap. 16; Guillermo de Nangis, *Crónica,* pp. 133 y 279; Théry, «L'hérésie des bons hommes», pp. 93 y ss.; Sautel, «Les villes du Midi», pp. 334 y ss.; Routaric, *La France sous Philippe le Bel,* pp. 385 y ss.

[152] Mackay, *Anatomía de una revuelta,* pp. 7-39.

Allí el inconveniente no era la autoridad religiosa ni la carencia de concejo sino el rechazo al corregidor, es decir, al delegado del realengo en la localidad, que era otro modo de afectar a la autonomía concejil y, de hecho, este tipo de enfrentamiento en el que se volvía a situar el problema del gobierno propio se repitió en otras coyunturas y lugares[153]. Los testimonios que se han conservado muestran un levantamiento que se ubica, por sus modalidades, en las antípodas de la lucha espontánea con participación masiva que vimos en Colonia, porque aquí la característica fue un golpe preparado por conspiradores[154].

La dirección política de la villa, el estatus y las alianzas eran las preocupaciones de los animadores de esta sedición, bien diferenciados del pueblo bajo. Es esta una deducción que surge de enhebrar datos de testigos, de los acontecimientos y de ver a artesanos que se valían de las armas del *miles*[155]. En efecto, ese sector rico de poseedores de bienes urbanos y tierras no comprendería a los hidalgos, porque ciertos indicios nos dicen que estos permanecieron al margen del movimiento[156].

Como en la tragedia griega, hubo unidad de tiempo y acción. Con engaño y audacia, los complotados ocuparon torres y casas fuertes para organizar una resistencia que creyeron que iba a ser prolongada[157]. Esa incautación de lugares no solo respondería a una necesidad estratégica militar sino también simbólica y, como sucedió en otros ámbitos, las connotaciones discursivas en el combate no eran nada despreciables, ya que tomar la Torre del Reloj (que marcaba el ritmo urbano), o el campanario de la iglesia de la Trinidad (que dirigía el tiempo espiritual), era avisar que se controlaba todo. También la ocupación era fijar posiciones porque el corregidor se había atrincherado en el alcázar, lo que se mostraría como el talón de Aquiles de los confabulados[158].

---

[153] Danvila y Collado, *Historia,* III, pp. 187 y 250.

[154] *Documentos de Alcaraz de 1458,* pp. 41-78.

[155] Mackay, *Anatomía de una revuelta,* pp. 26-27; *Documentos de Alcaraz de 1458,* n.º 2.

[156] *Documentos de Alcaraz de 1458,* n.º 2, pp. 54, 55 y 66.

[157] *Documentos de Alcaraz de 1458,* n.º 2, p. 51; en p. 68 un testigo declaró que, en la Torre del Reloj, estaban «fasiendo palisadas e fortalesçiendose».

[158] *Documentos de Alcaraz de 1458,* n.º 2, p. 59; un testigo declaró que el corregidor «estovo en el dicho alcaçar fasta que las torres fueron desmamparadas e las dexaron al dicho corregidor».

Esta escaramuza no se diferenció por su atmósfera de lo que se dio en otros pueblos. La conmoción estuvo precedida por una secuencia de rebeliones (en 1439, 1444 y 1456), que se continuaron después de este episodio (en 1460 y 1463)[159], por lo cual, mirado con esta perspectiva, el conflicto se desenvolvió con altos y bajos. En el desencadenamiento de ese pico de 1458, bien efímero e incruento porque duró solo una jornada y no cobró víctimas, tuvieron mucho que ver esas protestas previas. Ello se debió a que miembros de la elite habían sido desterrados por oponerse al corregidor, y uno de los exiliados negoció una entrevista con este en las tenerías, es decir, en las afueras de la ciudad. Aceptado el trato, obtuvo la distracción imprescindible para que sus partidarios entraran a la ciudad[160]. Este inicio del motín ya era un acto de gobierno, y esto nos da otra perspectiva del sentido de ocupar las torres (que incluyó la del concejo). En la comparación, esta pequeña asonada tuvo como rasgo característico ser patrimonio de un sector superior de la villa, es decir, que no habría participado el pueblo bajo como sí lo hizo en otros lugares y, posiblemente, a este factor se ha debido que fue un hecho fugaz. En algún aspecto, esto nos aproxima al concepto de revolución de las elites que aplicaron algunos revisionistas para la Revolución francesa, con la diferencia de que, en este episodio, no hubo ninguna revolución.

Otra forma estuvo representada por el reputado movimiento de Fuenteovejuna, el pueblo que se alzó en el siglo XV contra la autoridad, episodio que Lope de Vega llevaría al teatro. El enfrentamiento se concentró contra el comendador de la orden de Calatrava, promovido por las elites de esa villa y de Córdoba, con el objetivo de pasar a la dependencia del rey o a la cordobesa integrándose en el término de la ciudad[161]. Aquí los segmentos altos de la ciudad se erigieron en protagonistas en un contexto de tensiones que crecieron a mediados del siglo XV, cuando linajes llegados de afuera se hicieron de señoríos gracias a concesiones del rey, a lo que se sumaron las presiones de fuerzas feudales que se apoderaban de aldeas del término urbano. La oligarquía cordobesa encabezó la más franca barrera a los señores, que incluso fue más dura que la que interpusieron las villas afectadas.

---

[159] Mackay, *Anatomía de una revuelta urbana*, p. 19.

[160] *Documentos de Alcaraz de 1458*, n.º 1.

[161] Cabrera y Moros, *Fuenteovejuna*.

La efervescencia urbana del continente repercutió en Inglaterra por lo menos desde mediados del siglo XII. En el marco de un conflicto entre el conde Juan, hermano del rey Ricardo que había partido a la cruzada, y Guillermo Longchamp, canciller, en 1191 los burgueses de Londres negociaron su apoyo al conde a cambio de que este les concediera la comuna, concesión que fue acompañada por el nombramiento de un alcalde y, luego, por un cuerpo de consejeros[162]. Esta posición alcanzada por los londinenses tuvo un soporte en el aprovisionamiento de bienes de lujo que realizaban los mercaderes de la ciudad para la casa real, a lo que se agregaron sus alianzas matrimoniales con la aristocracia y la compra de tierras, atributos que les permitieron defender su gobierno y participar en conflictos que incumbían al reino[163]. En el cuarto de siglo siguiente, una docena de ciudades obtuvieron a sus propios funcionarios[164]. Con todo, permanecieron enclaves sin autonomía, pero la gravitación de la Corona –tanto de los reyes anglonormandos (1066-1154) como de sus sucesores, los Plantagenet (1154-1399)–, junto a la menor importancia relativa del señorío episcopal, contuvo las sediciones urbanas aunque no se las impidió.

En Bury St Edmunds, se vivía una situación parecida a las de Sahagún y Vézelay, ya que los burgueses se oponían al señorío del monasterio que controlaba la ciudad y recibía de ella sus derechos económicos[165]. En la década de 1260, los problemas se acentuaron. El marco estuvo dado por un conflicto entre el rey Enrique III (1207-1272) y el partido de los barones liderado por Simón de Montfort, conde de Leicester, lucha que algún historiador inglés calificó como el más serio asalto contra las prerrogativas de la Corona que se llevó a cabo antes de 1649. No es necesario compartir esta opinión (en verdad desmedida) para aceptar la envergadura de una vicisitud que se extendió entre 1258 (cuando los barones dictaron las «provisiones de Oxford», que limitaban el poder del rey con un consejo de 15 miembros) y 1266, sucesos que prolongaban el espí-

---

[162] Round, *The Commune of London*, pp. 221 y ss.; Tait, *The Medieval English Borough*, p. 291.

[163] Turner, «England: Kingship and the Political Community», p. 192.

[164] Tait, *The Medieval English Borough*, p. 291.

[165] Whittle y Rigby, «England: popular politics», p. 79.

ritu de la Carta Magna de 1215. Esa apropiación por los magnates del poder ejecutivo permitió que se desataran fuerzas locales alentando la reivindicación comunal. El conflicto fue sometido al arbitraje del francés Luis IX, que ratificó dos bulas papales (de Alejandro IV y de Urbano IV) que liberaban a Enrique III de respetar su juramento de acatar las provisiones de Oxford, y agregó que debían respetarse los privilegios que la Corona había concedido, con lo cual reflejaba, de manera admirable, el carácter teóricamente indiscutible y prácticamente condicionado de esas monarquías del feudalismo. El 12 de mayo de 1264, en la batalla de Lewes, el rey fue derrotado y se le obligó a firmar un acuerdo pasando el poder, de hecho, a Simón de Montfort. Este último fue finalmente vencido en 1265 por el hijo del monarca, el futuro Eduardo I (1239-1307) y, un año más tarde, se cerraba esta coyuntura de crisis.

En este derrotero, los burgueses de Bury St Edmunds se acogieron a las fuerzas de Montfort para rebelarse en 1264[166]. Desconocieron al abad eligiendo un *alderman* (máximo funcionario del municipio) y *bailiffs* para actuar en los juicios, y quien no juraba obediencia a estos magistrados era tratado como *publicus inimicus*[167]. A pesar de que esto fue un acuerdo general, sobresalió una asociación de más de trescientos *bachelors* denominada *Gilda iuvenum,* implementándose, en consecuencia, una organización ligada por juramento y destinada a complotar. El día de la asonada los conspiradores reunieron una multitud y, con armas, se congregaron frente a la abadía, rompieron las puertas y tiraron flechas, actos que estuvieron asociados a un coro de insultos. Terminada la rebelión, se llegó a un acuerdo por el cual los burgueses debían pagarle al abad 40 libras por los daños. El reclamo de poner a un *alderman* permaneció inactivo por un tiempo, pero fue impulsado en 1292 y autorizado por Eduardo I. Los burgueses lo designaron, pero el abad no lo confirmó y, en 1302, la monarquía ratificó que no había lugar para ninguna autonomía comunal[168].

En 1327, se precipitó otro levantamiento, aunque la tormenta se preparó desde los últimos meses del año anterior. El primer aspecto es que el cronista nos dice que tres burgueses, a quienes menciona por sus nombres, «et alii villani» se reunieron en una

---

[166] Davis, «The commune of Bury St Edmunds, 1264», pp. 313-317.
[167] *Documentos del motín de Bury de 1264,* n.º 1.
[168] Tait, *The Medieval English Borough,* p. 238.

taberna y fueron adoctrinados *(edocti)* por otros rebeldes de Londres para combatir al abad[169]. En este reporte se destacan por igual una dirección de conspiradores y la taberna como lugar de sociabilidad popular a la que no accedían los señores[170]. Esa situación que influyó en esta lucha se relacionó con una conmoción política: en 1326, la nobleza dirigida por la reina Isabel y su amante Roger Mortimer, con el apoyo del papa Juan XXII, organizaron una sublevación contra Eduardo II, a quien derrocaron en enero de 1327, y coronaron a Eduardo III con solo catorce años, prolongando una inestabilidad que se había iniciado en 1297 y llegaría hasta 1330. El pueblo de Londres, aprovechando que Eduardo II había huido ante el avance de sus enemigos, atacó a los partidarios del rey y decapitó al obispo de Exeter, Walter de Stapledon, a quien creía cómplice del monarca[171]. Esta revuelta, que al parecer tuvo una connotación más antiautoritaria general que específicamente antimonárquica, aconteció el 15 de octubre de 1326; el periodo de anarquía urbana se prolongó hasta enero y, en ese encuentro de rebeldes en la taberna, se debió de hablar del pasado motín londinense para pensar el futuro de Bury. Algo similar sucedería en otras ciudades donde los londinenses también enviaron emisarios instando a los vecinos a que se rebelaran contra sus señores, lo que debió de ser especialmente escuchado por quienes sufrían el dominio de la Iglesia y, desde el siglo XIII, reclamaban autonomía[172]. Retengamos aspectos significativos, como ser la imitación del ejemplo londinense («sequentes exemplum»), su extensión por distintos sitios («civitatum burgorum et villarum communitates»), el pedido de «chartas et libertates», con lo cual reaparecía la fijación de las nuevas costumbres, y un clima de ofensiva irrefrenable («irrefrenatam assumentes audaciam»). Agreguemos que, en la revolución de 1381, personas poco conformistas como Thomas Faringdon (líder campesino) ayudaron para que estallaran las rebeliones de Essex y Cambridgeshire, y este rol habría estado relacionado con el tipo de protestas de los vecinos de Londres, las cuales se explicarían porque allí se habría

---

169 *Crónica de St Edmunds de 1327*, pp. 329 y ss.

170 Puede tomarse como referencia comparativa, *Gesta de St Albans*, II, p. 99.

171 *Annales Paulini*, p. 321: «Eodem anno, ab illo die quo episcopus Exoniensis fuit occisus».

172 *Gesta de St Albans*, II, pp. 155 y ss.; Trenholme, «The Risings», p. 651; Lambrick, «Abingdon» pp. 137 y ss.

desarrollado más precozmente que en otras ciudades una convicción política[173].

En Bury, otro aspecto de inestabilidad estuvo dado por el hecho de que el abad estaba en el Parlamento, justamente llamado por los sucesos y, en esto, se igualaba al contexto de otros motines. La asonada se concretó finalmente el 14 de enero de 1327 tras una comida, y todos los complotados se reunieron en la *gilda mercaturia*[174]. La comida y la bebida en común que evoca la taberna tuvieron, por consiguiente, su lugar en esta acción política como lo tuvo el banquete en otros lugares y momentos. Allí seguramente se tejieron o reforzaron los lazos de amistad que se requerían para la empresa, lazos que se afianzaron con un juramento[175]. Otro aspecto es que los burgueses contaban con una organización desde hacía tiempo, y la sala de la corporación de mercaderes fue un apoyo logístico para sus acciones.

El grupo dirigente llamó a la insurrección con las campanas de la iglesia y congregó alrededor de tres mil personas que se armaron, rompieron las puertas del monasterio y agredieron a monjes y sirvientes. Saquearon los objetos de valor con alguna nota original. Una fue encerrar en la sala del gremio al prior y a varios monjes durante tres días y dos noches; más tarde, agregaron a quienes pretendieron «visitare et consolari» a los primeros encarcelados y a otros que aprehendieron en el capítulo del convento. Inmovilizaban al adversario aplicando una autoridad de policía y creaban un principio de poder.

Con la situación controlada, destituyeron a Richard de Berton, que había sido nombrado *alderman* por el abad y, en su reemplazo, nombraron a su hermano John, trastocando la costumbre de requerir la aceptación del señor, y tampoco hicieron el usual juramento ante el sacristán. El nuevo funcionario cambió a los guardas de las puertas de la ciudad, con lo cual controló el ingreso de personas y mercaderías, perdiendo el monasterio una fuente de beneficios. Exigieron los burgueses que el prior y sus compañeros firmaran con el sello de la abadía un compromiso de que el abad no tomaría represalias, demandaron la eliminación de los 500 marcos y los 50 barriles de vino que se habían obligado a pagar en 1305 si se rebelaban,

---

[173] Wilkinson, «The Peasants' Revolt», pp. 29 y ss.

[174] *Crónica de St Edmuns de 1327*, p. 330.

[175] *Crónica de St Edmunds de 1327*, p. 330: «omnes fuerunt jurati fovere et manutenere propositum et querelas contra abbatem et conventum».

comprometiendo también a los monjes a que cancelaran una deuda de 2.000 libras que tenían con la ciudad. Las rentas comenzaron a ser utilizadas por el *alderman,* se retuvo el peaje que se le abonaba al sacristán y se acapararon funciones judiciales.

La cuestión no se limitó a imponer a un funcionario burgués y a dictar normas, sino que se impugnó la renta feudal, algo que, en algún otro movimiento comunal, había tenido un inicio de ejecución. En este caso, la dinámica instituyó un principio más explícito contra el modo de producción o, lo que es lo mismo, contra su centro motor, la tributación señorial. Las respuestas del poder elevaron paulatinamente la escala de lucha llevando a la radicalización como un momento condicionado por el conflicto mismo.

El abad regresó al burgo, pero encontró un panorama poco favorable. Lo recibieron personas armadas, y los burgueses entraron a su cámara (una muestra de que tenían la situación en sus manos) para obligarlo a firmar la carta en la que se ratificaba al funcionario que habían nombrado y el sello comunal. Como antes en otros lugares, la elite del burgo mostraba capacidad de elaboración jurídica pretendiendo encarrilar la insurrección por su propia legalidad. En las 24 cláusulas de la carta comunal, se instauraron las antiguas prerrogativas del burgo y se consignaron otras que significaban la emancipación del monasterio. Obligaron al abad a aceptar estas exigencias y no solo le impusieron que no tomara represalias sino también una cláusula de multa de 5.000 libras si violaba el acuerdo[176]. El abad volvió a Londres alegando que debía legitimar este acuerdo, pero, al llegar, denunció el convenio ante el Parlamento.

Esto condujo a una segunda parte de la revuelta que comenzó el 16 de febrero, y aquí se dio un paso que definió con superior profundidad el carácter antifeudal del movimiento, porque los burgueses asolaron los dominios del monasterio (las pérdidas fueron cuantiosas, según revela un recuento final de los monjes)[177] y liberaron a los campesinos de las rentas, así como del diezmo y de las oblaciones eclesiásticas (ofrendas teóricamente voluntarias de vino, pan y otros bienes para asegurar el culto). Las medidas se tomaron con algún nivel de coacción (después de enunciar las rentas se expresaba *sub poena prohibentes*).

---

[176] *Crónica de St Edmunds de 1327,* p. 333: «v. mille librarum eis solvendarum, si infriderent pactum».

[177] *Crónica de St Edmunds de 1327*, pp. 340 y ss.

La tradición fue entonces escalonadamente desconocida a medida que la lucha subía de nivel impulsada por una intransigencia señorial respondida por otra plebeya y adquirió así otro itinerario, transformándose su cualidad. Podemos creer que esa ceguera del dominante llevó a los burgueses a posar sus ojos sobre el corazón del problema, aunque no fue todo producto de la testarudez monástica porque, en otros lados, hubo esa obstinación sin que se llegara a embestir contra el régimen de producción. Recalquemos esta novedad apoyándonos en la comparación porque, si bien en Sahagún en el siglo XII hubo algo similar en tanto se desarrolló un combate antisistema, ese combate fue realizado principalmente por el campesinado y no por los burgueses, y cada uno de estos protagonistas desplegó sus acciones de manera separada y con propósitos diferentes, ya que la elite del burgo no siguió al campesino en su radicalidad. Dicho esto, debe reconocerse que, en la Baja Edad Media, el movimiento de Sahagún sí alcanzó un perfil más definidamente antifeudal en determinados momentos, aunque ello no se expresó en objetivos precisos como en Bury, según veremos. Además, en esta ciudad, la situación estuvo liderada desde un principio por los burgueses, a quienes el cronista denominó como los «mayores», y a esa condición se debió la multa de 140.000 libras que se les impuso en 1331 cuando la insurrección se clausuraba legalmente con una «concordia».

La lucha se había iniciado por la comuna, y este objetivo fue su motor. Es lo que se expresó en el pacto de rendición cuando se obligó a los burgueses a renunciar en nombre propio y en el de sus hijos a cualquier ayuntamiento en el presente y en el futuro. Sosteniendo, pues, una demanda análoga a la que promovió las insurrecciones de Sahagún y de otros lugares, la acción desembocó en un asalto al dominio. Esta derivación era seguramente inesperada para los actores del momento, aunque el historiador que ve las cosas en la distancia concluye que no era inhabitual que, de circunstancias cambiantes, se sacaran nuevas metas. Ese ascenso a la radicalidad no siempre se relacionó con victorias: a veces, las ideas extremistas nacieron del fracaso. Un ejemplo lo proporcionó el lolardo Jack Sharpe de Wigmoreland, tejedor de la abadía de Abingdon, que intentó una rebelión en 1431 porque habría concluido (como un derivado de la fallida insurrección de Sir John Oldcastle de 1414) que no se podía destruir la Iglesia sin destruir la monarquía[178]. Con

[178] Aston, «Lollardy and Sedition», p. 27.

similar radicalismo, en 1327, los burgueses de Bury propagaron, con la liberación de rentas, un mensaje de futuro prometiendo a los vasallos de East Anglia, independientemente de su condición jurídica, la supresión del peaje que se abonaba por el transporte de bienes, así como la anulación de la renta trabajo[179]. No podemos pasar por alto que la profundidad de la reivindicación estaba atada a la necesidad de contar con aliados y que el llamado era para los dependientes del área y, en esto, influyeron las características del condado de Suffolk.

Esta circunscripción se distinguía por una buena proporción de hombres libres y señores de bajo estatus[180]. Es imaginable entonces que los burgueses de Bury, al igual que los sometidos a la abadía de Ely al este de Suffolk, podían comparar su opresión con la mayor libertad de otros hombres del común. Basándose en esa configuración se había desarrollado allí una de las regiones con más manufacturas y con más densidad urbana de Inglaterra, rasgo que incluía niveles relativamente elevados de comercio, y también se conocieron allí estrategias campesinas de innovación para los cultivos comerciales que le ofrecían a los burgueses buenas perspectivas económicas. Esto tuvo una expresión que debió de haber influido en el movimiento, ya que, desde el siglo XII, había una corporación de mercaderes, y su representante, el *alderman,* era consultado por el sacristán sobre asuntos del burgo. Sin embargo, este *alderman* no tenía un cargo oficial y los burgueses carecían de estructuras de gobierno, e incluso el sacristán podía vetar la elevación del *alderman* por los burgueses, lo que constituyó un germen de disputas. Bajo estas condiciones, los gremios de comerciantes y artesanos ocuparon un papel destacado en Bury.

En este escenario, con una relación social cosificada por la mediación mercantil, fue concebible una perspectiva de clase que superaba el vínculo personal con el que se hacían las demandas de los subalternos. Dicho de otra manera, la circulación mercantil, con su drástica despersonalización de las relaciones sociales, facilitaba que la usual conciencia crítica del campesino se transmutara en conciencia de clase con abstracción de la singularidad del señor.

---

[179] *Crónica de St Edmunds de 1327,* p. 334: «Promiserunt etiam quod omnes de patria, tam villani quam liberi, qui causam illorum manutenere vellent, essent liberi ab omni theloneo et omni servitio per totam Angliam».

[180] Bailey, *Medieval Suffolk, passim;* Dyer, «Los orígenes del capitalismo», p. 14.

El programa que se le ofrecía a los campesinos, al abordar la renta, tendía un puente para su incorporación al movimiento y no dejó de ser un llamamiento exitoso desde el momento en el que una multitud del campo auxilió a los burgueses[181].

Otro factor que pudo haber influido fue Londres, ya que el pronunciamiento contra el rey probablemente debilitó la creencia de que la solución era cambiar de señor. Si esta fue la situación, ese tumulto londinense posibilitó delinear (aun borrosamente) una organización económica y social distinta. También actuó el espiral ascendente de la lucha y, para captarlo, es imprescindible que nos sumerjamos en él.

De los meses que siguieron al pico de movilización de mediados de febrero de 1327 no hay datos, pero se supone que siguieron las hostilidades de los burgueses que, a finales de abril, lograron un escrito por el cual se les garantizaba protección por un año[182]. En mayo, tomó intervención el monarca ordenándole a las partes que se abstuvieran de violencia y se habría dispuesto el envío de representantes para una reunión conciliadora en York. Pero el 19 de mayo, el día de San Dunstán, que era un santo muy popular en Inglaterra (no fue un pormenor), las campanas convocaron a una multitud (de la villa y de otros lugares) que, con armas, se alzó contra el monasterio, y dos clérigos de St James y de St Mary condujeron el asalto a la iglesia de la abadía. Dejaremos por el momento de lado a estos individuos para subrayar que la profundidad antifeudal, confirmada por una nueva denegación de rentas y servicios[183], pasaba a ser correspondida por la amplitud sediciosa.

Esa entrada de *villeins* y otros sectores se correspondía con una visión estratégica que llevó a que los burgueses no desdeñaran ningún recurso. La combinación de conductas era el norte de sus acciones porque, si en algunos lapsos usaron la violencia, en otros escribieron sus demandas[184]. Hablaron con fuerzas de Londres y también apelaron a los aldeanos porque, en las aldeas, se adquiría

---

[181] *Crónica de St Edmunds de 1327*, p. 334: «plus quam XX. Mille de patria ad eorum auxilia concurrebant».

[182] Lobel, «A detailed account», p. 218.

[183] *Crónica de St Edmunds de 1327*, p. 335: «domos et redditus abbatiae et serventium eorum in villa existentes postraverunt, et meremium abduxerunt».

[184] Bax, *The Peasants War*, pp. 109 y ss., retomó un concepto de Karl Lamprecht, quien dijo que los alzamientos de los campesinos fueron lentos movimientos interrumpidos.

un creciente número de bienes de consumo por vía del mercado: los historiadores informan que el 70 por 100 de los campesinos de la comarca tenían menos de 10 acres de tierra, debiendo apelar a trabajo asalariado, y a ello se agregaba que había prosperado la industria rural a domicilio[185]. Debido a todo esto, los burgueses vigilaron en el burgo y en los caminos por dónde podían colarse mensajeros del enemigo y se preocuparon por controlar las campanas[186]. En Winchester, por ejemplo, se llamó a la rebelión de 1381 con la campana y el corno[187]. Esto significa que allí los rebeldes habían controlado la casa del Ayuntamiento, situada en el centro urbano y provista de campana; casa que, al ser un centro administrativo, garantizaba el llamado a la movilización[188]. Volvamos a Bury St Edmunds.

Los insurrectos enviaron a delegados al papa «ad accusandum abbatem et conventum», y también para negociar y, en la segunda semana de junio, se concretó la reunión de York, de la que sabemos que las partes se comprometieron a mantener la paz. Pero ese propósito no se cumplió porque el día 18 de ese mismo mes, con el amparo del rey, los monjes arremetieron contra los burgueses que con sus mujeres y niños oraban en su iglesia parroquial, dejando un saldo de víctimas, lo que provocó una última y superior reacción que hizo arder gran parte de la abadía *per multos dies,* y aquí tenemos un anticipo de otros fuegos que se le aplicaron a edificios religiosos desde finales de la Edad Media. El *alderman* y sus compañeros enviaron una esquela a Londres justificando su conducta y que se ha calificado como una muestra de su orgullosa conciencia comunal[189].

Guiada por la emoción, la elite urbana certificaba el carácter revolucionario al que la había conducido el movimiento que ella condujo, dinámica en la que se superó su sentido originario conservándolo y, por eso, podría aplicarse aquí el concepto de *Aufhebung* para decir que la reivindicación comunal se preservó para ser aventajada por la demanda antisistema. Esa reivindicación de

---

[185] Bailey, *Medieval Suffolk,* p. 58; Kellenbenz, «Industries rurales en Occident», pp. 838 y ss.

[186] *Crónica de St Edmunds de 1327,* pp. 331 y 333.

[187] *Proceso judicial contra Wygge,* p. 128: «surexerunt et pulsaverunt communem campanam et sonaverunt commune cornu Civitatis».

[188] Hinck, «The Rising of 1381 in Winchester», p. 118.

[189] Lobel, «A detailed account», p. 222.

autonomía fue su constante apoyo para elevar las miras en una dirección en espiral ascendente. La derrota posterior por el vizconde de Norfolk Robert Morley con la colaboración de un caballero, John Howard, derrota coronada con ajusticiamientos y la ya mencionada multa, interesa menos que la experiencia que se cosechó para una nueva edición del combate que llegaría en 1381.

Si un aspecto conectó a estos acontecimientos fue la radicalidad. Las demandas de un líder de 1381, Wat Tyler, que asombraron a algún historiador por su extremismo[190], al estar presentes en rebeliones previas, nos permiten pensar en un sedimento que anula la sorpresa ante esas demandas o ante el comportamiento de Tyler (aparentemente provocador) frente al rey, arrogancia que le dio la oportunidad al alcalde de Londres para asesinarlo.

Cuando detonó ese gran pronunciamiento campesino de 1381, los burgueses de Bury vieron la misma oportunidad para librarse del señor que habían visto antes. La perturbación les permitió reeditar 1327 pero con alguna modificación porque, si entonces la lucha fue del burgo al campo, ahora transitó del campo a la ciudad. En 1381 los rebeldes, hombres del común artesanos y campesinos liderados por John Wraw («ductore plebis»), cargaron contra el monasterio instigados por los burgueses de la villa («omnia perfecerunt instictu villanorum»), manteniéndose estos últimos apartados de la multitud («a turba subtrahentibus»)[191]. Según el cronista, fue una maniobra para no involucrarse, dejando que otros cumplieran sus objetivos.

Después de ajusticiar a John Lakenheath, a cargo de la baronía del monasterio, los insurgentes reunieron a los monjes acusándolos de que habían oprimido *per potentiam* y durante mucho tiempo a los vecinos de Bury. En consecuencia, les exigieron que restituyeran derechos y devolvieran las cartas de libertades que Cnut, el fundador del cenobio, les había garantizado. Los monjes, temerosos, presentaron lo que se les solicitaba jurando que no podían encontrar más cartas de los burgueses *(villanorum)*. Nuevamente, los textos eran esenciales y, alrededor de ellos, se disputaba. También

---

[190] Wilkinson, «The Peasants' Revolt», p. 27.

[191] Walsingham, *Historia anglicana,* p. 3; en las crónicas de las grandes abadías, los campesinos aparecen como los protagonistas de 1381, aunque hoy los historiadores agregaron a los artesanos de las ciudades; véase Peltzer, «Révoltes en Angleterre au Moyen Âge central et tardif», pp. 181 y ss.

tuvieron los hombres del común alguna iniciativa sobre la titularidad del monasterio, cuestión que asimismo se dio en movimientos españoles, pero que dejaremos pasar por alto porque el problema que nos concierne ahora es esta elite urbana que aspiraba a la unidad de campo y ciudad, lo que planteaba una complicidad entre estratos que muchas veces lucharon separados, o que incluso se desafiaron. Esta peculiaridad fue subrayada por el cronista que, haciendo gala de una fina perspicacia, nos muestra esa unión.

Los hombres del común no hubieran podido actuar de esa manera, escribía, si no hubieran tenido la información y el acicate de los burgueses («nisi informatione et instigatione villanorum»). ¿Quién puede creer, se preguntaba, que hubieran tratado de matar a un monje que nunca habían visto y que, en consecuencia, era para ellos desconocido e inocente («eis invisum, incognitum, innocentem»); a un monje que incluso «non cognoscebant» cuando se paraba ante ellos si otros no se lo indicaban?[192] ¿Por qué, volvía a demandarse, procurarían obtener libertades para los *villani* si ni siquiera habitaban en la ciudad («qui villam minime incolebant»)? Estas interrogaciones terminaban con una última cuestión: ¿por qué, si todos esos crímenes les desagradaban, tardaron en restaurar lo que se había saqueado, cuando ya los insurrectos de John Wraw habían abandonado la villa y la paz se había establecido? Si bien esta última pregunta corrobora que los burgueses alentaron el asalto al dominio sin involucrarse, sugiere, al mismo tiempo, que desconfiaban de los *rustici*. Tal vez sospechaban que servirse del oprimido conllevaba el riesgo del aprendiz de brujo; después de todo, la burguesía asimiló, con el transcurrir de la historia, que el ardor contra el orden feudal podía volverse contra el orden burgués, e incorporó esa enseñanza a su sabiduría de clase. No es extraño que experiencias medievales le hayan proporcionado un anticipo de ese precepto.

Las condiciones económicas de Bury St Edmunds nos aproximan a la base económica de los prósperos burgueses de Abingdon (en el sur de Inglaterra), pañeros y mercaderes que se rebelaron contra el abad (que regía un importantísimo claustro benedictino) defendiendo su derecho a organizar mercados y ferias[193]. Como sucedió en otros lugares, en momentos en los que el abad estaba ausente de la ciudad, las campanas de la iglesia de St Helen llama-

---

[192] Walsingham, *Historia anglicana*, p. 4, para ese párrafo y para los que siguen.

[193] Lambrick, «Abingdon and the Riots of 1327», pp. 129-141.

ron a la insurrección el lunes 20 de abril de 1327. La lucha tuvo su cuota de violencia y de gestos simbólicos. Dos días después, el miércoles 22, los vecinos fueron otra vez requeridos por las campanas, en principio para deliberar sobre la táctica y, al día siguiente, el motín entró en su fase aguda: prendieron fuego el *Geldhall* del mercado, es decir, el edificio donde el abad recolectaba los tributos, un símbolo de lo que más cuestionaban. Esto fue proseguido por el ataque a la abadía y, entonces, el combate se tornó violento: dos moradores de la ciudad fueron muertos, otros huyeron y a varios los apresó la gente del abad para entregarlos a la justicia real.

En tanto, el abad John de Cannynges retornó a su sede y, para pacificar los ánimos, liberó a algunos de los arrestados, pero no evitó que el conflicto renaciera días más tarde, incluso más virulento en tanto fue acompañado por el saqueo y la destrucción de documentos (incluidos los de señores de la comarca), además del incendio de los dominios de Barton y Northcourt. A esto se agregó la llegada de rebeldes de Oxford (ciudad situada a unos doce kilómetros de Abingdon). Es posible que las semillas de su rebeldía las haya sembrado Adam Orleton (dignatario de la Iglesia y administrador de la monarquía) cuando pasó por Oxford en octubre de 1326 junto a la reina, a quien defendió en un rabioso sermón anticlerical[194]. Lo cierto es que esa movilización para ayudar a un centro sublevado constituyó una elevada muestra de solidaridad, y no descartemos que la vida de los estudiantes que siempre se dedicaron a *épater le bourgeois* haya tenido su influjo.

Con estas condiciones, en la noche del 26 de abril, una gran cantidad de oxonienses, que comprendían al alcalde, a miembros de la elite urbana, a estudiantes y a vecinos en general, sumados a los de Abingdon, atacaron la abadía y sus propiedades en las afueras de la ciudad. Se sucedieron saqueos e incendios, un monje fue muerto, muchos huyeron y algunos se ahogaron intentando cruzar el Támesis. En estas condiciones, los de Abingdon y Oxford les plantearon al prior de la abadía y a los pocos monjes que todavía permanecían en el lugar el derecho de elegir a su alcalde y a sus alguaciles. No se ha dejado de señalar que el lugar donde se firmó el acuerdo, Bagley Wood, también tenía su carga simbólica en tanto ese bosque, situado entre Abingdon y Oxford, había perteneci-

[194] Lambrick, «Abingdon and the Riots of 1327», p. 135, opinión del pionero historiador de Oxford Antony Wood (1632-1695).

do desde el siglo X a la abadía y era allí donde se ejercía la justicia del distrito. Mientras tanto el abad, que había solicitado ayuda al rey, regresó con una escolta armada, y la represión cayó sobre los insurgentes: muchos fueron recluidos en el castillo de Wallingford, a 12 se los ahorcó y no hubo más ajusticiados porque el abad, como hicieron sus colegas de otros sitios, convocó a la moderación. A pesar de estas medidas, se repitieron durante el resto de ese año los desórdenes, los procesos y las sanciones. Los enfrentamientos se prolongaron en el siglo XIV aunque, curiosamente, no quedaron registros de sublevación en Abingdon en 1381.

St Albans nos ofrece un interesante paralelismo. Allí, en tiempos del abad John III (1290-1301), hubo una conjuración de los burgueses que fue sofocada[195]. La tranquilidad fue precaria ya que, en el gobierno de su sucesor Hugo (1308-1326), los *villani* maltrataron e insultaron a un monje, destrozaron una casa del abad, agredieron a uno de sus sirvientes y derribaron árboles[196]. La reproducción en nuestro relato de la palabra *villani* usada por el cronista es deliberada, porque sugiere que el movimiento incluyó a las capas humildes. Ese rasgo se vinculó con un componente clave del conflicto, el uso de los molinos o, para ser más precisos, la prohibición del molino manual y la obligatoriedad del molino monástico. Se erigió así una situación no declaradamente insurreccional pero que presentaba ya sus rasgos y que, además, contagiaba, como mostraron los «villani de Watforde imitantes», que pescaron en una de sus reservas. En este clima, la crisis que se precipitó con el acceso de Eduardo III al trono desencadenó el alzamiento del tipo que ya vimos en Bury St Edmunds, pero, a diferencia de esta última ciudad, aquí los *villani* encabezaron la agitación. Conjurados, se levantaron después de la fiesta de la epifanía, es decir, en los primeros días de enero de 1327, pidiendo por las libertades y contra las costumbres abusivas.

Este rasgo de conmoción desde abajo que el examen de los momentos iniciales enseña se confirma en su avance. Los *inferiores* prepararon en parte el clima con sus primeros escarceos; a ello se agregó el ejemplo de los londinenses, que recorrieron los 30 kilómetros que los separaban de St Albans, para contar su experiencia y, con ese empuje, los plebeyos ligados por juramento obligaron a los *majores* a unirse a un pronunciamiento que secretamente ya

---

[195] *Gesta de St Albans*, II, p. 24.
[196] *Ibid.*, p. 155.

alentaban. Definitivamente, lo novedoso que aparece aquí es una lucha plebeya que arrastraba a las esferas altas de la sociedad urbana. Casi en coincidencia con la primera rebeldía, apareció por el burgo en camino hacia Londres el conde de Lancaster con sus tropas, y los *majores,* temerosos, mandaron a una delegación para entrevistar al abad, tomando en sus manos la dirección del movimiento. Le prometieron fidelidad y propusieron resolver, por una vía legal, las demandas de los *villani.* El abad aceptó la propuesta, pero, después de que se retirara el conde, un incidente con un servidor del monasterio *(famulis Abbathiae)* que fue perseguido por la muchedumbre por las calles reabrió la disputa. Entonces, los *villani* recobraron protagonismo y nuevamente los burgueses se sintieron presionados y, con la presión, combinaron sus tácticas.

Ya se dijo que consintieron entre bambalinas la lucha propuesta por los *inferiores villae* que actuaron «non sine conniventia majorum»; salieron luego a la luz obligados por las circunstancias, retrocedieron a continuación ante el abad con promesas incumplidas cuando vieron que la situación peligraba asumiendo al mismo tiempo la representación del colectivo y, finalmente, con otro pico de tensión, decidieron ponerse otra vez a la cabeza. En esa sucesión, que confirma su flexible capacidad de maniobra, se alternaron silencios y verbalización, súplicas y amenazas, para finalmente con 12 elegidos, que eran algo así como la elite de los *majores,* le expusieron al abad las demandas en representación de todos los vecinos, exigiéndole que confirmara el pliego de libertades que habían elaborado.

El abad eligió ganar tiempo y propuso responder cuatro días más tarde, pero los burgueses no quisieron esperar y, a la mañana siguiente, se presentaron con la demanda exigiendo su perentoria aprobación. Eran conscientes de que solo con la urgencia arrancarían concesiones que se elaboraron fusionando aspiraciones de los *majores* y de los *inferiores,* lo cual vuelve a mostrar que la protesta no se redujo a la oligarquía urbana.

El programa tenía como punto inicial la proposición de ser libres «sicut burgus et burgenses», libertad que, más allá de descomponerse en un conjunto de derechos, suponían sus redactores que se sostenía en un principio establecido en el venerable *Domesday Book*[197].

---

[197] *Gesta de St Albans,* II, p. 157: «quidam liber in Tresoria Regis, qui vocatur Anglice Domusday».

No fue la primera ni la única vez que el estrato superior de un burgo apelaba a la historia añorando un buen tiempo pasado que deseaba recobrar con ese famoso inventario que Guillermo I ordenó en 1085-1086. Junto a esto, demandaron elegir autónomamente, es decir, sin interferencias del señor *(electione propria)*, a dos representantes para el Parlamento según el derecho que gozaban otras ciudades. Esta proyección nos expone la conciencia que tenían de formar una fuerza, y no está de más recordar que el Parlamento hundía sus raíces en la feudalidad. Otra exigencia fue acerca de los 12 burgueses que debían responder ante los jueces itinerantes, así como acerca de fiscalizar las medidas y los precios del pan y la cerveza («assisa panis et cervisiae»), usos que, argumentaron, eran también de larga data. La autonomía que reclamaban tenía su apoyo en el enlace entre justicia y gobierno, y plantearon que el alcalde de la ciudad haría las ejecuciones sin ninguna interposición.

Estas medidas favorecían, ante todo, a la oligarquía urbana (que se reservaba los lugares de privilegio) y, de manera secundaria, beneficiaban a los hombres del común. Los derechos de estos últimos se contemplaron en la reivindicación del libre disfrute de pastos y otros lugares de uso comunitario; prerrogativas que, decían los redactores de la carta, se establecieron en el *Domesday Book* y se correspondían con los tiempos antiguos cuando imperaban las libertades. Esta medida, al igual que el requerimiento de que se permitieran los molinos manuales y la exigencia de una indemnización por habérselos prohibido, era una respuesta positiva a los combates de los *villani* y era también la continuación de esos combates en el plano legal. Este punto era un ataque franco contra el abad no solo por vedarle un derecho de clase sino también por aplicarle una multa por haberlo ejercido.

La cuestión nos orienta hacia un *crescendo* por el cual el enlace entre planteos, respuestas y replanteos exacerbaron los ánimos. Al abordar el programa de los insurrectos, vimos que el abad respondió con dilaciones (pidió cuatro días y solo dio un acuerdo verbal) y esta táctica, lejos de aplacar, encrespó, como dijo el cronista, indicando que los hombres del común se retiraron indignados sabiendo que lo único válido era lo escrito porque las palabras, al final de cuentas, se las lleva el viento. La expresión exacta, «indiganati villani recesserunt», nos orienta de nuevo hacia quienes rodeaban a los burgueses con una participación que no era solo de comparsa sino de protagonismo, como dijo el cronista al dar cuenta de que,

en esa dialéctica ascendente, el monasterio fue atacado «per villanos». Junto a esa masa jacobina se debieron desenvolver los burgueses porque, de lo narrado, surge que habrían sido todos los vecinos («tam equites quam pedites») quienes acometieron armados contra el convento con gritos hostiles, y aquí aparece lo que el cronista llamó el furor de la multitud. El abad, con hombres armados que había pertrechado en el monasterio, resistió, lo que posibilitaba la llegada de un socorro externo.

Los rebeldes no desistieron y tomaron el ejemplo de la organización juramentada de los londinenses[198]. Seis burgueses, asociados con otros convecinos y en nombre de todos, le solicitaron al abad que se realizara una reunión pacificadora en la iglesia de St Paul en Londres, es decir, en un lugar que, si bien estaba alejado del conflicto, los acercaba a sus aliados. Mostraban una ingeniosa flexibilidad volviendo a las negociaciones ante el fracaso del ataque. Pero lo más interesante es que la propuesta no significaba abandonar la presión, y el monasterio fue asediado durante 10 jornadas, no pudiendo aprovisionarse. El desgaste facilitó el ataque y, en estas acciones, pareciera haberse reproducido un proceder de la caballería que primero sitiaba a una ciudad, después la debilitaba y, recién entonces, intentaba tomarla aunque, en este caso, los burgueses tenían plazos. En la nueva acometida, que insumió cinco días, se escucharon gritos de sinvergüenzas y ladrones dirigidos contra los monjes y su gente, así como volaron flechas y piedras, diversidad de proyectiles que concordaba con la diversidad de los movilizados.

Mientras, los delegados del burgo consiguieron en Londres que el rey les reconociera sus derechos ordenándole al abad que no entorpeciera las libertades urbanas. Rescató el monarca un argumento de los burgueses que alegaban que, en tiempos pretéritos, habían gozado de las libertades que ahora reclamaban. Sin desconocer la importancia de esta idea de que lo nuevo era restaurar lo perdido, para la interpretación de las luchas comunales, nos resulta aún más revelador el alegato de la Corona sobre que el rapto abacial de las libertades burguesas era un atentado contra la Carta Magna[199].

---

[198] *Gesta de St Albans,* II, p. 160: «tam collateralium villarum, quam Londiniensium civium, quibus se confoederabant per vinculum juramenti, non cessabant».

[199] *Gesta de St Albans,* II, p. 162: «contra tenorem Magnae Chartae de libertatibus Angliae, quam in omnibus et singulis suis articulis firmeter et inviolabiter observari volumus».

En este texto, en el que se le impuso a Juan Sin Tierra el reconocimiento de los derechos feudales, se confirmaron las costumbres de ciudades y aldeas[200]. Esta sedición se inscribía en el feudalismo.

Las negociaciones en St Paul de Londres se desarrollaron «cum multitudine populosa», aunque también se encontraron en la iglesia de St Albans, y se examinó la comunicación de Enrique II en la que se contenían las posesiones del monasterio, que incluían el burgo «cum foro et omni libertate quam burgus debet habere». Una demanda central de los *majores,* temerosos de que no se los confundiera con los *villani,* fue que se les corroborara por escrito y con sello del monasterio su estatuto urbano, lo que, al parecer, presuponía certificar que se trataba efectivamente de un burgo. Se eligió entonces 24 burgueses para que recorrieran el perímetro de la urbe y, una vez reconocidos los límites (cobraba valor la separación entre campo y ciudad), se estableció por escrito que quienes vivían en el burgo eran burgueses y serían tenidos por tales tanto ellos como sus sucesores, lo que nos muestra que los *villani* eran mayoritariamente los habitantes de extramuros. La lucha ideológica y política por las determinaciones espaciales, por las definiciones conceptuales y por la formalidad legal se incorporó, de esta manera, a la lucha reivindicativa. Había nacido en el lugar una entidad con prerrogativas similares a las que tenían otros miembros del poder feudal, aunque la acechaban peligros que pronto se harían presentes y que, en verdad, estuvieron en expectativa amenazante desde el mismo origen comunal. De acuerdo con ese inesperado rango, conquistaron los burgueses el derecho a elegir sin interferencias a dos representantes al Parlamento. La autonomía de cara al exterior se acompañó de la autonomía del gobierno municipal, que quedaría a cargo de 12 *majores* en cuyo nombramiento no podía participar nadie que no perteneciera a la comuna. Esa misma docena de vecinos se encargaría de la ya referida *assise* del pan y de la cerveza. Pero es hora de que nos ocupemos de las pronosticadas amenazas.

El abad solamente había admitido los derechos de los burgueses de manera resignada por la presión del rey y estaba dispuesto a avanzar para que retrocedieran esas libertades en cuanto se le presentara la oportunidad. Para ello, dispuso de una base que ya estu-

---

[200] *Select Charters,* pp. 288 y ss., tít. 13: «Et civitas Londoniarum habeat omnes antiquas libertates».

vo dada por las condiciones de la victoria burguesa que, lógicamente, no fue completa. Inscrita en la feudalidad, como dijimos, la autonomía no era total porque ese señor colectivo dirigiría la urbe aceptando que el abad se situara por encima y estaba obligado a ir a su corte cada vez que se lo intimara como se hacía desde épocas antiguas. Definitivamente, el señor estaba de pie poco dispuesto a entregar facultades que juzgaba propias e intransferibles. En esto volvemos a la disparidad entre este estamento, el de los eclesiásticos, adiestrados en una tradición de gobierno, y el nobiliario, que se desprendía de esos derechos delegando poder en subalternos. Más demostrativo es que todos los otros gravámenes que por tradición había tenido el monasterio se conservaban[201]. En ese balance, la economía de los *villani* se llevó una de las peores partes con ganancia igual a cero, ya que nadie podía tener un molino de mano porque el abad conservaba el monopolio de la molienda junto al derecho de destruir cualquier artefacto que se hiciera sin su autorización. Además, los *villani* habían pedido, con el apoyo de los *majores,* el libre uso de los comunales. En este estadio del alzamiento, creyeron que había llegado la hora de pasar a la acción y se abalanzaron sobre el bosque de Barne para explotar lo que, durante mucho tiempo, se les prohibió, con el resultado de destrozar árboles y setos (un resultado, por otra parte, inevitable si lo que antes usaban unos pocos pasó a ser usado por todos) y, además, pescaron en las aguas que los monjes se habían preservado e instalaron unos ochenta molinos de mano en los alrededores de la ciudad («molas manuales in circuitu villae levantes, usque ad numerum octoginta»). Estamos ante lo que puede ser llamado un creador atrevimiento popular que nos recuerda a la toma del monte por los menestrales de Sahagún.

Esto ocurría en 1327 que, ya sabemos, fue un año de convulsiones. También fue el año en el que otro abad asumió en St Albans, y este nuevo señor tomó medidas, como la de apartar a dependencias alejadas a los monjes que tenían relaciones amigables con los burgueses. Pero eran disposiciones muy tímidas, porque estos últimos mantenían sus libertades y los *villani* que habían usurpado para sí la denominación de burgueses («qui sibi apellationem burgensium usurparant») desconocían al abad e incluso se negaban a obedecerlo en cuestiones religiosas, lo que indica que la lucha por

[201] *Gesta de St Albans,* II, p. 169: «useer toutes lours droitures que a lour esglise appendent».

la comunidad, los desbordamientos contra el sistema y el rechazo a los mediadores con Dios se unían en un único segmento. La acusación de conducta inmoral e impiadosa era una consecuencia esperable, según el cronista, de esa falta de guía espiritual. Esta situación le mostró enseguida al nuevo señor que debía reactivar sus facultades, y se lanzó contra Johannes Taverner, el tabernero, nombre que nos recuerda al inconmovible cobertizo de la protesta. Según el cronista, era una persona llena de vicios (la taberna era, para los poderosos, el lugar por antonomasia del desenfreno), pero también era influyente en la ciudad. El abad lo acusó de adulterio[202], imputación que se trocó en el bisturí que separó al indeseable de sus vecinos; finalmente, fue muerto en un contexto en el que hubo otro asesinato y se levantaron acusaciones cruzadas.

El clima se enrareció y anunciaba, ya en 1331, el final de esa primavera de los burgueses. El abad ordenó una investigación y encontró que estos eran culpables de los graves sucesos, abriendo la oportunidad para que se revisara lo que había ocurrido desde 1326. En suma, el señor se sentía revivir y enfiló los dardos contra la elite del burgo en primer lugar y contra toda la comunidad en general, acusando a sus miembros de haber obligado por la fuerza al abad anterior y al convento a firmar una escritura en perjuicio de sus intereses, acusación que conllevaba la de violencia y desmanes. El abad no estaba solo en la contraofensiva porque lo respaldó el rey ordenando una investigación.

El resultado de la pesquisa era previsible. Se mostró que, tras la coronación del monarca, los vecinos organizados «par serment» asediaron la abadía, a la que intentaron asaltar, e impidieron que llegaran alimentos durante muchos días; amenazaron además con incendiar el cenobio, por lo cual los sitiados «furent despoir de vie», y el abad tuvo que dar concesiones. También se denunció que los rebeldes no dejaban entrar en la ciudad a la gente del abad hasta que cancelaran una suma elevada, de la cual una parte se había ya abonado. Otros, como el alguacil del rey, fueron extorsionados para que les pagaran (este funcionario debió ceder acres de tierra). Por último, a dependientes del convento se los obligó a abonar multas en un contexto en el que se le negaba todo apoyo al señor de manera que no tenía quién lo sirviera («l'Abbe ne pust trover de lui servir»)[203].

---

[202] *Gesta de St Albans*, II, p. 217.
[203] *Ibid.*, p. 228.

Fueron arrestados 69 de los principales burgueses y 30 fueron encontrados culpables, pero se los liberó con la condición de que pagaran una multa «pro damnis et expensis Abbatis» y para que, en el futuro, ni ellos ni sus descendientes volvieran a levantarse. La represión colectiva alternó con la individual. Un vasallo reacio a deponer la lucha fue amenazado de muerte, con lo cual se replicaban técnicas de los inquisidores eclesiásticos, en el sentido de que la concentración represiva en una persona tenía un efecto multiplicador tanto por el temor que paralizaba como por el papel que se le instaba a cumplir a quien se «reeducaba» para que influyera en otros. Quienes habían levantado molinos contra el molino del abad fueron procesados, se anularon los de mano y el estatuto de 1327 fue suprimido; debían también pagar una indemnización y dar una salvaguardia de buen comportamiento de ellos y de sus herederos. Los mismos burgueses elaboraron estas condiciones para frenar la ofensiva del abad que no aceptó el ofrecimiento, y los burgueses consintieron someterse a una obediencia incondicional. Después de renunciar a las libertades que habían logrado, 30 de ellos fueron a la cancillería real y renunciaron a los derechos que se les había concedido; la carta fue destruida y también el sello real del burgo. Los molinos de mano fueron usados para pavimento y, finalmente, el abad ofreció un banquete a la elite del burgo evidenciando que la necesitaba.

La sublevación de 1381 se reprodujo en St Albans bajo la dirección de los «nobiliores de la villa», e igualmente brotó en Cambridge, donde el líder fue un tintorero[204]. Consistieron en movimientos por derechos políticos, en un caso, enfrentando al monasterio y, en el otro, para oponerse a las prerrogativas clericales de la universidad aunque también cuestionaron los monopolios señoriales. En St Albans, además del fuero propio, se reclamó por la libertad de moler el grano, enfurtir paños (desde 1274, se rechazaban los batanes de la abadía) y por los derechos de pastos. En Cambridge el Colegio de Corpus Christi era propietario de tierras cercanas a la ciudad que los burgueses reclamaron que fueran comunales. Otros colegios y el priorato de Barnwell también tenían tierras, lo que constituyó otra causa de una rebelión que incluyó el asalto a la universidad. Con ese devenir, se superponían la lucha antifeudal del campesino y la lucha burguesa que, con un inicial impulso

[204] Hilton, *Siervos liberados,* pp. 268 y ss.

de reforma institucional, se embebía críticamente de pautas sistémicas para enfrentarse al sistema. El tributario rico que se había mercantilizado podía acceder a un proyecto de cambio en el modo de producción, cambio que pretendía suprimir obstáculos al lucro aun cuando no tuviera una clara visión de lo que ello significaba y, en este punto, puede arriesgarse por deducción que la comuna era, para esa casta pueblerina, una plataforma para conquistas protocapitalistas. La reforma política podía ser instrumento de reforma económica.

Hubo otros levantamientos similares en 1381 contra las instituciones religiosas en los burgos de Bridgwater, Dunstable y Peterborough, aunque no todos ellos se concretaron en alianza con la insurrección rural[205]. Por otra parte, el final de esa gran revuelta fue también el final de las grandes demandas de las ciudades por el gobierno propio, y en esto tuvo que influir que, a diferencia de lo que sucedió en el continente, los levantamientos de las ciudades inglesas no recibieron, en general, el apoyo de la monarquía, que defendió los derechos monásticos y, debido a esto, fue más bien la Reforma Protestante y no las luchas burguesas el conducto por el que se transitó hacia la autonomía urbana.

LUCHAS CONTRA EL PATRICIADO

Ese patriciado de las luchas terminó enquistado al frente de la urbe, y nuevos plebeyos enriquecidos le disputaron un lugar. En consecuencia, el concepto de pueblo muestra su carácter cambiante, porque la elite que se había enfrentado al señor como parte del pueblo, una vez en el gobierno, adoptaba otras posiciones y otros aires. Pareciera que los burgueses anticipaban al partido revolucionario que el éxito convierte en partido del orden.

Surgía, en las condiciones de dominio del patriciado, un movimiento tumultuoso como previamente había surgido el movimiento comunal, lo que induce a ver que, en este tema, hay constantes pero también innovaciones. Para los nuevos ricos, como lo había sido para los de otras épocas, la escalada política era sinónimo de promoverse, e incluso era una posibilidad para su integración en el tercer estado, ya que el gobierno hacía al estamento tanto como

[205] Whittle y Rigby, «England: popular politics», p. 79.

este hacía al gobierno. Es por esto que las luchas antipatricias pueden ser consideradas como una derivación de los movimientos comunales a los que se unieron en una línea cronológica y conceptual, aunque también han tenido diferencias no pequeñas con esas primeras insurrecciones. Además de ser diferentes los actores, en ciertos lugares, al combate por integrar el gobierno municipal, se añadieron demandas de asalariados y gremios menores. En esas circunstancias, cada grupo se unía a coaliciones lábiles no siempre bien definidas, aunque en esa fluidez podían formarse, como en los tumultos de Flandes de 1280-1302, un frente de trabajadores, de artesanos medios y de *homines novi* políticamente frustrados[206].

La matriz antipatricia quedó expuesta por el cronista al expresar sobre Beauvais que en 1233 «facta est dissensio inter burgenses minoribus insurgentibus contra majores», revuelta teñida por la violencia («unde plures ex majoribus occisi sunt»)[207]. Ya en el siglo XII, comenzaron en ciudades como Milán las tensiones entre el patriciado y el artesanado (o, en general, sectores bajos que habían protagonizado el movimiento de los patarinos del siglo anterior), y los enfrentamientos se extendieron constituyendo lo que Pirenne llamó revolución de los oficios contra gobiernos que habían dejado de ser democráticos, tema que es un tópico historiográfico[208]. Tuvo incontables matices, empezando por la misma Milán, porque allí el conflicto rebasó las murallas urbanas: a mediados del siglo XII, los habitantes de Lodi se quejaron porque los milaneses con voluntad imperialista habían destruido su ciudad y les impedían organizarse como comunidad (reproche que compartían Pavía y Como)[209]. Hay otros ejemplos que no siempre se consideran en este universo temático.

---

[206] Dumolyn y Haemers, «Patterns of Urban Rebellion», pp. 383 y ss.

[207] Guillermo de Nangis, *Crónica,* p. 185.

[208] Una similar evolución indicó a principios del siglo XX Viollet, «Les communes françaises au Moyen Âge», pp 345-502. Sobre los movimientos antipatricios, Romero, *Crisis y orden;* Mollat y Wolf, *Uñas azules, jacques;* Cardini, *Barbarroja,* p. 172; Dumolyn y Haemers, «Patterns», pp. 385 y ss.; Barrio Barrio, «El asociacionismo», pp. 687-712; Navarro Espinach, «Muñoces, Marcillas»; Solórzano Telechea, «Protestas del común»; Costantini, «Tra lavoro e rivolta»; Boone, «Urban Space», pp. 625 y ss.; Burke, «The Virgin», p. 19; Robbins, «The Social Mechanisms», pp. 559-590.

[209] Cardini, *Barbarroja,* p. 125; *Documentos de Federico I,* n.º 246, año 1158. Esto afianzaba relaciones con el imperio; *vid.* por ejemplo para Como *id.,* n.º 632, año 1174; n.º 640, año 1175; n.os 652 y 653, año 1176.

CASOS QUE DEBERÍAN SER INCLUIDOS

Ciertamente, situaciones que los historiadores encuadraron en el tema de manera meramente colateral, que no incluyeron, o que solo tuvieron en cuenta los especialistas sin pasar a ser consideradas parte del movimiento general, deberían ser incorporadas aun cuando hayan estado entreveradas con otros conflictos.

En este rubro, tenemos a los agermanados valencianos de 1519-1523. Allí, ante un vacío de poder, los artesanos se organizaron en oposición a los maestros ricos pidiendo democratizar el gobierno con dos menestrales en el cuerpo de los jurados[210]. No era algo excesivamente sedicioso, pero quienes monopolizaban los cargos se negaron a cualquier concesión, con lo cual elevaron las tensiones. Formalizaron los artesanos menores la hermandad con una dirección anualmente renovable de 13 miembros, formada por nueve representantes de los gremios y uno de cada uno de los cuatro cuarteles de la Huerta, y también, como en anteriores disturbios, redactaron ordenanzas y estatutos para un buen gobierno[211]. Consagrados a la defensa de la ciudad, no se privaron del alarde militar repitiendo la manifestación de poder y rango que caracterizaba a los caballeros municipales y enviaron embajadores para negociar con el rey[212].

Subrayemos que los agermanados pertenecían a un sector intermedio de los oficios (perailes, terciopeleros, tejedores y otros), es decir, no eran los más ricos y los *hòmens de bé* no se contaban entre sus apoyos[213]. Todo indica que deseaban organizarse apelando a la política y pretendieron un estatuto sustentado en la idea de *igualtat* y *quitació* (igualdad ante la ley y exención de tri-

---

[210] García Cárcel, *Las Germanías,* pp. 113 y ss., 122 y 164 y ss.; *id.,* «Las Germanías de Valencia y la actitud revolucionaria de los gremios», pp. 130 y ss.; Fuster, *Rebeldes y heterodoxos,* pp. 11 y ss.; Reglà, *Estudios sobre los moriscos,* pp. 21 y ss.; Durán, *Les Germanies als Països Catalans,* pp. 364 y ss.

[211] Català de Valeriola, *Relación,* p. 87: «feren capítols y hordinacions [...] ordenaren 13 persones que se haguessen de helegir cad any a sors dels dits officis e dels quatre quartés de l'Orta».

[212] Català de Valeriola, *Relación,* pp. 94 y ss.: «se vestiren los pobles de gipons de seda de colors y calces de grana [...] algun[s] tragueren oueres de brocat ab molts tafatans»; *id.,* pp. 90 y ss. y 106 y ss.

[213] Català de Valeriola, *Relación,* p. 102; De Viciana, *Crónica,* p. 154; Valor Moncho, «Los miembros del Consell», pp. 11-38; Terol i Reig, «La germanía en la gobernación foral de Xàtiva», pp. 518 y ss.

butos)[214]. Dicho esto, debe retenerse que el movimiento no se limitó a este sector, ya que participaron campesinos en oposición a lo que se ha llamado la refeudalización valenciana, es decir, contra el señorío jurisdiccional pleno, a lo que se agregó el antagonismo de los cristianos con la población musulmana y el de los productores de cultivos comerciales como la seda con la aristocracia del interior propietaria de cultivos tradicionales para exportación como el trigo y el aceite. La batalla antiseñorial llevó a que se formara un bloque contrarrevolucionario, a una política monárquica que criminalizó el alzamiento y a que la conducción agermanada adoptara un accionar radical[215].

Otra situación está representada por un *Memorial de agravios de los pecheros de Ciudad Rodrigo* del año 1455, en el cual figura como primera reivindicación participar en el concejo[216]. El objetivo era renovar la elite urbana y, como explicaron los pecheros, la misma monarquía alentaba, en ocasiones, la representación de su sector. La demanda surgió de sectores que, en su ascenso, encontraban que los oficios gubernamentales estaban ocupados por las antiguas estirpes del patriciado, las cuales controlaban el sistema municipal con el cargo de regidores, que, en Ciudad Rodrigo, se repartía entre dos familias[217]. Se reiniciaba aquí, bajo otras condiciones, la misma dinámica de procesos acaecidos en otras partes, dada por sectores que se habían enriquecido y pretendían tomar posiciones en el gobierno. Un asiento en el concejo les facilitaría ventajas socioeconómicas, idea que se adivina detrás de un alegato que debió de estar contaminado de alguna desmesura acusatoria contra los regidores, aun cuando es creíble que el monopolio oligárquico del gobierno local originaba desafueros. En la respuesta de los regidores, se constata que se estaba ante una arraigada tradi-

---

[214] Durán, «Aspects ideològics», pp. 53-67; García Cárcel, *Las Germanías*, p. 189; Fuster, *Rebeldes*, p. 12.

[215] Parma, *Guerras plebeyas*.

[216] *Memorial de los pecheros de Ciudad Rodrigo*, pp. 275-296, n.º 1. Quejas del sexmero de Ciudad Rodrigo: [1]; *id.*, n.º 2. Respuesta de los regidores de que «nunca el sesmero desta çibdat tobo voz nin preheminençia para poder estar en conçejo contra voluntad de la justiçia e regidores de la dicha çibdat». Véanse también Monsalvo Antón, «La participación política», pp. 39-93 y López Gómez, «Representatividad política y rebelión urbana», pp. 727-753, análisis que no coinciden plenamente con la caracterización que aquí se hace.

[217] *Memorial de los pecheros de Ciudad Rodrigo*, n.º 1, pet. 3; *id.*, n.º 2.

ción: sus derechos, alegaban, los tenían por «inmemorial costunbre». Otras reivindicaciones se vinculaban a la distribución de las cargas o a exenciones que concedían los regidores, lo cual era de importancia para la capa superior de los tributarios, ya que los más ricos pagaban proporcionalmente menos. Asimismo, se habló de tierras concejiles, del aprovisionamiento de pan, de la venta del vino y otros temas.

Un caso similar se ve en Segovia en los comienzos del siglo XVI con el ascenso de comerciantes o arrendadores de impuestos que se habían infiltrado en los viejos linajes de la caballería municipal. Un testimonio revela el sentimiento condenatorio de los cuadros dirigentes ante los intrusos[218]:

> ay linajes en los cuales antiguamente no estaban sino cavalleros hijosdalgo e personas que mantenían armas e caballo e bivían del arte militar e estos goçavan de las exenciones e libertades que los caballeros de los dichos linajes e agora sabrá V.A. que en los dichos linajes han metido muchas personas que ni son cavalleros ni mantienen armas ni cavallo no biven del arte militar, antes son mercaderes e arrendadores e oficiales e hombres de baxa manera.

Estos testimonios muestran que, en la Castilla de los grandes concejos, se asistía al modelo general de tensiones antipatricias, aun cuando hayan diferido protagonistas y formas.

Del mismo modo debe considerarse que el antagonismo entre la elite municipal y el común de los vecinos tuvo sus momentos álgidos en el transcurso de otros enfrentamientos, como los de Inglaterra en 1381 y los de Castilla en 1520-1521. En esta última revolución, la de las comunidades castellanas, las oligarquías urbanas no constituyeron el objetivo principal de las luchas, pero sufrieron sus consecuencias[219]. De hecho, sin instituir el preferente designio programático (concentrado en la elección imperial, en la cuestión de los flamencos y en las trabas a la producción de paños), las manifestaciones contra las oligarquías urbanas por momentos pasaron al primer plano y, en consecuencia, pueden ser incluidas en esta segunda edición de las luchas comunales. Pero además, y dando muestras de la mixtura de problemas que se desprendían de la

---

[218] García Sanz, «El crédito», p. 86.

[219] Pérez, *La revolución de las comunidades*.

misma matriz, en la revolución de las comunidades se nos revela que sectores económicamente fuertes de muchas urbes (en especial, del interior de Castilla) buscaban posicionarse en los gobiernos concejiles para proyectarlos a un espacio político amplio de base concejil y, de hecho, funcionó una alianza de ciudades comuneras. Estos introducen el carácter mezclado de muchos combates.

CONFLICTIVIDAD CONTRA EL PATRICIADO

En efecto, la lucha contra el patriciado permite vislumbrar algunas alteraciones en ciudades de desarrollo manufacturero que, relegando la cuestión estamental, adquirían el cariz de oposición entre trabajo y capital, aunque los conflictos obreros en el periodo solo se anunciaron de manera embrionaria e incrustados en una oposición más abarcadora entre ricos y pobres. Esta condición de pobres incluía una amplia escala de clases y sectores, mientras que sus opresores también configuraban una variedad de tipos sociales.

Reiterando los términos del acto que se había realizado en épocas pretéritas, las demandas que los bisoños miembros de los oficios planteaban eran compatibles con la desigualdad jurídica vigente, pero el éxito de esas luchas no suprimía esa desigualdad, sino que la consolidaba, en la medida en que se renovaba la elite urbana. Además, el acceso al gobierno municipal de gremios antes excluidos tuvo el valor de un bálsamo para los enfrentamientos, como se vio en Gante y Brujas. Allí, a partir de 1360, con la participación en el gobierno de representantes de los gremios, la sedición dejó de ser un medio para lograr reivindicaciones, aunque esto no marcó el fin de la conflictividad, ya que las ciudades de esa región padecieron, en el siglo XV, la política centralista del duque de Borgoña que, no obstante, buscó apoyo en las elites urbanas[220].

Dicho esto, no siempre hubo una separación absoluta entre las presiones de las nuevas capas acomodadas y los sectores de menor poder económico, ya que unos y otros podían confluir, como se vio en las Germanías de Valencia. Era otro aspecto que reeditaba lo que sucedió en las primeras revoluciones burguesas, aunque ahora los «mayores» de la ciudad quedaban obviamente excluidos de un movimiento que los cuestionaba. Un ejemplo de esto se ve en Ruan

[220] Dumolyn y Haemers, «Patterns of Urban Rebellion», pp. 379 y ss.

en 1292. En ese año, a causa de la imposición de la *matôte* (tributo extraordinario sobre el comercio para financiar la guerra con Flandes), el *minor populus* se alzó contra los recaudadores, que se refugiaron en el castillo de la ciudad, pero allí fueron sitiados y se arremetió contra sus domicilios[221]. Los altos burgueses no solo no participaron en esta asonada, sino que se mantuvieron pasivos ante el apresamiento de insurrectos, actitud que se orientaba a preservar sus posiciones contra los nuevos ricos. La situación se repetiría y, en esa reiteración, surgiría la lucha de clases urbana[222].

Por otra parte, la presión de esos nuevos ricos se manifestó en Castilla en las Cortes, donde pretendían desalojar a los antiguos procuradores concejiles[223]. Las instituciones no eran cosas fijas. Formadas por clases y fracciones de clase, estaban sujetas a zozobras que renacían con la reproducción del sistema y con cambios a nivel de los municipios.

La colaboración de los altos burgueses con el poder, por un lado, y la confluencia entre sectores medios e inferiores en las luchas, por otro, tuvo otras expresiones. En 1306, hubo un motín en París. Por un edicto, se había revalorizado la moneda con lo cual se triplicaba el alquiler y, en consecuencia, el pueblo bajo y medio se levantó dirigiéndose a la casa del templo donde el rey se encontraba y asaltó, en los suburbios, la casa de Estéfano Barbette, burgués que había inspirado la medida[224]. El cronista caracterizó a este personaje como *divitem ac potentem*, aludiendo así a la combinación de riqueza y poder. De hecho, era oficial de las monedas, comerciante, y había sido funcionario *(échevin)*, preboste de los mercaderes y consejero del rey[225]. Era un prototipo de la integración del patriciado en el sistema. Otro ejemplo avala esto. El análisis prosopográfico realizado sobre los seguidores de Étienne Marcel, el poderoso burgués parisino que se opuso al delfín Carlos en la crisis de 1356-1358, muestra que, de 94 de sus partidarios, eran notables

---

221 Guillermo de Nangis, *Crónica,* p. 282.

222 Por ejemplo, *Última continuación de la Crónica de Guillermo de Nangis,* año 1364, pp. 355 y ss.

223 Cortes de Zamora de 1432, *Cortes de León y Castilla,* III, p. 135: «algunos labradores e sysemeros e otros ommes de pequenna manera se han entremetido e querian entremeter aser procuradores».

224 *Primera continuación de la Crónica de Guillermo de Nangis*, p. 355.

225 Guillermo de Nangis, *Crónica*, p. 536, n. 1; Bove, «Alliance ou défiance?», p. 138, n. 23.

de primer nivel 44, siendo 31 de un segundo nivel, y una gran parte de los miembros de ese primer grupo abandonó a Marcel cuando la lucha se radicalizó[226].

En el plano del significado, si se parte del emblema clásico, puede creerse que se asistía a la traición de los burgueses. Si, en contraste recordamos que la lucha por la comuna no presuponía abandonar el sistema, se comprende que ahora el perfil prosistémico de los tiempos heroicos salía a la superficie con una defensa del *statu quo*. No hubo deserción de los principios sino fidelidad a los mismos, actitud que se relacionó con vasallos ricos que aspiraban a consolidarse ascendiendo institucionalmente. Eran productores en expansión sin propósito igualitario porque, cuando se trata de consolidar ventajas, todo idealismo democrático se esfuma con la búsqueda nada altruista de estratificación y preferencias. Tampoco compartieron la lucha que desorganizaba. La diferencia entre la violencia de los más pobres y la moderación de quien buscaba elevarse se observa en Joan Lorenço (Llorenç), un líder artesano en la germanía de Valencia[227]. Su pensamiento se expuso luego de que la multitud hubiera matado a un enemigo. Expresando a quienes deseaban la mesura, no ocultó su contrariedad por el crimen aclarando que la germanía no fue inventada para hacer «cosas tan abominables» sino para hacer justicia y «poner en paz y sosiego la tierra». Deseaba el gobierno y desaprobaba a «la gente sin orden». Sobre los extremistas, no albergaba dudas: «Veo claramente que estos serán causadores de la perdición y desolación de la ciudad».

Otro ejemplo se constata en Pavía, donde la lucha institucional produjo (como en otros lugares) algún brote radical. En esa urbe, el monje Jacobo Bussolari orientó en 1356 a los vecinos contra el señor de Milán, que se había enfrentado contra los Beccaria, familia que dominaba la ciudad, pero a continuación, con el apoyo del señor de Monferrato, vicario imperial, dirigió las fuerzas contra el linaje paviano. La insurrección se produjo porque se descubrió una maquinación de esta familia con los Visconti de Milán, por lo cual 12 complotados fueron ajusticiados y a los Beccaria se los expulsó. En esa conexión entre patriotismo ciudadano y oposición a la oligarquía urbana, hubo una continuidad argumental, porque la denuncia de las costumbres corruptas y de los tiránicos Visconti

---

[226] Bove, «Alliance ou défiance?», p. 150.

[227] De Viciana, *Crónica*, p. 148.

fue base de la imputación al clan Beccaria[228]. Este grupo era un conglomerado de parientes, herederos y amigos aglutinados alrededor del tronco familiar, y de esto derivó que la lucha implicara la destrucción de esa *puissance*[229]. Otra peculiaridad residía en que, como en el Senado burgués de Roma, Bussolari adoptó formas antiguas para su organización, dividida en centuriones, decuriones y *quinquenarii*. Además, designó 20 hombres buenos de los distritos urbanos con 100 seguidores cada uno y nombró a 4 capitanes generales[230]. Esta alineación inquietó a la elite, que pretendió eliminar al líder, pero este contó con «sessanta cittadini armati alla sua guardia». Con todo, la mencionada destrucción de la familia enemiga del *popolo* tuvo sus implicancias y no fue sencilla.

Los Beccaria ya habían sido expulsados y a sus allegados se los había anulado (algunos ajusticiados, otros dispersados), pero, mientras estuvieran en pie sus mansiones, perduraba el peligro, según Bussolari le explicó a sus seguidores. Esto significa que constituían una casa, y esta era, además del linaje, el lugar donde se concebía política y se recibían rentas. Sin la destrucción de sus mansiones no acababa ese poder, razonamiento que llevó al acto colectivo del desmoronamiento que convirtió a los palacios en plaza, en el lugar público que no conservaba sus rastros[231]. Inevitablemente asoma en esta derivación la imagen de la lucha parisina de la Bastilla. Recalquemos la acción masiva, porque la propuesta del líder fue la idea de todos. Matteo Villani nos aclara que todos eran «maschi e femmine, piccoli e grandi» lo que no dejó de asombrarlo («e fu ciò cosa mirabile»). Era el trabajo que construye destruyendo.

---

228 Matteo Villani, *Crónica*, VIII, 2, 3.

229 Azari, *Libro*, p. 122: el agitador «universum populum Pavie animavit ad destructionem universorum de Becaria, tam ipsius prolis quam amicorum suorum et depopulationem eorumdem». La facción oligárquica en Matteo Villani, *Crónica*, VIII, 4: «e furono presi cento cittadini degli amici de'signori»; *id.*, VIII, 58.

230 Matteo Villani, *Crónica*, VIII, 3.

231 *Ibid.*, 58: «il luogo recarono a piazza secondo che il frate predicando avea consigliato».

19. Sistematización, variantes y perspectivas

CRISIS DE DOMINACIÓN FEUDAL

Italia proporciona una inicial aproximación al tema, ya que el emperador, requerido por los asuntos alemanes, tuvo que ausentarse de la península por largos periodos favoreciendo el surgimiento comunal. Sus eclipses contribuyeron al cambio porque prácticamente todas las conmociones urbanas estuvieron asociadas a vacíos de poder que surgían de insistentes crisis de dominación feudal. Con este concepto (paralelo al de crisis orgánica del materialismo histórico pero que, para el feudalismo, se restringe al aspecto superestructural), se pretende aludir a una inestabilidad de la clase dominante. Se la observa en los sucesos ibéricos que se precipitaron a la muerte de Alfonso VI (en 1109), en buena medida empujados por la ofensiva musulmana, coyuntura en la que se inscribieron los conflictos de la reina de Castilla con el rey de Aragón y las insurrecciones urbanas[1].

Un caso inconfundible se desarrolló en Francia en 1358 a partir del apresamiento de Juan el Bueno por los ingleses. Su cautiverio dejó el suficiente margen para que, además del burgués parisino, se pronunciara el labrador[2]. Este último, en la inestabilidad política, se agrupó espontáneamente *sans chiefs* para denunciar y luchar contra la nobleza que (decía) arruinaba al país[3]. La masa se precipitaba hacia el territorio desierto de autoridad.

---

[1] Sobre estos conflictos que se prolongaron desde 1110 hasta después de la muerte de la reina en 1126 provocando devastaciones, requisas y expropiaciones *vid.* Martínez Solena, «The War in Leon and Castile (ca. 1110-1130)»; también Ibn Al-Kardabus, *Historia de al-Andalus,* pp. 147 y ss. y n. 300.

[2] *Última continuación de la Crónica de Guillermo de Nangis,* p. 263: «rustici habitantes [...] in dioecesi Belvacensi, videntes mala et oppressiones [...] contra nobiles Franciae insurgentes arma sumpserunt».

[3] Jean Le Bel, *Crónica,* p. 256.

El concepto también está representado por las Germanías de Valencia. Su precondición fue el peligro moro, una amenaza sobre la costa oriental que habría inquietado lo suficiente a los magistrados del reino como para que autorizaran el armamento y la organización de los artesanos[4]. En el lapso en que esa presunción movilizaba, apareció la peste provocando que se marcharan de la ciudad y aun del reino oficiales de la monarquía, caballeros, señores y burgueses. El poder emigraba y a su alejamiento contribuyeron los flamencos que, como se decía entonces, «tenint pocha notícia de les coses d'estos regnes de Aragó», desconocimiento que se agravaba porque el rey estaba apurado por viajar a Alemania para transformarse en emperador. Quedaron los menestrales, y su soledad fue el momento para organizarse[5]. Se adueñaron de la situación por una razón casi física, porque el vacío fue ocupado por quienes, deseando gobernabilidad, querían ser gobierno, aunque ese primer cambio se asemejaba al día siguiente de una revolución en la que la vida que sigue su curso anuncia que la revolución tiene que realizarse[6]. En Valencia comenzó cuando la multitud atacó la catedral junto al palacio del obispo y continuó con la germanía.

El agregado de feudal al concepto de crisis de dominación deriva de la impronta que a esas crisis le otorgaba este sistema: fragmentación del poder, carácter personal de los gobiernos, influjo del parentesco y otras cualidades por el estilo.

Conflicto y consenso

Las derrotas de las revueltas comunales muestran que no se reprimía tanto como lo que se condonaba, porque castigar al insurrecto era a veces menos importante que cooptar al burgués domesticándolo. Esto nos lleva a una pareja del análisis político: la de coerción y consenso. La atención recae ahora sobre el comportamiento de los dominantes.

Las declaraciones de la reina al término de la insurrección de Sahagún del siglo XII esclarecen sobre una autoridad que deseaba

---

[4] Català de Valeriola, *Relación*, pp. 61 y ss.

[5] Parma, *Guerras plebeyas*.

[6] El Palacio de Invierno se tomó el 7 de noviembre de 1917 y la vida moscovita continuó sin alterarse.

instituir un puente con la elite del burgo. Expulsaba a los más revoltosos y, decía, «dexenme bibir con bosotros [los burgueses] e a bosotros connigo»[7]. El mismo impulso originaba mediación parlamentaria; instancia que, a su vez, se inscribía en la tradición de las Curias plenas, de los sínodos eclesiásticos, del *placitum* condal y de similares asambleas consultivas del feudalismo. En todas ellas participaban individuos con alguna cuota de poder, y ello ayuda a comprender que, siguiendo la tradición, la reina haya celebrado en 1115 un concilio en Oviedo con nobles y representantes de las villas, justamente en una coyuntura de insurrecciones comunales[8]. Esa convocatoria del poder superior exteriorizaba su relativo fortalecimiento o, más bien, como expresó Pascua Echegaray, un periodo en que se sentaban bases para su desarrollo[9].

El problema reiteradamente comprobado de la autoridad eclesiástica cooptando a los burgueses aunque les negaba el derecho a organizarse se reflejó en un discurso de 1124 del obispo compostelano Gelmírez cuando convocó al estrato superior de la villa y al clero[10]. Comenzó declarando que había tenido aciertos y errores en la administración de la justicia y expresó su deseo de corregir estos últimos. Esa revelación no es atribuible a una repentina debilidad. Su destreza para deslizarse entre altas esferas del reino y para resistir a la nobleza instalan a este discurso en las manipulaciones de un gobernante que pretendía integrarse en esa elite. Le dijo a sus distinguidos vasallos que, sin su auxilio, no podía gobernar y, por lo tanto, les rogaba encarecidamente *(obnixius deprecor)* que lo ayudasen, petición que terminó en un juramento que rubricó el compromiso de las partes. Pero, más allá de ese final que indica que los actores no se desentendían de los usuales gestos demostrativos, el mensaje era novedoso. Venía a decir que no bastaba con el *villicus*, es decir, con el ministerial del dominio, ni con cualquier otro personal del señor, sino que se necesitaba una colaboración plebeya. Lo mismo sucedía en Italia, según se ve en un diploma de Berengario I del año 904 dado al obispo de Bérgamo, en el que se daba cuenta de que este debía ocuparse de la reconstrucción de las torres y los muros de la ciu-

---

[7] *Crónicas de Sahagún,* cap. 72.

[8] Colmeiro, *De la constitución y del gobierno,* I, p. 302.

[9] Pascua Echegaray, «De reyes, tratados y señores», pp. 172 y ss.

[10] *Historia Compostelana,* col. 1123.

dad con la ayuda de sus habitantes[11]. El rey insistía en que el prelado colaborara con los vecinos.

Esa inexcusable participación de los burgueses en el manejo de las cuestiones se advierte cuando el abad de Sahagún dominaba el concejo eligiendo a funcionarios, pero no lo hacía como un autócrata acabado, sino que se recostaba en la capa superior de la villa[12]. Esto indica que era menester construir un consenso que se conectaba con la aspiración de los burgueses de ascender en su categoría social y en su representación. Esta convergencia se representó en el parlamento que se realizó en Oviedo al calor de las luchas, y sobre esto giraron las visiones liberal y monárquica de quienes estudiaron las Cortes[13]. Lo cierto es que, con prescindencia de esto, la actitud eclesiástica de apoyarse en la elite urbana rechazando su organización introducía un vaivén de desavenencias y acuerdos como una polaridad que se desplegaba en un medio de colmada interacción. Por eso, en la victoria los señores, no eliminaban a los vencidos; la sangre no llegaba al río porque operaba el consenso.

Sobre esto es sabido que la clase de poder se organizaba a partir de relaciones feudovasalláticas que adoptaban una forma ritualista, jurídica y familiar[14]. Menos se reconocen las demarcaciones del consenso medieval a las que esas conexiones parecen aludir, aunque el problema es más amplio y desborda hacia otros cauces del conocimiento. Esta cuestión implica, en efecto, la opinión compartida por numerosos científicos sociales sobre la hipotética universalidad de esta categoría[15]. Este criterio llevó, por ejemplo, a interpretar como consenso los pactos de rendición que se les imponían a los burgueses de Sahagún o la declaración de Alfonso VII de que otorgaba fuero para establecer la paz en esa villa[16]. En el origen de esta dimensión genérica del concepto (aplicable a todas las épocas y a cualquier acuerdo), se filtraron categorías de Weber mal asimiladas, usualmente obtenidas de una lectura superficial de Gramsci, lo que llevó a disipar la esencia del problema referida a la diferen-

---

11 Racine, «Evêque et cité», p. 131.

12 *Documentos de Sahagún,* n.º 1875, año 1294.

13 Miliddi, *Génesis y funcionalidad.*

14 Ganshof, *El feudalismo;* Ruiz-Domènec, «Système de parenté et theorie de l'alliance», pp. 305-326; Le Goff, «Le rituel symbolique de la vassalité»», pp. 349-420.

15 Anderson, *Las antinomias de Antonio Gramsci,* pp. 51 y ss.; Godelier, «La part idéelle du réel», pp. 155-188; Dockès, *La Liberación,* p. 14.

16 García, *«Et ut pacem et concordiam inter eos reformaremus»,* pp. 5 y ss.

cia sustancial entre la sociedad capitalista y las precedentes a la hora de hablar de consenso. Los autores citados tenían claridad sobre el asunto, sobre la peculiar complejidad del consenso y su especificidad histórica[17]. La cuestión está en que la adhesión a los valores de la clase dominante capitalista presupone que esta desea atraer a los dominados a su campo de influencia, principio que no tenía vigencia en una sociedad como la feudal dividida en estratificaciones legales, donde lo primero que quiso naturalizar la clase dominante fue la discriminación jurídica y social para nutrir el exclusivo círculo de los privilegiados. El resultado fue que, sin igualdad en el estatuto prescrito, era ficticia cualquier estrategia universal de consenso (entendido en el sentido estricto de un logro de la hegemonía). No se la podía aplicar porque, en la matriz de todas las relaciones sociales, la que establecía la explotación del trabajo, se manifestaba un nexo inequitativo, en tanto alguien mantenía visiblemente a quien no trabajaba. Aquí no existía una forma contractual como predomina en la sociedad moderna, forma por la cual la plusvalía se obtiene en un intercambio entre propietarios de mercancías jurídicamente iguales, y este es un aspecto principal del asunto. Por eso, los dominantes de las sociedades del pasado ni precisaban ni querían operar con la categoría del consenso en las relaciones con sus dependientes. Tampoco podían hacerlo, en tanto ese recurso se oponía a los requerimientos del sistema. Dicho esto mismo con un sentido histórico práctico, se puede expresar que cualquier noble procuraba aclarar que no tenía ningún parecido con el labriego que lo servía, algo muy distinto a lo que hacen dirigentes políticos y empresarios modernos que se exhiben como ciudadanos iguales a todos, y ese democrático mostrarse es condición para imponer su ascendiente moral y político.

En el fundamento de esa práctica estamentalmente aislacionista, subyacía una premisa organizativa, un sustrato material, ya que la poca relación que existía entre la aldea y el castillo le permitía al señor explotar al explotado sin el más mínimo consentimiento de este último usando la fuerza cuando el excedente se recolectaba.

---

[17] Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo,* p. 162; las clases dirigentes precapitalistas no elaboraban un acceso orgánico de las otras clases a la suya, y defendían una concepción de casta situada en las antípodas de la burguesía, capaz de absorber toda la sociedad, de ampliar su esfera de clase. Esto se relaciona con el concepto de situación estamental de Weber, que también restringía su aplicación a sociedades precapitalistas.

Así lo aclaran preceptos dirigidos a los recaudadores exhortándolos a que «constríngades et apriémedes» a los campesinos y, en cada una de esas ocasiones, aparecía un repertorio de presiones físicas y mentales. Acabado el cometido, los aldeanos se replegaban volviéndoles la espalda a los aristócratas y estos se reconcentraban en su universo porque la aldea les quedaba muy lejos, culturalmente hablando. Por su parte, los sectores altos de los subalternos (burgueses y campesinos ricos) fluctuaban en un margen complejo: acogían valores de una nobleza que se encargaba de recordarles que eran *ignobiles*, aunque esa nobleza estaba obligada a cooptarlos para construir su poder en la localidad. Sumergidos en esas contradicciones, los plebeyos ricos marcaban el límite social del consenso y, justamente por ello, podían aspirar a la hidalguía.

Pero esta categoría del consenso tuvo otras cualidades que resaltan en la perspectiva histórica e hicieron a las luchas burguesas. El *consentire* de los grandes era, en tiempos de Carlomagno, obligarse a acatar una orden[18]. Esa facultad estaba destinada a vigorizar al césar aunque podía volverse contra el cesarismo: los *duces* que hacían valer su derecho al *consensus* frente al *bannus* (el mando) del rey anulaban esta potestad monárquica cuando, como en Italia, se negaban a consentir y obedecer («nolunt ea oboedire nec consentire neque pro lege tenere»)[19]. Someterse o no a una orden fue entonces una práctica cardinal de la nobleza que terminó por nutrir al patriciado, ya que esa praxis repetida en el tiempo constituyó un fundamento para que las oligarquías urbanas, instaladas como gobierno municipal, admitieran un impuesto o proveyeran al ejército monárquico, y también les dio pie a sus replanteos críticos. En este punto, se percibe una diferencia sustancial entre el patriciado y los dependientes del común, más allá de que ambos sectores participaran en el señorío como explotados. En este plano, en el Medioevo se presentaron asociados el consenso y el conflicto, en tanto el éxito del primero abonó a un sujeto político con facultad decisional y capacidad de reacción negativa. Abundemos sobre estas propiedades.

Lo que se dijo aquí acerca del consenso atañe al discernimiento que tenían las clases de su ubicación en la estructura social y ello se relacionaba con la conciencia de clase. También tenía alguna ilación con otras esferas de la actividad subjetiva racional o psíquica

---

[18] Boussard, *Charlemagne et son temps.*

[19] *Capitulares francos,* p. 212, Karoli ad Pippinum Filium Epistola, años 806-810.

emotiva, pero no se indiferenció con ninguna de ellas ya que, más bien, mantuvo con estas últimas una cierta distancia. Veremos que cada segmento social organizaba su propia concepción religiosa, y esta asimilación sectorial de nociones no se observa en las prácticas que reflejaban una conciencia de clase en ciernes. Esto significa que un labriego podía llevarle voluntariamente una ofrenda al santo, pero solo de mala gana acarreaba víveres a la residencia del obispo, y ello se debía a la visibilidad de la explotación.

La relación señor campesino que se invocó muestra lo esencial del problema evidenciando lo que existió sin abarcar toda su existencia. Esto se debe a que, cuando se aseguraba esa disociación política y legal entre las clases, en los siglos XI y XII surgía el patriciado como un articulador social. Su función le era otorgada por tener un pie en la cultura dominante y otro en la popular y, con esa duplicidad, manejó el concejo o la comuna al servicio del *dominus villae,* administró la coerción local habilitando el absentismo aristocrático y construyó un embrionario engranaje burocrático. Por esto lo necesitó la clase dominante como acreditó el obispo compostelano, y no fue ajena a esta estrategia la consideración que se le tuvo, mientras que el campesino era contemplado como un ser en los bordes de la humanidad. Con el patriciado en el gobierno, las formas de comportamiento político, sin dejar de ser feudales, incorporaron otras pautas. Enumeremos: un vínculo no individualizado sino grupal (incluso si se daba bajo la modalidad del homenaje) del señor con las oligarquías urbanas, una prescindencia relativa de su estatus de inferioridad, una nueva sociabilidad con interacciones densas en bandos linajes que, como vimos, eran una especie de partidos de la prehistoria política, y una acción que fluctuaba entre el modelo clientelar de favores y el consensual del asentimiento. La conexión entre estos rasgos y las luchas es cada vez más clara a medida que el estudio avanza hacia finales de la Edad Media. En este marco, con las comunas, los burgueses se asomaron a la política.

Una expresión del cronista de la lucha de Bury St Edmunds de 1327 contra su monasterio nos permite sorprender la preocupación de los insurrectos por atraer gente a su lado, a su partido («ad trahendum populum de patria ad consensum eorum»), estrategia que imponía la necesidad de acumular fuerzas en el conflicto[20].

[20] *Crónica de St Edmunds de 1327,* p. 332.

Los métodos eran mezclados y hasta extraños para nuestra sensibilidad, ya que convivían amenazas, donativos y subterfugios. Esa mezcla fue también practicada por los feudales, constituyendo una regla general, como nos revelan nobles que resistieron a la plebe sublevada con idéntico proceder y aprendieron que no todas las adhesiones se compraban con la misma moneda[21].

Hubo otros episodios que nos muestran una dimensión complementaria. Por ejemplo, en 1130-1131, se eligió como papas a Inocencio II y a Anacleto II. Este último, cuyo nombre era Pietro Pierleoni (familia cercana a Gregorio VII), aparte de contar con el respaldo de Roger II de Sicilia, se ganó, además del apoyo de los cardenales más antiguos, el de muchos sectores urbanos, lo cual le permitió controlar la situación. Inocencio, respaldado por cardenales más jóvenes, muchos franceses, y por la familia romana de Frangipiani, debió emigrar y, desde el exilio francés, recompuso las fuerzas que lo habilitaron para enfrentarse a su contrincante declarado antipapa. Estos avatares solo interesan ahora para mostrar los fundamentos de la fuerza que exhibió Anacleto, compuesta por una reunión de elementos. Por un lado, pertenecía a una familia aristocrática de Roma, lo que le otorgaba ascendiente social y apoyo en un parentesco biológico o artificial, a pesar de ser el retoño de un converso, lo que fue más de una vez recordado[22]. Por otro lado, y como derivado de esa posición, distribuyó una parte de su fortuna, con lo cual regalos y dinero le proporcionaron el respaldo de la multitud, y en ella estaba el pueblo bajo *(venalem plebem)* que intervenía así en la gran política. De hecho, esos sucesos en los inicios de la década de 1130 fueron un antecedente de la rebelión de 1143, y no es una casualidad que un hermano de Anacleto, Giordano, haya sido dirigente comunal. La práctica de ganar respaldo con dádivas estaba extendida en Roma tanto entre los aristócratas como en la Iglesia, y el dinero podía llegar a una persona de elevada posición o al *populus*[23].

---

[21] Maldonado, *El levantamiento,* V, p. 280; en Burgos, en la revolución de las comunidades de 1520-1521, los nobles sobornaron a algunos comuneros prometiéndoles rentas vitalicias, pero ese cohecho no fue exitoso con los más pobres, los más audaces, porque solo aceptaban dádivas en mano y no promesas: «sed pauperrimus, quibus magis tunc audaciae inerat, praesentia tantum munera trahunt, pollicitis nulla fides».

[22] *Vida de San Bernardo,* II, 1, 2; Stow, *Alienated Minority,* p. 40; en general Brooke, *Europa,* p. 298.

[23] Wickham, *Medieval Rome,* pp. 172 y ss.

Esas facciones que intervenían en las contiendas partidarias de todas las urbes solo se concebían aglutinando consentimientos. Es lo que mostró Alonso Barrantes Maldonado en su *Crónica* sobre la Casa de Niebla cuando le cedió la palabra a don Juan de Guzmán, duque de Medina Sidonia, conde de Niebla[24]. Sus consideraciones instruyen sobre cómo se administraba un principio de hegemonía en la Sevilla del siglo XV.

Su punto de partida estaba en el cultivo de relaciones personales por parte del duque don Juan, que «fue más amado en Sevilla que todos sus pasados». Conquistaba ese afecto con el regalo que obliga y buscaba a los hombres superiores de la urbe para que, confesaba, «quieran estos recibir de mí los dineros».

Notemos que Maquiavelo también habló de la reputación en las ciudades, la que se podía adquirir venciendo en una batalla, haciendo una legación con circunspección y prudencia, aconsejando sabiamente a la república, o bien se podía lograr beneficiando a un ciudadano con dinero, procurando que consiguiera inmerecidamente honores, gratificando a la plebe con esparcimientos, formas estas últimas que conducían al nacimiento de facciones y facciosos[25]. Personalizó esa práctica en Cósimo el Viejo (1389-1464), al que definió como el ciudadano más considerado, y su liberalidad se evidenció después de su muerte cuando su hijo Piero descubrió que no había ciudadano entre quienes tenían «alguna calidad en la ciudad» a quien Cósimo no hubiera prestado grandes sumas de dinero[26]. Estas dádivas nos retrotraen a las prácticas de Cimón de Atenas (510-450 a.C.) para hacer patronazgos y prestigiar su carrera política, y también nos trasladan a la antigua Roma[27].

Ese consenso en la Sevilla medieval se construía con un feudalismo destinado a transmutar la tradición feudal, porque ahora no juraba fidelidad el vasallo selecto sino un colectivo. Este tipo de vínculo se podía dar en la ciudad porque, más allá de las divisiones de estatus, se establecía una relación parcialmente horizontal entre la nobleza y el patriciado (grupo en el que había nobles) y se co-

---

[24] Barrantes Maldonado, *Ilustraciones de la casa de Niebla*, pp. 145-146.

[25] *Fuentes del Renacimiento italiano*, p. 168 y ss.; Maquiavelo, *Istorie fiorentine*, VII.

[26] *Fuentes del Renacimiento italiano*, p. 173; Maquiavelo, *Istorie fiorentine*, VII, 5. Sobre lo mismo *id.*, p. 174, el testimonio de Vespasiano da Bisticci, *Vite*, sobre la liberalidad de Cósimo.

[27] Requena, «¿Se puede hablar de un «patronazgo estatal?»; Finley, *El nacimiento de la política*, pp. 39 y ss.

rrespondía con la aspiración de lograr un consenso activo para suplantar la pasividad política. Asimismo el señor esperaba el viejo *auxilium et consilium* de los feudales adaptado a las nuevas condiciones, o sea, el don tenía un contradón acorde con el contexto, como explicaba el duque sobre los dineros «en trueco de los quales me dan ellos a mí sus voluntades». La lógica del gasto, ese desprendimiento que se hacía de manera ostensible para exhibir la condición del aristócrata, retornaba para consagrarlo como el «más liberal señor». El desprendimiento conducía a que los sevillanos lo trataran «como a su Rey e señor natural», originando un ascendiente paternalista, y podía entonces administrar las diligencias concejiles, aun cuando no lo hiciera de la manera caprichosamente inflexible con que dirigía su casa. En esa autoridad en la que debutaba un rasgo moderno retomando el evergetismo de los antiguos que distribuían riquezas para hacer política, se mezclaban derechos adquiridos y reconocimiento, al punto de que «era el mando y el poder que en la cibdad tenía tanto, que perdió el nombre de duque de Medina, e todos le llamaron en el reino el duque de Sevilla». De la práctica arcaica se avanzaba, mediante una especie de culto a la persona, hacia el concepto de hegemonía, aun cuando ni este concepto ni el de consenso se había formulado en el sentido que adquirieron actualmente. Esa lógica del gasto político la explicitaba:

> e con siete u ocho mill doblas que yo gasto desta manera cada un año con los vezinos de Sevilla, los tengo yo tan contentos e tan por mi criados como si diese a cada uno mill doblas de partido: ansí que lo que hago sabe que es industria e no ignorancia.

Lo que el obispo Gelmírez había postulado como tentativa se capta aquí como realización. Esto era un producto de la conflictiva sociabilidad urbana que había tenido su bautismo en las violencias por la comuna, y esta última, al igual que cualquier otra organización del mismo tipo, podía absorber esas funciones consensuales. Junto a esto, en esas ciudades donde la desigualdad de estatutos estaba sistematizada, se elaboraron fórmulas de apariencia democrática e igualitaria que algunos historiadores creyeron opuestas al feudalismo[28].

---

[28] Por ejemplo, *Fuero de Teruel,* tít. 66, enunciado igualitario: «Mando itaque iudici et alcaldibus quod sint communes pauperibus et divitibus, nobilibus et ignobilibus suo iure».

Surgió así en la Edad Media, con el consenso y con complementarias sugerencias ideológicas, una propuesta para maniobrar políticamente que Maquiavelo plasmó en teoría o, expresado de otra manera, el decurso urbano creó las condiciones para que el enunciado fuera extraído del acontecimiento y se lo sistematizara como ciencia. Este paso, que suponía recoger como sinopsis la complejidad de lo que se había vivido, significó la organización de un nuevo cuerpo de conocimientos que contribuyó para que la política se hiciera oficio. Pero el manipular de la opinión pública no significaba abandonar los tradicionales gastos militares. Se trataba de un equilibrio y, en esto, el duque nos muestra ya la idea moderna de que el gobierno presuponía propaganda, pero también vigilancia y coacción[29].

UNA LUCHA EN DESARROLLO

La revuelta de Sahagún del siglo XII tuvo un antecedente en una cuestión en apariencia pequeña, cuando la exigencia de usar el horno del monasterio despertó una inmediata oposición. Ese antagonismo nacía en un medio en que esas peticiones airadas estaban prohibidas *ab initio* y, por ello, el acto supuso una ruptura.

Esa cocina colectiva, que los monjes habrían ordenado construir cuando se agrupaban casas alrededor del cenobio, sería, en una primera etapa, una necesidad social[30]. Si la instalación implicaba un coste elevado para cada familia, ese horno se ajustaba a los requerimientos de la unidad doméstica. Sin embargo hacia 1085, cuando Alfonso VI dictaminó que ese uso era una obligación, los vasallos ya no percibían en qué los beneficiaba. Esa apreciación estaría ligada a la merma de la antigua funcionalidad positiva de un gravamen que ahora estorbaba lo que debía hacerse *in omnibus diebus*. Superado el emplazamiento, los vecinos preferían sus recursos, y el monarca amenazó con destruir toda cocina que se hiciera sin permiso del abad. Además, el culpable pagaría una multa, medidas que indican que la carga se tornaba en un asunto «muy grave e enojoso»[31]. Surgía así una resistencia difícil de frenar por apoyarse molecularmente

---

[29] Danvila y Collado, *Historia*, II, p. 199.

[30] *Documentos de Sahagún*, n.º 974, «furno quem ab initio edificationis villae in nostro habuimus iure».

[31] *Crónicas de Sahagún*, cap. 13.

en los hogares, y es posible que el derecho preferencial del convento a la compra de leña para sus hornos (expuesta en el fuero) estuviera destinado a impedir emplazamientos subrepticios.

El conflicto era similar al de otros lugares en los que los señores prohibían los molinos domésticos o comunitarios. El monasterio de San Miguel de Escalada, por ejemplo, establecía, en la segunda mitad del siglo XII, que el señor podía construir el molino donde quisiera y los vasallos lo tendrían donde no hubiera uno señorial[32]. Algo similar sucedía en St Edmunds a finales del siglo XII. El monasterio tenía su molino y Herbertus (*decanus,* o sea, clérigo rural) construyó un *molendinum ad ventus* desatando la ira del abad Samson[33]. Herbertus alegó su derecho a construir en su posesión y argumentó que aprovechar el viento no se le podía negar a nadie, que molería su propio maíz, no el de otros, y que no intentaba hacer algo en detrimento de los molinos de sus vecinos. La idea del libre disfrute del aire era una elemental ocurrencia derivada de la invención tecnológica porque, en esa época, los grandes molinos eran hidráulicos, lo que llevaba a monopolios y disputas por el uso de los ríos. El abad, por su parte, reivindicó su facultad a disponer en su territorio, cuestión que Herbertus debió haber sabido, y ordenó destruir a ese competidor. Es posible que se interpusiera allí el contraste entre el monopolio abacial y un área de pequeños señores con escasos molinos dominicales[34].

En St Albans, la lucha por el control de esta máquina del precapitalismo ocupó el mismo lugar de chispa inicial de la lucha que en Sahagún tuvo el horno. Ya a finales del siglo XIII, se denunció un misterioso incendio de un molino hidráulico del chambelán situado en un pueblo cercano al monasterio[35]. Esa circunstancia de no saber de dónde había provenido el siniestro, y el conocimiento de que en otras circunstancias se quemaban máquinas del señor, alimenta la sospecha de un atentado social. También sustenta esta suspicacia la tradición de conflictos que, en esta localidad, se originó alrededor de los molinos. Era una conflictividad endémica y, en el gobierno del abad Hugo (1308-1326), los dependientes se nega-

---

[32] *Documentos de San Miguel de Escalada,* n.º 103, año 1173: «ponant molendinos ubi senior non posuerit».

[33] Jocelin de Brakelonde, *Crónica,* p. 263.

[34] Bailey, *Medieval Suffolk,* p. 57.

[35] *Gesta de St Albans,* p. 49: «ignis –incertum unde natus et proveniens– molendinum aquaticum Camerarii».

ron a usar el molino del monasterio, intransigencia que se situó en los prolegómenos de la rebelión comunal[36]. Como en otros lugares, esa prerrogativa de los monjes tenía su complemento en la prohibición de que los vasallos fabricaran molinos de mano, aunque era una prohibición difícil de cumplir porque los dependientes construían sus trituradoras, como hizo un tal Robert. Era un vecino del burgo, con lo cual el caso proporciona otro ejemplo de prácticas campesinas de autosubsistencia que se expandían por el ámbito urbano. Se pretendió reprimir al infractor, que supo defenderse, reacción que se explica por el clima insurreccional que se empezaba a vivir y que este incidente seguramente alentó. La justicia lo encontró culpable de alterar el orden habiendo construido un molino de mano «in praejudicium domini praedicti Abbatis». Estamos ante una de esas rebeldías que los señores debían cortar de cuajo y se terminó expulsándolo.

Pero los *villani* perseveraron con sus artefactos de piedra (cuyo origen se remonta al Neolítico) multiplicándolos en el alzamiento de 1327, y su sometimiento final incluyó reinstalar el molino del abad con una ceremonia: los vasallos fueron obligados a llevar a la iglesia las piedras de sus molinos en señal de abdicación y el abad complementó esa simbología utilizando esas piedras para pavimentar el locutorio[37]. En la revolución de 1381 los campesinos las desenterraron; acto que, además de su repercusión antiseñorial, tendría otra religiosa coincidente con la Pascua[38].

Si el origen de la gran protesta de Sahagún estuvo en una demanda de la economía doméstica, se superpuso luego la del concejo, meta que correspondía a individuos que, habiendo estabilizado con cierta comodidad su consumo, ponderaban su ubicación institucional. No hubo una gran idea original sino postulaciones pequeñas y tradicionales que desembocaban en otras más amplias, y las escaramuzas podían convertirse en revoluciones. Es lo que se repitió otras veces: los comuneros de Castilla reclamaron contra el impuesto para la elección imperial para llegar a un doble poder que demandó transformaciones estructurales, y los ingleses de 1381

---

[36] *Gesta de St Albans,* p. 149: «villani de Sancto Albano blada sua ad molendina ipsius Abbatis more debito molere recusabant».

[37] *Gesta de St Albans,* pp. 155 y ss.; Gordon Childe, *Qué sucedió en la historia,* p. 60.

[38] Freedman, *Images*, p. 261; Whittle y Rigby, «England: popular politics», p. 77; Aston, «*Corpus Christi* and *Corpus Regni*», p. 29.

comprobaron similares encadenamientos. En ese tipo de procesos, está la pauta de toda historia hecha por la praxis social y, en su seguimiento, está el trabajo del historiador. El objetivo final no era visto por una iluminación previa de la totalidad, sino que era el resultado de una secuencia de limitados descubrimientos con fines prácticos. En fijar ese objetivo último debió influir *l'air du temps* comunal que tuvo expresiones con muy distintas modalidades: por ejemplo, entre 1112 y 1114, Tanchelmo de Amberes, predicador herético, patrocinó una fraternidad de 12 hombres (el número de los apóstoles), mientras que otro dirigente herético, Enrique de Lausana, estableció en Le Mans, en 1116, una comuna.

La misma lucha podía adquirir una dinámica imprevisible, como muestra Palencia con un acontecer diario que, inopinadamente, se transformó en contienda. Allí habían existido tensiones entre Álvaro Carrillo (obispo desde 1296 a 1309) y los burgueses, pero interesa lo que sucedió con don Gome (obispo entre 1315 y 1320)[39]. Se cuenta que un día este mantuvo

> ciertas platicas con los alcaldes [que estaban administrando justicia] y con otros. Y no solamente le dixeron injurias, mas aun, que pusieron las manos en el, y unos le tomaron de las riendas de la mula [en la que estaba montado] y otros diz que le hirieron, y le siguieron a pedradas hasta su casa.

De la conversación se pasó a discutir; de allí, se llegó a los insultos, para finalizar en el ataque físico. Este pequeño episodio nos sugiere que la fuerza del gran conflicto muchas veces debió de estar en una oposición en desarrollo, la cual no siempre estaría claramente delineada desde un principio.

La dinámica del patriciado

Hemos visto que Nuño Gonzales, alcalde de Sahagún, y Alfonso Nicolás de Oviedo, alcalde del rey, asumieron liderazgos en las luchas. Representaban a burgueses que alcanzaron puestos valiosos desde los que lucharon porque no lograban consolidarse en el municipio. Afrontaban así una precariedad institucional que incluso se

[39] Carande, «El obispo, el concejo y los regidores de Palencia», pp. 63 y ss.

manifestó en enfrentamientos de baja intensidad. En Padua, por ejemplo, hubo durante el siglo XIII una permanente oposición de la comuna al obispo, incluido en la política antimagnaticia de la ciudad, y el clero se rebeló contra trabajos como la reparación de puentes y caminos[40]. En Cuéllar, en el año 1427, el impuesto para gastos del «común» que decretó la oligarquía concejil provocó «grandes debates e discordias e questiones» con los clérigos[41]. Escaramuzas como estas se repitieron en todos lados y, de hecho, contribuyeron a las tensiones antipatricias. También nos dan una señal de superficie sobre una complejidad que exige recorrer sus rasgos centrales.

Las luchas contra el patriciado fueron, en una apretada síntesis, formas de renovación sin democracia de las oligarquías urbanas. Al mismo tiempo, las elites plebeyas que habían iniciado acumulaciones capitalistas incubaban energías para cuestionar al sistema, y no nos extraña que aparecieran en los frentes de la protesta. Esta dualidad (preservar instituciones como los concejos y propiciar reformas económicas) se desplegó en el tiempo y, si en 1520-1521 dirigencias de pecheros de Castilla contribuyeron a la revolución, mucho tiempo después, cuando la embestida de los reformistas liberales contra el feudalismo puso en peligro a los concejos aldeanos, sus representantes se colocaron del lado conservador[42].

En lo que hace al balance histórico de estas sublevaciones, cuestiones que estaban en la tesis clásica (sobre su influjo directamente capitalista) tienen que abandonarse. Otras eran *semina veritatis* que permanecen disponibles para su plena germinación, pero, para apreciarlas, debe verse una perspectiva amplia.

En principio, la tesis clásica marxista debe ajustarse, porque el feudalismo no declinó en el siglo XIV; en realidad, la transición al capitalismo que se inició en esa centuria se concretó en un marco de feudalismo reproduciéndose, ya que del señorío surgió la industria rural[43]. Ese funcionamiento del régimen feudal comprendía el de sus atributos asociados: capital mercantil, corporaciones, sectores medios con propiedad alodial y burócratas de los Estados prin-

---

[40] Castagnetti, «La marca Veronese-Trevigiana», p. 211; privilegios de la iglesia de Padua en *Documentos de Enrique IV,* n.os 31, 34 y 312. Aquí hubo anteriormente un conflicto entre el obispo y pobladores del área rural de Val Sacco según *Documentos de Enrique III,* n.º 352.

[41] *Documentos de Cuéllar,* n.º 223, 224, 225 y 226.

[42] Gutiérrez Nieto, *Las comunidades;* Rubio Pérez, «El dominio solariego», p. 191.

[43] Astarita, *Del feudalismo al capitalismo.*

cipescos. También persistían condiciones para que renacieran nuevos ricos que, como los de otros tiempos, tanto deseaban ampliar su economía como mejorar su posición social y política. Los *burgeois* de París expresaron esto de manera paradigmática a mediados del siglo XIV. La dinámica económica se traducía en dinámica política, y la tendencia nacida de elites comunitarias que se renovaban renovaba al régimen vigente sin transformarlo. Junto a esa continuidad, nacía la protoindustria.

Esta dinámica combinada de reproducción de feudalismo y transición impone revisar la taxonomía sobre los movimientos sociales, porque toda ordenación clarifica a costa de esconder la complejidad de lo real y, cuando esta se pone al descubierto, su sola existencia matiza la tipificación e incluso la anula. Se advierte esto a propósito de la división historiográfica entre revoluciones que afectaron al modo de producción o pretendieron hacerlo, por un lado, y las revueltas institucionales, por el otro, lo cual no es otra cosa que una síntesis que nos guía de manera genérica (y un tanto imprecisa) a través de formas que, en la realidad, no tuvieron una separación rígida. Tributarios ricos que deseaban el título de nobleza podían tener objetivos económicos revolucionarios y demandas económicas favorables al capitalismo podían desembocar en propósitos institucionales que se inscribían en el orden tradicional. La elite que se interesaba por el estatus difícilmente se desentendería de cambios que favorecían sus negocios; cambios que, a la larga, podían tener consecuencias en la estructura económica.

Esta variabilidad derivaba de sujetos de carne y hueso que no siempre representaron los roles que un diseño historiográfico les asigna. Esto se conecta con lo que ya se expresó poco antes pero sobre lo que conviene insistir: una buena parte de los líderes bajos comuneros castellanos de 1520-1521 surgieron del segmento superior de las aldeas, y este era el mismo sector que aseguraba las rentas del señor[44]. Algo similar sucedió en Inglaterra en 1381, donde muchos de los líderes secundarios eran campesinos bien establecidos que habían actuado como funcionarios de la Corona o de los señores siendo, en consecuencia, miembros muy activos en sus lugares de residencia y que, por lo tanto, tenían capacidad para usar las estructuras de gobierno local en su provecho[45].

---

[44] Gutiérrez Nieto, *Las comunidades;* Astarita, *Del feudalismo al capitalismo.*

[45] Ormrod, «The Peasants' Revolt», p. 16.

Esta dualidad de personas que actuaron por y contra el feudalismo anulando la fijación unilateral de la conducta se explica por su misma índole. El carácter sociológico que indagamos en el burgués del siglo XII, y que podemos transportar a la Baja Edad Media, vuelve al análisis. Como subalterno rico que impulsaba una economía mercantil, se acomodaba a los requerimientos del régimen feudal en el cual se desarrollaba, lo que implicaba también conflictos con los señores; parte de esas condiciones de desarrollo consistían en oficiar como funcionario del régimen señorial, posición de gobierno que lo favorecía y que luchaba por conseguir si no se le otorgaba. Al mismo tiempo, esa meta de incrementar la ganancia monetaria podía llevar, en determinadas coyunturas, a que priorizara el conflicto con el señor. Esos eran los rostros de la elite de los plebeyos, a la cual es posible otorgarle distintas denominaciones sociológicas: campesinos y artesanos ricos, *kulaks,* manufactureros, acumuladores capitalistas, empresarios de producción mercantil simple, funcionarios de aldeas, denominaciones que encierran una misma y cambiante sustancia. Para este personaje, su adecuación al régimen feudal le facilitaba el desarrollo y le permitía enfrentar a ese régimen que lo había apañado, desafío al que lo empujaron tributos para una elección imperial o para sostener una guerra por razones dinásticas. También, como miembro de un segmento superior con aspiraciones, podía anhelar a la hidalguía y al conformismo conservador en el plano político contraponiéndose al modo plebeyo y jacobino, que era la otra parte de su alma.

Con una cuestión conceptual, cerramos este apartado.

El burgués que emergía oponiéndose al señor sin convertir su lucha comunal en guerra contra el sistema a pesar de su radicalismo ha sido catalogado de manera reductivamente dicotómica: o bien se le consideró un burgués-parte-del-pueblo o bien se le trató como patriciado-parte-de-la-nobleza-menor. A primera vista, ninguna de estas definiciones dan cuenta por sí mismas de las cualidades contradictorias (revolucionaria y conservadora), además de cambiantes, que presentó el sujeto en cuestión, al cual es imposible de aprehender por uno solo de sus flancos a la luz del proceso en desarrollo. Es preferible entonces reemplazar las definiciones por la descripción fenomenológica en la que las palabras dispongan del suficiente espacio como para contradecirse evidenciando las contradicciones de la realidad. Además, y sin abandonar la citada precaución, sería enriquecedor incursionar por la terminología general

para recibir préstamos de especialistas que no analizaron el Medioevo; incluso de quienes están muy alejados de nuestro análisis. Así, por ejemplo, en un estudio sobre el régimen peronista entre 1943 y 1955, se habló de una elite *anti statu quo,* es decir, de una minoría de estratos sociales medios o altos que entró en conflicto con sectores dominantes, elite sustentada en una base popular sobre la que establecía un liderazgo[46]. Esta caracterización que deriva de otra problemática puede utilizarse para el burgués de nuestra época. Dicho esto, afrontemos la sorpresa del lector porque, en la disciplina, no se toman estos préstamos y la propuesta puede sonar iconoclasta o anacrónica, pero el problema no está en descalificar sino en encontrar las palabras apropiadas para describir lo que nuestra mente se representa de las fuentes que se leen. Y lo que se lee aquí no siempre figura en el manual del medievalista.

EVALUACIÓN A LARGO PLAZO

Inglaterra muestra que a largo plazo justipreció 1381: Tawney, Kominsky, Dobb y Brenner acordaron en que los efectos capitalistas de esa lucha se ven mucho después[47]. Esa mirada es la que debería rescatarse para el movimiento comunal porque, si bien la mayor parte de esas luchas no cambiaron la sociedad, sí establecieron la perspectiva de la sociedad civil para abordar con esta la sociedad política condicionándola. Quienes organizaban un ayuntamiento dejaban en suspenso el acostumbrado derecho a gobernar por prerrogativas de sangre, y este cambio adquiría un talante muy rupturista si se lograba con enfrentamientos. También educaba porque, para el participante de una vida cívica en ciernes, alcanzar la dirección social a través de un gobierno devino en un fin realizable, y esto sería innovador e importante para el futuro Estado Moderno y para la conciencia de los burgueses. Es lo que se constata en la larga duración. En Prusia, por ejemplo, el Edicto de octubre de 1807 que abolía la servidumbre y permitía el acceso de todos a la tierra instituía a funcionarios por elección en las ciudades[48]. Esa

---

[46] Di Tella, *Perón y los sindicatos,* p. 77.

[47] Tawney, *The Agrarian Problem;* Kominsky, «Peut-on considerer?», pp. 551-569; Dobb, *Studies,* pp. 60 y ss.; Brenner, «Agrarian Class Structure», pp. 30-74.

[48] D'Hondt, *Hegel en son temps,* pp. 30 y ss. y 71 y ss.

sociedad política que, acompañada por la sociedad civil, debía garantizar la transformación económica sería incomprensible si se omitiera el ascenso de elites urbanas medievales. De la misma manera, la lucha de clases de hoy se conecta conceptualmente con luchas estamentales del pasado que, por consiguiente, tuvieron un alcance histórico universal.

En suma, prácticamente todas las instancias que hacen a la actual maquinaria gubernamental estaban prefiguradas en la Edad Media. El concejo insurreccional de Sahagún, la hermandad sediciosa de Santiago de Compostela o la de Cambrai de 1076[49] eran organizaciones de una sociedad civil en ciernes. Entre el conjunto del patriciado, la porción que tuvo enfrentamientos cumplió un papel esencial para el futuro educándose en la política como conflicto, a diferencia de las oligarquías urbanas, que obtuvieron sus gobiernos sin traumas. Esto instituyó una disparidad de experimentación política porque, para unos, esta consistió en luchas con estrategias complicadas, mientras que, para otros, esa experiencia fue solo una gestión administrativa. Establecer alianzas para un proceso de victorias y derrotas les permitió a los burgueses ver lo que podían representar en su localidad y en el reino, en la medida en que superaban la visión pueblerina, y ese ejercicio fue un acopio de saber. Por eso, el carácter revolucionario del movimiento se realizó con independencia de la apreciación de sus autores, en tanto estos podían impulsar una convulsión revolucionaria sin saber lo que sucedería después. En ese enlace entre la Edad Media y las revoluciones burguesas posteriores (o sea, las realmente burguesas), el puente mediador fue la memoria social.

Al respecto, especulemos con que un hecho individual puede olvidarse, pero un hecho colectivo que en su momento se vivió como trascendente vive en una reminiscencia que denominaremos «memoria social». En esta recordación, los hechos adquieren distintas formas y magnitudes, desde la opaca transmisión relativamente apegada a lo que sucedió hasta la deformación mítica. Pero, con abstracción de los caracteres, es indudable su existencia de la misma manera que los romanos del siglo XII tenían conciencia de la tradición senatorial. Debió de constituirse así un curso de relatos de los cuales conocemos sus emergentes cultos, algunos locales y condenatorios de los burgueses, como la historia de Sahagún de

[49] *Crónica del castro de Cambrai*, pp. 526-550.

Escalona en el siglo XVIII, otros generales y destinados a exaltar su gesta, como los de Thierry. La memoria de una familia podía extinguir sus hechos, pero es difícil que pasara lo mismo con la evocación social contenida en enseñanzas de padres a hijos[50].

Esto tiene otro alcance. Se refiere a que el tránsito de súbdito a ciudadano del que hablaron Hardt y Negri no puede ser concebido como un mero reflejo del avance desde el Estado patrimonial del feudalismo al Estado nacional burgués por más que concibamos a la nación como una fuerza activa[51]. Debemos tener en cuenta que, junto a ese condicionamiento que entrañaba la decadencia del feudalismo, en gran parte ese devenir radicó en el dependiente medieval que comenzó a negarse como súbdito para hacerse *cives*, es decir, vecino de la ciudad con derechos políticamente reveladores, o sea, que pasó a constituir el tipo de ciudadano preburgués antecesor del ciudadano burgués.

Otro aspecto de ese efecto de las revoluciones burguesas tempranas se dio como proyección geográfica en la Edad Media, cuando las elites urbanas se imitaban o se aliaban en decisiones que afectaban al reino. Es lo que vimos en distintas oportunidades durante las rebeliones y que se repitió en las hermandades castellanas[52]. Hubo otras experiencias análogas[53]. Estas ejercitaciones eran también escuelas de política con repercusiones posteriores, ya que el protagonismo de las clases medias que se ve en las grandes revoluciones de Inglaterra y Francia en la Época Moderna sería ininteligible sin esas apariciones de plebeyos medievales en el escenario del reino.

En todo esto notamos que el conflicto creaba al patriciado como estamento haciéndolo sujeto político, lo cual se relaciona con que su organización no era un asunto técnico institucional sino político institucional. Ese sujeto empezó a establecer acuerdos amplios, si-

---

50 *Proceso inquisitorial de 1492,* p. 126, interrogatorio a dos predicadores heréticos en Italia: «Et primo dixit quod sunt sexdecim anni elapsi quod Girundinus, eius pater, ipsum loquentem ipsam fidem Valdensium et heresim docuit et incepit ipsum ducere per patrias».

51 Hardt y Negri, *Imperio,* p. 94.

52 *Documentos de Fernando IV,* n.os 3, 4, 13, 19, 55, 215 y 217; *Cortes de León y Castilla* de 1313, art. 37; *id.,* año 1317, arts. 28, 39 y 40; Suárez Fernández, «Evolución histórica de las hermandades», pp. 5-78.

53 Boone, «Les anciennes démocraties des Pays-Bas», pp. 200 y ss.; *Última continuación de la Crónica de Guillermo de Nangis,* año 1357, pp. 247 y ss.

milares en esencia a los que establecía en su enfrentamiento con su señor, y que serían de importancia en ciudades que, como las de Italia, apenas reconocían un gobierno superior. Esto se ve en la diplomacia con embajadores que desplegaron una práctica casi moderna[54]. Eran similares al *podestà:* funcionarios que reproducían condiciones para los burgueses sin que necesariamente pertenecieran a la burguesía. Era el burócrata que negociaba en nombre de la comuna anticipando a la burocracia moderna. Aparece, por ejemplo, en un documento de 1153, que nos dice que Baldovino, cónsul de Génova, establecía un acuerdo con el poder condal barcelonés «ex mandato ianuensium consulum et comunis Ianue»[55]. Ese funcionario que actuaba para un colectivo con independencia de sus convicciones fue un resultado de la comuna, en tanto esta creó un principio de despersonalización del poder reemplazando al poder tradicional. Esa burocratización que estabilizaba gobiernos municipales con sus ramificaciones hacía repetido lo que fue invención, y esto era un logro de la burguesía que se inició como clase política con un no preciso perfil económico. A partir de ese inicio, la política contribuyó para que el burgués político se transformara en el capitalista.

Un último aspecto que es un puente a nuestro próximo capítulo: la muchedumbre que, en las calles, atacaba al señor sugiere que hubo muchos movimientos en el movimiento.

---

[54] *Documentos del condado de Barcelona,* n.º 598, año 1127; Ramón Berenguer III, conde de Barcelona, pactó las condiciones en las que podían navegar las naves de Génova entre Niza y Tortosa. En representación de Génova, negociaban las autoridades de la comunidad («populum Ianuense»). Otros casos, n.º 600, año 1117-1127(¿?); n.º 854, año 1146 (¿?); n.os 855 y 856, año 1146 (¿?).

[55] *Documentos del condado de Barcelona,* n.º 963.

20. Combates específicos

Aprendices

Los artesanos protagonizaron la rebelión de Sahagún del siglo XII, pero, entre ellos, hubo diferencias, como se advierte cuando el movimiento finalizaba y la reina acusaba a los más virulentos, a quienes calificó de condición vil: juglares, rufianes, curtidores y zapateros. El cronista participaba de la observación distinguiendo a los «ricos» de «las personas muy biles»: curtidores, herreros, sastres, peleteros, zapateros y, en un escalón más bajo, los «hombres mancebos», es decir, los «jóvenes» que en sótanos («casas soterrañas») ejercían sus oficios, con lo cual la denominación despreciativa tenía una connotación de clase, como la tenía en otros lugares. Existían, pues, colectivos diversificados en un mismo sector socioprofesional, con distintos comportamientos durante la rebelión. Inspeccionar esto ayuda a comprender los movimientos en los que artesanos pobres, aprendices y distintos trabajadores lucharon contra los gremios mayores y las oligarquías urbanas.

Esa diversidad se ofrecía en la precoz comuna de Le Mans de 1063, formada por *cives* de condición elevada y baja («proceres una cum populo»)[1]. Algo similar se ve en el movimiento comunal de Vézelay de 1152 cuando el cronista informaba que se había reunido una «juvenum multitudine»[2]. De la misma manera nos acerca al asunto la referencia a artesanos que tenían prensas «in subterraneis domorum suarum». Por otra parte, el conde de Nevers denunciaba al *vulgus* que había llegado de distintas partes como el responsable de los mayores tumultos que se produjeron contra el abad, diferenciando a esa plebe de los *electis indigenis*, es decir, de la elite originaria y bien instalada. Es inocultable que deseaba eximir a este último

[1] Ammann, «Vom Städtwesen Spaniens», pp. 129-130.
[2] Hugo de Poitiers, *Historia,* col. 1608.

sector de responsabilidades, tanto porque era su aliado en la lucha contra el cenobio como porque sería su apoyo si lograba imponerse. Pero, aun así, su delación tenía un trasfondo que puede considerarse verídico a la luz de otros acontecimientos y, sobre esto, daba un razonamiento atendible: el pueblo bajo era más numeroso y, por consiguiente, más fuerte que la aristocracia urbana[3]. Que haya reparado en la masa como germen de capacidad política es un dato a retener.

La característica se repitió más tarde en la lucha de los campesinos catalanes por sus libertades, muchos de ellos bien instalados, que, como denunciaban los *consellers* de Barcelona en 1485, «concitant e comouent los pobles a insults e desobediencies»[4]. No era infrecuente ese alistamiento de los humildes en una insurrección en la que participaba o acaudillaba la elite. En Brujas, mientras los *cives* peleaban en 1127 junto a fuerzas feudales contra los Erembald, una multitud de los suburbios se congregaba en la plaza: algunos habrían ido en busca de botín, otros por venganza o por honrar al conde muerto o simplemente por estar conmocionados[5]. Esta situación era seguramente representativa de lo que sucedía a nivel de la multitud, que inclusive desorganizada y, sin unidad de criterios, podía constituir un destacamento de presión. Si hemos de creerle a Galberto, «clamabant itaque omnes» que debía ejecutarse a los asesinos de Carlos el Bueno.

Esos *iuvenes* que mencionan los cronistas no solo tenían su propia fuerza para actuar en el interés de los burgueses, sino que podían desprenderse de esa tutela para imponer su contenido al movimiento, como se ve en la sublevación londinense de octubre de 1326, cuando los burgueses se alinearon con la facción nobiliaria que avanzaba contra un rey que había huido. Ya vimos que ese vacío de poder precipitó a la masa a las calles, que apresó y decapitó al obispo de Exeter. Agreguemos que fueron protagonistas de ese movimiento «juvenes civitatis Londoniensis» a quienes no pudieron contener durante días e incluso meses las autoridades, precipitándose una anarquía que afectó a la parte distinguida de la urbe[6].

---

[3] Hugo de Poitiers, *Historia,* col. 1615: «Caeterum cum ubique numerosior, ac proinde fortior quodammodo sit plebs quam senatus».

[4] Citado por Vives, *Historia de los remensas,* p. 180, n. 139.

[5] Galberto de Brujas, *Historia,* cap. 10: «tum pro praeda, tum pro vindicta, tum magis pro auferendo consulis funere, tum pro admiratione omnium, quae ibidem fiebant, in suburbium confluxerant».

[6] *Annales Paulini,* p. 321.

A la luz de estos testimonios, vislumbramos que la no mención en algunas fuentes de la parte más humilde del pueblo en la actividad política (y se entiende por actividad política la participación en un mitin o en una lucha callejera), como es el caso de las fuentes romanas del siglo XII, se habría debido, posiblemente, a una deficiencia en el registro de la realidad. En especial cuando se trató de movimientos prolongados, las informaciones coinciden sobre que había participación del pueblo en general; pueblo que, al parecer, sí estuvo ausente en alguna asonada como la de Alcaraz, que se ha relatado antes. En la medida en que esos subalternos pobres que se enredaban en las luchas fueron casi invariablemente escondidos por los cronistas con juicios cercanos a los de turba irracional[7], es necesario sacarles ese velo ideológico para descubrir la racionalidad de sus acciones.

ARTESANOS POBRES

Las protestas se diferenciaban. Mientras que aquellos que se catalogaban como jóvenes promovían altercados indiscriminados en la agitación comunitaria, los artesanos que participaban de estos radicales tenían objetivos más delimitados, como apropiarse de recursos. Así se nos revela cuando los de Sahagún cortaron madera del monte monástico, «de donde façían e acauauan sus obras»[8]. Hicieron comunal un espacio privado e impusieron condiciones que entrañaban negar al sistema; o, dicho de otra manera, la estrategia de combate era estrategia de vida, y no es un azar que el relato nos prevenga que, durante esa larga usurpación, el monte fue utilizado «continuamente». Los titulares de las modestas economías chocaban con la gran economía del señor y lo despreciaban, porque «cortaban la madera del monte», decía el cronista, «ninguna cosa demandando al abad nin faciendoselo sauer». En este punto, las distinciones se imponen. La elite de la villa acaparó tierras sin que el reparto entrara en sus horizontes, con abstracción de que es posible que haya participado de la saca de madera del monte porque, en este tema, las divisiones en absoluto serían rígidas. Los artesanos del común, por el contrario, socializaban lo confisca-

[7] Por ejemplo, en Palermo a mediados del siglo XV, Titone, «Il tumulto», p. 61.
[8] *Crónicas de Sahagún*, cap. 35.

do, y esto no lo habrían realizado solo por necesidad de materias primas, aun cuando esa necesidad determinara la modalidad de la protesta. También había ideas; reconocer su origen es un camino hipotético, pero no es ocioso recorrerlo.

Esta lucha de los artesanos se inscribía en una constante del pequeño productor que nunca cedió en su demanda de comunales. Su lucha por apropiarse de lo que el señor privatizaba constituyó una situación fluctuante, en términos de estructuras siempre amenazadas[9]. Esta conducta no era ajena al concepto de lo que era común debido a la propia naturaleza del bien[10], como los espacios que se consideraban públicos y estaban en manos particulares. Para los productores, era entonces un derecho lo que para el señor era un delito, y esa certeza concurre a explicar la reiteración del acto en distintos contextos[11]. El mismo criterio se advierte en el monte compartido por una familia: no se precisaban límites particulares para cada uno[12]. Esta apreciación de lo que era de por sí inseparable, que reforzaba la noción de que el comunal era imprescindible para vivir, explica que la privatización de ese espacio haya sido un camino muy empinado para los feudales, y también que, en determinadas comarcas, la propiedad común se mantuviera durante mucho tiempo, como en zonas montañosas de Italia, en el norte castellanoleonés y en Pallars, Cataluña[13]. Sobre esas bases se apeló en distintos lugares a un concepto religioso en virtud del cual la apropiación particular de lo que era resultado de la generosidad divina representaba el sacrilegio por excelencia, idea que se ligaba a concepciones heréticas sobre que el futuro sería el regreso al comunismo bíblico[14]. De hecho, en Sahagún, una indeliberada elocuencia condenaba la incautación monástica del monte como un regalo diabólico.

Al respecto, debe disociarse el comunismo egoísta del campesino, cuya aspiración era la generalización de la propiedad indivi-

---

[9] Luchía, *Políticas monárquicas,* pp. 619-645.

[10] *Partidas,* III, 28, l. 3.

[11] *Documentos de la catedral de León,* n.º 590, año 999; dos campesinos debieron dar al monasterio de los Santos Justo y Pastor unas tierras acusados de haber cortado árboles.

[12] *Documentos de Sahagún,* n.os 40 y 51; *Documentos de Santa María de Otero de las Dueñas,* n.º 27.

[13] Salrach, «Orígens i transformacions», p. 30.

[14] Schaub, *Müntzer,* p. 104; Bax, *The Peasants War,* pp. 70 y 77; Bernard Gui, *Manual,* I, p. 150.

dual, del radicalismo de los más pobres, que postulaban compartir todos los bienes, y que se ve en herejes como los taboritas o en consignas de la Francia revolucionaria del siglo XVIII, pero que constituyó una idea general que remitía a esa idílica época pasada cuya existencia fue una certeza de distintos pensadores a lo largo de la historia[15]. Esto se debía a que, además del criterio del comunismo originario, tuvo existencia histórica la idea del reparto ecuánime del producto del trabajo de acuerdo con las necesidades de cada uno, concepción que habrían adoptado los asalariados, más propensos a la radicalidad y, en general, los menesterosos de todo género. Los datos avalan esta tesis, tanto si se hacen consideraciones masivas como si se toman en cuenta profetas del comunismo. En la apreciación sociológica general, se sabe que los primeros seguidores de Tanchelmo de Amberes fueron pobres que trabajaban como labriegos y como pescadores, que a ese tipo de movimiento se incorporaban proletarios o marginales pero no campesinos instalados, que el ala radical del movimiento husita estuvo constituida por mano de obra de los oficios, por labradores sin tierras y por una población que no podía radicarse en ningún lado, mientras que, para el segundo tipo de apreciación, la que se concentra en el heresiarca, puede recordarse a Hans Böhm, un desheredado pastor que, en 1476, produjo con su predicación sobre la inminencia de un milenio igualitario un movimiento de masas en Niklashausen, en las proximidades de Wurzburgo[16].

Sobre esto no descartemos lo que el subalterno podía asimilar (aun a cuentagotas) de la ideología y la práctica de otras clases, e incluso debería inventariarse lo que los mismos feudales pudieron contribuir en la constitución de esos valores, como revela la trama de los herejes del castillo de Monforte que tuvieron, al parecer, ideas comunistas[17]. Esa transmisión de nociones desde arriba para ser resignificadas por los de abajo se presiente en algún informe. Thomas Walsingham, al describir el ataque de los londinenses, en 1381, a la residencia del duque de Lancaster, declaraba que, para evitar que la comunidad del reino («totius regni communitati»)

---

[15] Bloch, *Thomas Müntzer*, p. 119; Macek, *La Revolución husita, passim*. Sobre el radicalismo en la Revolución francesa, Moore, Jr., *Los orígenes sociales*, p. 133. También Cervantes, *Don Quijote*, 1.ª parte, cap. 11 y 20; asimismo, *vid*. Martínez Ruiz, «*Ambigua paupertas*».

[16] Cohn, *En pos del milenio*, pp. 52, 58 y ss., 226 y ss. y 246 y ss.

[17] Landulfo, *Historia*, p. 66.

los creyera movidos por la avaricia, anunciaron que nadie debía retener para sí ningún objeto que encontrara bajo la amenaza de que sería ejecutado. Los insurgentes reprobaban la *avaritia*, que era en verdad una actitud despreciada por la clase de poder que exaltaba el gasto. Es lo que hicieron los comunes, que también adoptaron el *potlache* de los grandes para exhibir su poderío arrojando al Támesis o *in cloacas* las vasijas de oro y plata, «quae ibi copiosa habebantur», así como despedazaron los paños lujosos y los tapices de seda y rompieron las joyas para que nadie pudiera usarlas[18]. Despreciaron los bienes del aristócrata con un ejercicio cargado de símbolos contra el estatus. Pero esa acción era también, en tanto tenía valor polisémico, una repulsa a la apropiación privada y, por consiguiente, apuntaba al igualitarismo. No es de inferior significado retener que fue una acción pública por la cual los insurgentes deseaban manifestar lo que eran ante el reino. Además, los campesinos de 1381 agitaron a la comunidad de Londres y a todo el reino, es decir, al conjunto de los subalternos, para que les sean favorables con la consigna de que solo anhelaban desenmascarar a los traidores de la monarquía y que, realizada su misión, se marcharían. El día de Corpus Christi (alrededor de esta conmemoración, hubo muchos acontecimientos) se movilizaron entrando y saliendo de la ciudad para departir no solo acerca de traidores sino también «de libertate adquirenda». Hablaron «cum simplicibus communibus Londiniarum», y, rápidamente, convencieron a los más pobres para que los apoyaran. Aglutinaban a rebeldes comunicando un objetivo aceptable por «todos», complementado por una referencia a la opresión señorial y configuraron una voluntad colectiva. La consigna, cuidadosamente elegida y hábilmente divulgada, se explayaba, y ese compuesto de agitación y propaganda no debió de ser ajeno a la acción que le franqueó a los explotados del campo el acceso a la ciudad. En lo que se refiere a la contagiosa relación revolucionaria que el campo transmitía a las urbes, la sublevación alemana de 1525 se erige como un advenimiento comparable: en su punto alto, la masividad del movimiento campesino alteró a las ciudades pequeñas y sacudió a la masa pobre de las grandes[19].

---

[18] Walsingham, *Historia anglicana,* p. 457.

[19] Bax, *The Peasants War,* pp. 107 y 219.

MARGINALES: SOCIABILIDAD Y RUPTURAS

El sondeo que hicimos sobre marginados, aprendices y artesanos pobres transitó insensiblemente del individuo al grupo dando como un hecho la constitución de un colectivo surgido del sector. Pero, bien miradas las cosas, ese agrupamiento no era dado de por sí, sino que era una construcción como lo es cualquier otro organismo. Los indigentes y pobres que emprendían una cruzada o quienes tomaban parte de un tumulto comunal tenían sobre sus espaldas un deambular por trabajos ocasionales, holgazanería, encuentros, conversaciones, borracheras, reyertas, robos, estrategias de sobrevivencia, diversiones comunes y otras experiencias de vida. Es lo que se detectó para la Antigüedad[20] y lo que se repitió en tiempos posteriores.

A esa sociabilidad del marginal se agregaba la que este instituía con trabajadores estables cada vez que lograba un empleo transitorio, lo que daba lugar a procesos de aculturación. De esta manera, contribuía para que surgiera algún principio compartido entre diferentes sectores del pueblo que contrarrestaba la disgregación generada por barrios, calles, oficios y gremios, o por estatutos diferentes, empezando por la separación entre el trabajador esporádico y el permanente en sus distintas categorías (maestro, oficial, aprendiz). Justamente, por su movilidad, los marginales sin ataduras aportaron a la comunicación de experiencias y, por lo tanto, a la identidad colectiva.

Pero esto no siempre sería así porque la marginalidad desembocaba, frecuentemente, en una exclusión que impedía los contactos entre el pueblo vagabundo y el estable. Esto se debía a personas mal situadas del campo o de la ciudad que huían en condiciones difíciles de la civilización para agredirla. Fue una actitud repetida: algunos se marchaban al vagabundeo agresivo, como harían los inorgánicos cruzados de la miseria, y otros se transformaron en delincuentes, situación que se agudizó en los siglos XIV y XV. Como los bandidos sociales que estudió Hobsbawm para tiempos posteriores[21], había allí caracteres básicos compartidos: jóvenes no instalados y sin familia que deambulaban por los bordes de la sociedad y se aprovechaban de las debilidades del poder.

---

[20] Cfr. Toner, *Sesenta millones de romanos*, p. 162.

[21] Hobsbawm, *Bandidos*.

Otro tipo de marginal que se ponía fuera de la ley estuvo representado por un artesano de Sahagún, de origen franco y peletero de oficio, que se convirtió, durante el levantamiento de los burgueses, en un jefe de malhechores especializados en asaltar peregrinos[22]. Había sido una persona instalada que emigró a las orillas de la sociedad para adquirir desde allí protagonismo. La situación lleva a especular sobre las causas de ese pasaje.

Heinrich von Kleist con su novela *Michael Kohlhaas,* situada en el siglo XVI en Alemania y basada en las crónicas sobre el histórico Hans Kohlhase (*ca.* 1500-1540), nos ayuda. Los hechos brindan un cuadro ciertamente kafkiano (y, no por nada, Kafka fue impactado por este relato): Kohlhaas sufrió el abuso de un noble que lo retuvo al pasar por sus dominios dos de los caballos que traficaba; no encontraron respuesta sus reclamos ante la justicia, y esto lo llevó a renunciar a su oficio de comerciante. En ese rompimiento, murió su esposa, puso a buen resguardo a sus hijos, transfirió sus propiedades y se alzó contra la autoridad. Acompañado, en principio, por sus servidores, creció rápidamente el número de sus partidarios; quemó el castillo donde sufrió la agresión, y asoló Wittenberg y Leipzig, aterrando a toda Sajonia. Buscaba venganza, reparación del mal padecido, lo que implicaba la devolución de los dos caballos, y también buscaba un orden social más justo. A todo ello lo impulsaba la defensa de su honor con su cuerpo y con su vida, como él confesaba[23]. El diálogo que mantiene con Martín Lutero ayuda a pensar sobre las condiciones que llevarían a una persona con ocupación estable y con propiedades al bandidismo.

Kohlhaas había sufrido el arbitrio despótico del señor y sentía que fue expulsado de la comunidad según sus propias definiciones acerca de lo que una comunidad debía darle a sus miembros para que estos le pertenecieran. Lutero, irritado, le preguntó quién lo había echado de la comunidad. La respuesta literaria es una hipótesis para nuestro análisis: «Yo llamo expulsado al que le falta la protección de la ley» («Verstoßen [...] nenne ich den, dem der Schutz der Gesetze versagt ist!»)[24]. Aclaró que él necesitaba esa

---

[22] *Crónicas de Sahagún,* caps. 38 y 39.

[23] Neheimer, *Der Mann,* p. 26, escrito de Kolhase del 12 de marzo de 1534: «Weil ich nun nichts mehr als meinen Leib und mein Leben vorzusetzen habe, so will sich gebühren, dass ich meine Ehre und meinen Glimpf, wie das einem Ehrliebenden zusteht, zur Notdurft verteidige».

[24] Von Kleist, *Michael Kohlhaas,* p. 26.

protección para prosperar en su oficio, y quien se la negaba lo empujaba al desierto y a la lucha. Esa presión lo condujo al Kohlhaas de la realidad histórica a desear establecer un mejor ordenamiento de las cosas («Zur Errichtung einer besseren Ordnung der Dinge»).

Esto nos da una pista para especular en que un desafuero que impactaba en la psicología de la persona podía causar el paso a la marginalidad que, al parecer, se ha repetido a través del tiempo, porque el mismo deseo de venganza de un agravio está en un personaje de ficción como es el bandido que encuentra don Quijote o en uno de la realidad, como Isidro Velázquez, abatido por la policía de Chaco en 1967, quien, a partir de una arbitrariedad policial, se había iniciado en el robo a los ricos para distribuir entre los pobres que lo protegían[25]. En *Die Räuber* (1781), Friedrich von Schiller trató el mismo problema sobre el golpe emocional que significa la injusticia en una persona que reacciona vengándose de la sociedad como un bandido aunque, aún más que el romanticismo literario, nos acerca a nuestro tema psicológico social Grazia Deledda. Refiriéndose a la Cerdeña de finales del siglo XIX escribió que, según se comentaba, la raíz del odio que contra la sociedad habían desarrollado dos hermanos, «giovanissimi, terribili, si diceva anche feroci», que lideraban una banda de malhechores sociales, fue una condena por un delito que no habían cometido[26]. En ciertos casos, parece que el resentimiento contra el aristócrata y el poder no se originó en un solo acto, sino que maduró progresivamente con experiencias de vida acentuadas por atropellos[27]. En otros casos, la ruptura se dio por una frustración como la que experimentó Segarelli, un individuo con vocación mendicante rechazado por los franciscanos, caso que se verá en otro capítulo.

En estas historias reconocemos lo que llevó a una ruptura insurreccional, cuestión que analíticamente se distancia (como han indicado estudiosos de movimientos revolucionarios modernos)[28] de lo que alentaba a que un individuo permaneciera en estado de rebel-

---

[25] Cervantes, *Don Quijote,* 2.ª parte, cap. 60; Carri, *Isidro Velázquez.* La provincia de Chaco fue el lugar donde actuó otro célebre bandolero social: Mate Cosido.

[26] Deledda, *Cosima*, p. 17.

[27] Bax, *The Peasants War,* p. 114. Jäcklein Rohrbach, que lideró la sublevación de los campesinos alemanes de 1524-1524 en el área de la ciudad de Heilbronn (dirigió el asalto a la ciudad de Weinsberg), padeció el desafuero de un guardabosque señorial que abusó de su novia, y esto agravó su odio contra la aristocracia.

[28] Luck, *Sociologie de l'engagement libertaire*, pp. 294 y ss.

día. De hecho, cuando este creaba una organización o se incorporaba a una preexistente, se permutaban las condiciones originarias de la ruptura y seguramente encontraba otros impulsos para permanecer en lucha o para retroceder. Vemos también que el protagonista de la ruptura podía tener una ideología, como sucedió con Segarelli, o podía actuar como Kohlhaas por simple reacción. Los dos tuvieron necesidad de rebelarse. Estas rápidas incursiones por la comparación nos advierten que los tipos de revolucionarios o de malhechores sociales se recortaban en un fondo diverso, y a esa situación deben añadirse los cambios de imagen que algún personaje tuvo a través del tiempo. Algunas de esas transformaciones sorprenden: el admirado héroe de la independencia Martín de Güemes era un despreciado bandido para los sectores altos del norte argentino, y Severino di Giovanni, un individualista expropiador que robaba para el anarquismo y que fue ejecutado en Buenos Aires como delincuente, ahora vive en el panteón del movimiento social (aunque, ya en su momento, su actuación fue controvertida). También en la Italia meridional del siglo XIX, el bandidismo tuvo una connotación política en tanto expresó el rechazo del sur a un Estado unitario que le mostraba su rostro a la región pobre. Sería en verdad interminable enumerar ejemplos en el mismo sentido extraídos de distintos ambientes, lo que habla de la proyección histórica del bandidismo[29].

BANDIDOS

Cuando se mencionan a los bandoleros sociales de la Edad Media, el nombre que casi automáticamente nos trae la evocación desde la infancia es el de Robin Hood. Según se ha estudiado, su leyenda, transmitida por relatos orales que se unieron en un único y extenso poema épico para una audiencia caballeresca, nos cuenta de un *yeoman,* y nada permite deducir de que se tratara de un rebelde social campesino luchando contra los señores ni nada lo vincula con el levantamiento de 1381, y hay solo alusiones secun-

[29] En esa variedad se cuentan casos muy llamativos. Uno de ellos fue el *Comando Vermelho* de la década de 1970 organizado por Candido Mendes a partir de la confluencia en cárceles brasileñas de presos políticos y delincuentes. Con el tiempo, se convirtió en una organización delictiva y su marco de acción estuvo dado por el desarrollo capitalista compulsivo que impusieron los militares cuando tomaron el poder en 1964.

darias y adicionadas al proverbial acto de robar a los ricos para dar a los pobres[30]. Como otros *outlaws* ingleses que vivieron desde el siglo XI en adelante, y al igual que algunos que veremos en esta sección, Robin vivió en el bosque (en el de realengo) y tuvo como enemigo a los monjes y al abad de St Mary. Al hablar de un *yeoman,* nos referimos a un propietario de tierras que podía tener pretensiones de ascenso y de ser reconocido como un *gentleman* o que podía ser un agente del rey o de los feudales. En todo caso, esa situación de un estrato social medio que estaba por debajo de la caballería y por encima de los campesinos nos acerca nuevamente al artesano de Sahagún, al cual volvemos.

El fenómeno no era menor desde el punto de vista social, a juzgar por lo que dice la crónica de que había «allegado a su compañía muchos semejantes trasgresores», y por las estrategias que se idearon para contener sus acciones. Serían varios quienes, al igual que ese artesano, estaban «desamparados del oficio». Esa existencia precaria lo empujó a no descartar el servicio vasallático del abad, resolución que el segmento superior de la villa alentó para absorber un ingrediente disfuncional que lo perjudicaba, y no es improbable que, en esa decisión, obrara el miedo que en todos lados suscitaba el bandido social entre los sectores acomodados[31]. En Sahagún, esa actitud habla de incompatibilidad de objetivos, desde el momento en el que los del burgo creían que esas personas no los favorecían, aun cuando debilitaran a su enemigo. La recomendación que por su parte tomó el abad, siguiendo el consejo del arzobispo de Toledo, fue ceder, con el convencimiento de que era preferible ofrecer «alguna parte que perderlo todo». Esta resolución, y el hecho de que el bandolero haya contemplado esa posibilidad, atestigua sobre una táctica flexible, y es tentadora aquí la idea de Sartre sobre la sociedad que sentencia al delincuente a no ser nada y que, por eso, aspira a serlo todo.

Pero sobre este plano, que llevaría a una cualidad básica del tipo social, la de una ética dirigida a un fin redistributivo o a otra vulgarmente apropiadora, no sabemos si estamos ante el buen bandido, el Robin Hood del mito, o no. El tiempo relativamente largo que parece que delinquió, y las dificultades que hubo para reducirlo, permiten suponer que contaba con una protección social que se

---

[30] Holt, *Robin Hood,* pp. 118 y ss.

[31] *Crónicas de Sahagún,* cap. 38; Hobsbawm, *Bandidos,* p. 71.

unía a la que le daba el monte y que, de otro modo, no se habría mantenido. Tampoco sabemos de su ideología, excepto que su conducta traslucía un antifeudalismo ocasional. Una ideología de ese tipo (es decir, inconsecuente) no era un obstáculo para que intentara elevarse por la vía caballeresca, y la oportunidad se le presentó a través del único medio con el que podía lograr ese ascenso: haciéndose cliente del abad que había atacado. Hacía lo que hicieron otros malhechores.

Con abstracción de su estatus originario, aquí, como en el caso de los *iuvenes* de la nobleza que estudió Duby, el desarraigo generaba grupos belicosos[32]. Para muchos, fue un estado provisional; otros subsistieron como aventureros por largo tiempo o lo fueron para siempre. Un desprendimiento de esos no instalados de la nobleza estuvo dado por los malhechores feudales, que compartían con el más bajo segmento del pueblo similares condicionamientos. Ambos grupos vivían alternativamente dentro y fuera de la sociedad y eran, en consecuencia, irremediablemente fluctuantes, como lo muestra el caso que ahora tratamos. Después de haber estado cerca del vasallaje, el antiguo peletero asaltó al abad y a sus servidores cuando visitaban dependencias del cenobio[33]. Hubo otros casos.

En Vézelay, y como un derivado de la derrota del movimiento comunal, hacia 1155, grupos vencidos se dispersaron «per oppida et loca» del conde que los protegía. Otros quedaron desamparados. Entre estos últimos, quienes no tenían recursos se guarecieron en el bosque cercano en el que construyeron chozas y, desde allí, se consagraron al asalto de viajeros y peregrinos[34]. Si se compara esto con un fenómeno similar inglés, se concluye en que estamos ante una continuidad de la lucha en la derrota, lo cual era una forma de sobrevivir. En Inglaterra, con el aplastamiento de la sublevación de 1381, un sastre llamado William Gore o Core, de West Wickham, Cambridgeshire, se convirtió en bandido social junto con nueve compinches, todos los cuales fueron apresados en octubre de 1382[35]. Volvamos a los fugitivos de Vézelay.

Si bien es posible que hubiera hombres de oficio, es más probable, de acuerdo con lo que dijo o insinuó el cronista, que se tratara

---

[32] Duby, «Los "jóvenes"», pp. 132-147.

[33] *Crónicas de Sahagún,* cap. 39.

[34] Hugo de Poitiers, *Historia,* col. 1618: «viantes et peregrinos depraedabant».

[35] Hilton, *Siervos liberados,* p. 242.

de no instalados o con instalación precaria, algunos de los cuales habrían vivido entre el trabajo ocasional y el delito y que ahora, derrotado el movimiento, subsistían gracias al robo. Esta transgresión era autodefensa si tenemos en cuenta que quienes habían escapado sin el auxilio condal corrían el riesgo de ser capturados. Por otro lado, el haber erigido construcciones, aunque precarias, indica un afán por encontrar un lugar en el mundo. Pero ese primitivismo del hábitat no se tradujo en desarreglo social; al contrario, su organización era admirablemente sincronizada con una división del trabajo delictivo que permitía una informal conexión con el mundo oficial y, por esto, estamos ante el marginal por excelencia que, en parte, está fuera de la sociedad y en parte entra en ella para negociar o para delinquir. Quienes se situaban en la primera línea de esa compañía irregular, es decir, quienes se consagraban al atraco de los viajeros, durante el día se escondían en reductos bien defendidos *(in locis munitissimis)* que cuidaban sus cofrades y, durante la noche, permanecían en el bosque. Al mismo tiempo enviaban al burgo, disimulados como peregrinos, a quienes les proveían de bienes que necesitaban. Era, según nos es dado conjeturar, un mecanismo que incluía el robo y la distribución de lo robado.

Esa división de funciones entre excluidos, que los ayudaba a constituirse en una pequeña sociedad al costado de la gran sociedad (algo que no fue extraño entre oprimidos que hacían de su rebelión una forma de vida)[36], podía incluir a quienes se especializaban en comunicarse con el más allá. Es lo que se dijo sobre la multitud de pastorcitos («pastorellum et puerorum multorum») que se pretendieron cruzados en el norte de Francia a mediados del siglo XIII y llegaron hasta París[37]. Algunos de ellos, denunciaba el cronista, no solo fingían tener visiones angelicales y realizar milagros, sino que decían haber sido llamados por Dios para vengar a san Luis IX, el rey que había partido en 1249 a la cruzada y fue capturado en Egipto. Con este respaldo, no faltaron quienes se hicieron llamar *magistros* y, a la manera de los obispos, repartían el agua bendita y consagraban o disolvían matrimonios. Tenían el aura

[36] León, *Tras las huellas de las civilizaciones,* p. 97, sobre comunidades de esclavos fugitivos en América (palenques, quilombos, cumbes y mocambos), ya presentes en La Española en 1542, que alcanzaron un alto grado de organización al punto de comerciar productos agrícolas y de hacer pactos con las autoridades.

[37] Guillermo de Nangis, *Crónica*, pp. 207 y ss.

que atesoraba su jefe máximo, a quien designaban *magistrun* d Hungría, y este, como los otros, fusionaba el mando con la autor dad moral. Ese jefe era también la amalgama de una unidad qu tuvo su disolución después de haber cometido agresiones contr clérigos o judíos y, cuando se dispersaban, volvían al traslado ind vidual o en grupos reducidos. Esto significa que, en tanto mas desaparecieron como el humo («evanuerunt sicut fumus») porqu cualquier accidente llevaba a la ruptura del vínculo, a que se desa mara la alineación tan súbitamente como había aparecido. El rasg esclarece sobre estos marginales: conducidos por un sacerdote «qui, propter sua maleficia, fuerat sua ecclesia spoliatus», y por u monje, «apostatam ex ordine sancti Benedicti», los líderes debie ron cumplir un papel central en la rápida organización del grupo[38]

El bandido que no habitaba en el burgo ni en la aldea, sin lazo de vecindad, gozaba de libre movilidad. Su contacto con la socie dad tenía una doble dimensión, en tanto era conflictivo por el robo y, al mismo tiempo, era armonioso si consentía en repartir parte de lo robado. Es lo que sugiere la fuente cuando habla de quienes no participaban en la acción directa del bandido, pero colaboraban para que esta se realizara. En todo caso, esa redistribución le otorgaría una sociabilidad periférica que corregía el desarraigo de base habilitando un verdadero subsistema que, justamente por eso, era difícil de erradicar. El bandido tenía una organización detrás de él y, por eso no, apelaba a rapiñas ocasionales como otros no instalados que, como «hombres baldíos», robaban para complementar sus ingresos de ocupaciones eventuales o para añadir a la limosna[39]. En términos más generales, el fenómeno respondía a la falta de estabilidad laboral, una dificultad que hasta hoy empuja a quebrar la ley incurriendo en delitos «toscos» que no necesariamente llevan a una carrera delictiva[40]. A ese bandidismo estable le hizo frente el abad de Vézelay. Formó una guardia con hombres que reclutó de diversos lugares, patrulló día y noche sus posesiones y todo malhechor capturado fue tratado sin piedad.

Corresponde denotar que estos salteadores afloraron, como en Sahagún, en una secuela de la rebelión comunal y se afirmaron

---

[38] *Segunda continuación de la Crónica de Guillermo de Nangis,* p. 25.

[39] Esa forma se trató en las Cortes de Jerez de 1268, *Cortes de León y Castilla,* I, p. 78.

[40] Kessler, *Sociología del delito amateur;* Vegh Weis, «Un abordaje marxista», sobre el sistema penal del capitalismo con una criminalidad subproletaria y marginal.

como un fenómeno de difícil control y que por eso solo les cabía, a diferencia de lo que se hacía con el «perdón general», la destrucción física si se habían clausurado los caminos para captarlos (por ejemplo, a través del vasallaje, como se intentó en Sahagún). Ese plan de exterminio concierne al entendimiento de este marginal ya que, obedeciendo a ese funcionalismo que pretende explicar todo sin aclarar nada, muchos historiadores creen que este arquetipo social fue el indispensable pretexto para vigilar y reprimir y que, justamente por eso, el poder lo dejaba actuar. Esta banalidad foucaultiana de que lo que no funciona o funciona mal es una técnica astuta del poder es impugnada por la extinción de quien no se deja asimilar. El hecho de que, en ciertos lugares, no se pudiera hacer lo mismo, lo que generó a veces un bandolerismo endémico, no demuestra una teoría que solo admite acoplamientos no contradictorios entre las partes de la sociedad. No era lo que pensaba el actor histórico que prescindía del delincuente para dominar aunque, al reprimirlo, aprovechaba para someter toda protesta.

Por último, la larga continuidad en el tiempo del asaltante de caminos fue paralela a su extensión en el espacio: coexistieron en el siglo XII muchas pandillas de antiguos artesanos, siervos fugitivos y proscritos de toda naturaleza, denominados *brigandi, pilardi, ruptarii, mainatae, cotarelli, palearii, triaverdins, asperes, vales,* en Brabançon, Hainaut, Cataluña, Aragón, Vasconia y otros lugares, que, a veces, entraban al servicio de los feudales y siempre fueron un serio trastorno[41]. Pero, así como podían ser peones del ajedrez señorial, también podían participar de la hueste urbana. Lo muestran las fuerzas que reunieron los burgueses de Gante en 1127 para ir a Brujas a combatir a los facciosos que habían asesinado a Carlos el Bueno: ladrones, homicidas y otros de esa calaña, ávidos de botín y ejercitados en acciones violentas[42]. El tenor de esa tropa de asalto no dejó de provocar resquemores con otros participantes de esa represión.

La recurrencia del fenómeno nos dice que esos marginales eran, en buena medida, empujados a esa condición por una economía que dejaba a muchas personas fuera de sus engranajes, pero a ello se agregaba la arbitrariedad del poder y una dosis de voluntad para prolongar en el delito la lucha social. Esto muestra lo difícil que es establecer divisiones estrictas entre la necesidad y la intención. Lo

---

[41] Lea, *Histoire de l'Inquisition,* I, pp. 141 y ss.

[42] Galberto de Brujas, *Historia,* cap. 8.

que se acaba de decir nos conecta con una disfunción que también se manifestó en las tropas mercenarias. Estaban compuestas en su base por miserables que peleaban por un sueldo *(soldada)*, y aunaban su participación en las guerras con robos y crímenes (a veces sacrílegos), lo cual era una estrategia de lucha y una forma de sobrevivir. En Francia se institucionalizaría la fluctuante denominación de *ribauds*, término que hacía referencia a fuerzas de policía encargadas de delincuentes, pero también a vagabundos que eran una materia prima de los disturbios urbanos[43].

Estos bandidos tenían su sentimiento anticlerical. Junto a la acusación habitual de sus correrías por tierra francesa en el siglo XII acerca de la devastación que provocaban, se hacía hincapié en que «ecclesias Deo consecratas incendebant»[44]. El fuego estaba acompañado del sarcástico tormento a los eclesiásticos que apresaban, especialmente dirigido a mofarse de sus himnos religiosos: a sus cautivos los llamaban *cantores* y les ordenaban cantar para ellos consumando una perfecta inversión de la jerarquía. Algunos morían y otros lograban liberarse con un rescate monetario. El delito se mezclaba con el sacrilegio y los vasos de oro y plata que sacaban de las iglesias eran profanados con ayuda de sus concubinas, lo que nos habla de una comunidad al margen de la ley, que obligó a que las poblaciones se confederaran para reprimirlos, como se hizo en 1183 con la matanza en masa de los *cottereaux*[45]. Comprensiblemente, ese exterminio fue patrocinado por la Iglesia y quienes colaboraban en esas fuerzas de policía tenían sus bienes protegidos, se les acordaban indulgencias y quedaban bajo la salvaguardia de la institución como si participaran de la guerra contra el infiel en Tierra Santa[46].

En un cierto punto, si el grupo de bandoleros crecía, estaba en condiciones de obtener otras características y llegar a constituirse en milicia. Es lo que estuvo a punto de ocurrir en los alrededores de Vézelay, y un caso similar se presentó en la lucha de los campesinos catalanes. Ya a finales de 1461, los remensas formaron bandas que liberaban presos o cometían venganzas y, en enero de 1485, ese ejér-

---

[43] *Última continuación de la Crónica de Guillermo de Nangis*, año 1364, p. 356.

[44] Guillermo de Nangis, *Crónica*, p. 76.

[45] Ussher, *De Christianorum Ecclesiarum*, p. 337: «Rupari vero latrones sunt, Gallis *Routiers* et *Cottereaux* appellati». Se habló de más de siete mil masacrados

[46] Géraud, «Les Routiers au douzième siècle», p. 133.

cito tenía unos mil miembros[47]. Otro caso fue el de los *tuchins* que atacaban a los *routiers* ingleses: la fuerza que adquirieron en Languedoc entre 1380 y 1384, y el hecho de que se hayan mantenido en Auvernia durante veinte años, son rasgos que se corresponden con personas que tenían su armamento, su disciplina impuesta por jefes y que disponían de una sólida base en las ciudades[48]. Eran, seguramente, artesanos y campesinos instalados que protegían a las comunidades, aportaban al abastecimiento urbano y constituían una válvula de escape para las tensiones sociales. No obstante ser personas bien instaladas, habrían recogido prácticas del malhechor. Es lo que nos dice la crónica: actuaban en grupos *(divisi incedebant),* lo que era imprescindible para un movimiento numeroso *(milia multa)* que no podía presentarse como ejército regular; asaltaban mercaderes; ejercían su justicia, y estaban bajo las órdenes de un jefe[49]. Eran, en suma, prácticas que se adaptaban a campesinos o artesanos que seguían cuidando de sus posesiones y sus familias. Por otra parte, un ejército rebelde surgido del bandolerismo social fue el protagonista de las guerras serviles de Sicilia en la Antigüedad clásica; circunstancia que, unida a lo que se acaba de evocar, sugiere que este fenómeno no fue en absoluto inusual en el precapitalismo[50].

Otro caso surgió en el alzamiento de Laon[51]. El delincuente aquí era Anselmo, un hombre de la clase social más baja, salvaje y tosco («vulgo urbis oriundus, immanis et rusticus»). Estos datos no darían cuenta de alguien que perdió su ubicación en algún oficio sino de una persona con escasa educación, tal vez de origen campesino que, instalada en la ciudad, no había perdido su vínculo con la tierra, ya que tenía una viña.

Anselmo robó, después de la Navidad, las cruces, los cálices y objetos de oro de la iglesia y vendió a un mercader de Soissons una parte, confesándole el sacrilegio con la promesa de que no lo traicionara. Su acción muestra que, a pesar de su tosquedad, no le faltaba astucia, ya que negoció el robo en otro sitio y, si le reveló el hurto, es porque no tuvo más alternativa que decir de dónde había sacado esa fortuna. Sucedió que el mercader, atemorizado por la

---

[47] Vicens Vives, *Historia de los remensas,* pp. 71 y ss. y 178.
[48] Challet, «La révolte des Tuchins», pp. 101-112.
[49] *Crónica de Charles VI,* V, pp. 308 y ss.
[50] Piantanida, *La participación de los* aporoi *en las guerras serviles.*
[51] Guiberto de Nogent, *Autobiografía,* p. 206.

excomunión que se difundía en su parroquia contra quienes despojaban a la Iglesia, lo denunció en Laon. No subestimemos esta parte del relato, ya que muchos testamentos hablan de conciencias pecaminosas y escrúpulos religiosos. Es lo que subyacía en renunciamientos como los de san Francisco o Pedro Valdo.

El acusado negó la imputación y se sometió al juicio de Dios: una pelea con el mercader que fue vencido. Soliviantado, se animó a otro latrocinio de la iglesia, ahora por más valor. De nuevo fue sometido a una prueba celestial: se le tiró al agua de los santos, pero fue vencido porque su cuerpo flotó sin hundirse (el agua como sustancia bíblica de vida es un símbolo de la pureza divina que no tolera un elemento corrompido). A partir de esto se descubrió que, en el primer delito, había tenido cómplices, con lo cual se revelaba que no era un ladrón solitario, sino que disponía de apoyos a los que no les costaría, moralmente hablando, cometer ese tipo de profanaciones. No descartemos que hayan actuado por admiración hacia el «gran criminal», que realizaba una fechoría contra Dios y el orden por él impuesto[52]. El concepto enlaza lo narrado con la protesta consumada a través de un delito que, si no era socialmente aceptable del todo, despertaría simpatías y podía adquirir una determinada legitimidad para aquellos que, fascinados con la transgresión del personaje, transgredían como figuras secundarias, como partícipes distanciados o como encubridores. Esa graduación seguramente existió entre los cómplices, ya que a algunos se los ajusticiò y otros fueron perdonados. Pero, en este punto, Anselmo mostró otra cara de su astucia, porque los clérigos deseaban recuperar el oro que había ocultado, y solo reveló su escondite a cambio de una recompensa y el perdón. Esa misericordia le fue otorgada, aunque tenía que marcharse de la ciudad en el término de tres días, medida que muestra que se trasladaba el problema a otro lugar, al mismo tiempo que se creaba o se reproducía marginalidad[53]. Pero Anselmo ocultaba todavía riquezas y, al pretender

---

[52] Sobre este concepto, Benjamin, «Para una crítica»; Abbott, «The Creature Before the Law»; López de Lizaga, «Walter Benjamin y los dos paradigmas», pp. 11-31.

[53] Para los clérigos, no fue fácil aceptar este trato, y consultaron al obispo y al maestro Anselmo, los cuales juzgaron que era más conveniente recuperar el tesoro. Guiberto de Nogent, *Autobiografía,* p. 207: «Consulitur episcopus et magister Ansellus quid facto oporteat. Melius est, aiunt, ut pecunia sibi detur, quam tanta auri quantitas amittatur». Ese escondite era su viña, lo que muestra que tenía sus propios recursos para eludir a la justicia; *vid. id.:* «multum quod in vinea sua condiderat restituit aurum».

llevárselas, fue descubierto. Terminó, bajo tortura, restituyendo todo y fue finalmente ajusticiado.

Esta historia tiene sus connotaciones sociopolíticas como las tuvo el malhechor de Sahagún, ya que eran robos con ribetes impíos que afectaban al orden y se cometieron en las secuelas de la rebelión comunal configurando, con esta, un panorama objetivamente cercano porque la persona que había saqueado a la Iglesia y agredido a sus sacerdotes debió de perder inhibiciones para apropiarse de los venerables objetos.

Otra acción parecida al asalto del bandolero se daba con el asesinato de una sanguijuela social, o que se le considera como tal, y esto revela que las formas de combate que nacían de los conflictos comunales, en su diversidad, tuvieron conexiones o similitudes con innumerables modos de lucha a lo largo del tiempo y del espacio. Cuando las aguas estaban en reposo, esa muerte era un atentado al estilo de lo que mucho después harían los anarquistas de 1920 o los guerrilleros de 1970; cuando la marea popular crecía, ese mismo acto pasaba a ser la ejecución del enemigo y parte de una gran guerra. En los dos casos, los actores se asumían como intérpretes de un interés del pueblo que los protegería con el silencio o con la efervescencia que aclama al héroe. Es así como, en marzo de 1482, Juan Desvern, procurador de Gerona, fue muerto en el valle de Amer cuando reclamaba censos y prestaciones atrasadas[54]. Para los remensas catalanes, que se habían alzado contra esas servidumbres, ese recaudador era un enemigo, y su muerte fue un incidente más de una beligerancia que tenía una larga tradición[55]. La documentación muestra otros «crímenes políticos», ya de un procurador de pecheros (una figura de la que se desconfiaba), ya de un cura parroquial (en general, mal considerado)[56]. En estos casos, los textos dan idea de que los agresores gozaban del soporte de la población, y aquí retomamos la simpatía por el gran criminal. Esta categoría trasciende el Medioevo.

Ya se mencionó a Grazia Deledda. Por ella sabemos que, en la Cerdeña de finales del siglo XIX, como «un residuo di imprese e di

---

[54] Vicens Vives, *Historia de los remensas*, pp. 130 y ss.

[55] Wolff, «The 1391 Pogrom in Spain», p. 16; ya en el levantamiento antisemita de 1391, en Gerona y Barcelona los vecinos de la ciudad tuvieron el apoyo de los campesinos que se rebelaban contra las nuevas formas de servidumbre que se les imponían.

[56] *Documentos reales de Ávila*, n.º 110; *Informe de la diócesis de Segovia*, p. 324.

guerriglie medioevali», vivían salteadores admirados por los subalternos (e incluso por algunos campesinos ricos), y también los admiraba un sirviente de la familia Deledda[57]. Los sublevados contra las leyes sociales más que contra la ley penal despertaban *sogni di libertà* en ese dependiente que pretendía otra existencia, y el bandido lo inspiraba para recitar sus hazañas y embellecerlas con fantasía. Surgía aquí la contraposición entre el *giovane servo* y la libertad anárquica de quien se había alzado contra el sistema, aun cuando su éxito lo reprodujera (según Deledda, los cabecillas de la banda se habían enriquecido). Otro aspecto se refiere a una actividad ilegal y disruptiva que sublimaban los más desfavorecidos, a lo que contribuían las narraciones populares. Esto se tradujo en nuevos reclutamientos de la banda y en una red de apoyos *(di favoreggiatori)*.

Aquí avistamos de cerca una circunstancia ante todo social, pero también cultural y psicológica, de un fenómeno que se reiteró en toda época precapitalista, y que explica la protección de la que gozaron esos bandidos. En un relato de Prosper Mérimée, ubicado en Porto Vecchio, Córcega, en el siglo XIX, se nos presentan otros aspectos sobre las poblaciones que apadrinaban a los perseguidos por la justicia[58]. Se cuenta allí que el hijo de Mateo Falcone, en principio a cambio de dinero, esconde a un bandido, pero termina denunciándolo aguijoneado por la recompensa que le ofrece el jefe policial. Llega luego el padre con su esposa y se entera del acto que su hijo acaba de cometer; desde ese momento, sobre la casa pesa la condena de ser la «maison d'un traître»; el padre no reconoce ya a su hijo («femme, dit-il, cet enfant est-il de moi?») y declara que «cet enfant est le premier de sa race qui ait une trahison». Termina aplicando la justicia, es decir, matándolo. Más allá de la exageración que puede contener un autor romántico que busca lo exótico, los valores que pone en juego sobre la obligación de proteger a quien tenía sus problemas con el juez, la descalificación que caía sobre la familia del delator, el rechazo a dejarse comprar la voluntad por el poderoso y la autoridad patriarcal eran valores de las sociedades en las cuales una modernidad retrasada había dejado que se perpetuara nuestro Medioevo.

---

[57] Deledda, *Cosima*, p. 7.

[58] Mérimée, «Mateo Falcone».

Los bandidos solo formaron una pequeña chusma, porque el artesano pobre desarrollaba su descontento por otras vías, y allí había un auténtico polvorín ya que, entre los jóvenes, aprendices y criados, estaban quienes constituían la casi invariable porción exaltada del movimiento. En Sahagún, enfrentaban al abad y a sus monjes, con lo cual guiaban su agresión contra el señorío, pero allí no se detenían. Una violencia nihilista los embargaba cuando ponían a rodar sus energías maduradas en el oficio, y es posible que su praxis tanto favoreciera como estorbara a la elite del burgo. Cuando saqueaban los huertos, las frutas de los árboles o el heno de los prados, o cuando recogían las ramas verdes («nuevamente salientes»), no parece que tuvieran miramientos sobre quién era el propietario[59]. El cronista no habría desaprovechado la oportunidad para indicar que esa violencia estuvo dirigida exclusivamente contra el monasterio si así hubiera sido, aspecto sobre el cual el relato sobrevuela en la imprecisión. Además, el cronista aludió a los intransigentes que debían ser contenidos por el sector moderado.

También, en el motín de Laon de 1112, se hicieron presentes los sectores más bajos con una violencia que, según Guiberto de Nogent, no era solo motivada por la ira momentánea sino por una peculiar ferocidad salvaje («non jam ira, sed rabies feraliter irritata»)[60]. Consideremos esa insensatez que registró Guiberto.

Su juicio era en verdad contradictorio ya que, si por un lado aludía a una ceguera irracional, por otro lado nos dice que ese pueblo se había organizado conspirativamente para matar al obispo. Con esta última apreciación, introducía un matiz de cálculo que no podía hacer explícito la persona que, en el asesinato de un obispo, veía colmar la medida de lo descabellado. Un recorte de esa visión se reflejó en las palabras del obispo cuando fue advertido por Anselmo (un intelectual clarividente) de que su vida corría peligro: «¿Yo voy a morir en manos de tales personas?» («Ego ne talium manibus inteream?»). El dignatario de la Iglesia, separado de la multitud, no podía admitir que esta lo alcanzara, aunque el miedo le hizo tomar recaudos. Esa masa que había llegado a un estado de insolencia *(insolens vulgus)* debió de ejercer una presión muy fuerte.

---

[59] *Crónicas de Sahagún,* cap. 35.

[60] Guiberto de Nogent, *Autobiografía,* p. 163.

En un escrito de los *consellers* de Barcelona, en el que se aludía a que los remensas sublevaban a los pobres, se denunciaba el quebranto de la economía ligado a los desarraigados que se adherían con cuerpo y alma a la causa o que simplemente barrenaban por inercia en la ola creándose un clima en que «les gens no gosen anar per la terra»[61]. Un similar perfil afloró en los protagonistas del motín que estalló en Valencia en 1519, los cuales, según el más importante líder moderado, «ni temen a Dios ni al rey, ni quieren obedescer a los officiales, ni creer a los ansianos que los aconsejan»[62]. Ese perfil se nos confirma en el fragmento que relató el asalto al palacio episcopal: «una grande asonada de muchachos con piedras y muchos hombres con ellos» reclamaron al obispo que les entregara a personas que acusaban de sodomitas[63]. Las mismas características se repetían cuando el estallido llegaba a su madurez, hacia octubre de 1521, y el líder extremista Vicente Peris había asumido como capitán general de la hermandad. Allí estaba de nuevo «una grande partida de mozos agermanados» que se había agrupado «sin jefe ni orden», a quienes se unieron otros tan mal situados como ellos o arrinconados en los bordes delictivos de la sociedad («gente de mal proceder»), para formar una aglomeración que se introdujo en la diputación, rompió puertas, quemó papeles y luego saqueó casas de caballeros[64]. Esa violencia podía volverse efectivamente contra los estratos superiores: «les persones bones y riques» temían que sus casas fuesen saqueadas por los *agermanats*[65].

De estos relatos se deduce que los objetivos de los mancebos de Sahagún no estaban bien definidos, tal como se ha planteado sobre la cruzada de los niños o sobre la participación de los no establecidos en diversos movimientos. Puede reflexionarse sobre este rasgo comparando con el proletariado moderno. En este último, más allá de que se trate de una lucha económica o política, las acciones no dejan de tener una dirección, ya sea por el salario o contra una ley patronal. El mancebo de movimientos premodernos plantea, en cambio, otra característica, porque su lucha era «contra todo»: re-

---

[61] Citado por Vives, *Historia de los remensas,* p. 180, n. 139.
[62] De Quas, *La germanía de Valencia,* p. 148.
[63] *Ibid.,* pp. 8-10.
[64] *Ibid.,* pp. 100 y ss.
[65] Català de Valeriola, *Relación,* p. 250.

chazaba tanto las relaciones del taller como la sociedad, lo que permite deducir que el salario bajo sería solo una de las causas de su malestar. Además, mientras que el proletariado moderno busca aliados en otras clases, el mancebo medieval fue un solitario sin amigos políticos porque su rebelión era sociológicamente insociable, aun cuando coincidiera con otras protestas, y estaba consignado a un no lugar, en tanto la pretensión de ser «un hombre sin amo» entrañaba marchar por los bordes de todo.

Ese nihilismo que detonaba en cada rebelión concernía a su ser social: el aprendiz no conocía la separación entre lugar de trabajo y lugar de ocio o descanso, o, para expresarlo de otro modo, su hogar era el trabajo y el trabajo era su hogar, lo cual no era otra cosa que la privación de una existencia propia. Ese ámbito destinado a que se interiorizara la obediencia, ya que los golpes enseñaban, era análogo a una prisión, desde el momento en que allí regía el panóptico del dueño y, de manera ineluctable, cuando el aprendiz se rebelaba, lo hacía contra el trabajo y contra toda una vida. El inhóspito domicilio de manufacturas era el encierro que invitaba a la fuga. Esa situación cambiaría con el proletariado moderno, cuya tarea en la fábrica solo puede equipararse al sistema carcelario en la imaginación de un pseudofilósofo, más allá del burgués que, en su propiedad, anula la democracia burguesa. Si se tiene en cuenta esto, puede también comprenderse en el marginal del Medioevo una rebeldía sin destino y poco transformadora. Todo se sintetizaba en desintegrar jerarquías, redefinir el entorno como el mundo de los enemigos y, relacionado con esto, aparecía la espectacularidad casi teatral de los actos.

Sin embargo, no siempre ganaba el alboroto, porque la protesta tenía sigilosos momentos de preparación, algo que a veces los representantes del poder sospecharon y quisieron desenmascarar, como se ve en los registros que hablaron de los agermanados valencianos[66]. En otros momentos, el silencio frenaba a la justicia[67], y recordemos que el abad de Sahagún experimentó algo parecido.

---

[66] De Viciana, *Crónica,* p. 245; en enero de 1521, los funcionarios de Benicarló «barruntaron que ciertos hombres de la villa tratavan en secreto de se agermanar».

[67] De Viciana, *Crónica,* p. 22; el 9 de agosto de 1519 el gobernador, «llegado a Valencia, no halló hombre que en su deposesión hablase abiertamente, ni pudo saber qué hombres huvo en el desacato de la Iglesia».

En Milán, y en conexión con la pataria, se desplegaron desde 1057 concentraciones populares en las que se deliberaba sobre cuestiones religiosas y políticas, práctica que también se siguió en Cremona, Plasencia y Florencia estableciéndose un embrión de las instituciones comunales[68]. Esa muchedumbre concentrada anticipaba una tendencia.

En 1117, mientras que los burgueses de Santiago de Compostela denunciaban a la autoridad, el pueblo llano incendiaba la catedral y rodeaba al obispo y a la reina refugiados en la torre. El prelado se fugó, pero Urraca fue arrastrada por la multitud y una anciana la apedreó[69].

En la insurrección de Laon, también decidía la masa. Una parte del pueblo enfurecido *(furentis vulgi),* después de haber matado al prelado e incendiado su residencia, se dirigió a la casa del mayordomo del obispo, una persona de cuantiosos bienes que era también uno de sus familiares cercanos, lo cual revela que, en la exaltación, no se dejaba de ver al enemigo[70]. Este, bien armado, protegido por la coraza de caballero, estaba decidido a resistir, pero, al ver la gran fuerza que lo enfrentaba («videns vim nimiam»), pasó de la valentía a un infructuoso pedido de clemencia.

En Vézelay también los pobladores lograban, en 1152, conciencia de que su fuerza estaba en el número e imaginaban que a sus opresores los harían desaparecer como moscas[71]. Si era necesario, enfrentarían al abad con armas equivalentes a las que él tenía, ya que pensaban que, por su magnitud, podían sustraerse a la dominación de la minoría que, precisamente por ser minoría, era débil. No podía ser de otra manera porque, salvo cuando se pelea entre la espada y la pared, no se va al frente si no es con la seguridad de la victoria. Como una continuidad de esas prácticas, cuando el burgués dispuso de su propia institución, no renunció al

---

[68] Zey, «Autour des soulèvements communaux en Italie septentrionale et centrale», pp. 142 y ss.

[69] *Historia Compostelana,* col. 1018.

[70] Guiberto de Nogent, *Autobiografía,* p. 169.

[71] Hugo de Poitiers, *Historia,* col. 1601: «et internos exactores velut exiguas muscas a se abigerent».

acompañamiento de la multitud para actuar como sujeto político[72]. Esa herramienta podía tener otras derivaciones.

En la rebelión contra el patriciado de Brujas de 1302, los grandes burgueses, al ver que crecía la fuerza del pueblo que los desafiaba, pidieron el auxilio de los franceses quienes, considerando esa masividad, enviaron a 1.500 caballeros que fueron vencidos[73]. El número imponía razones. Algo similar se repitió en la toma de la fortaleza inglesa de Rochester, en 1381, ya que el éxito de la lucha se debió, como en otras oportunidades, al «graunde noumbre des comunes» que envolvieron el reducto señorial y lograron conquistarlo. Se dio allí una victoria sin batalla, porque el coraje del feudal se volvió pánico al cabo de media jornada ante tal aglomeración («pur doute qil avoit de tiel multitude des gentz»)[74]. Por su parte, el cronista de la *jacquerie* dijo que más de cinco mil eran los campesinos que se habían soliviantado en la zona de París, lo que es una forma de decir que eran muchos[75].

En momentos como estos, no sorprende que se especulara con un debe y haber de virtudes y defectos. Conocemos la especulación del condestable Velasco cuando estaba arrinconado por los comuneros burgaleses[76]. En las ventajas de los insurrectos ubicaba su masividad *(numero plebeiorum)* y la incontenible agitación que sobrevenía con la rebelión, mientras que, para él y sus caballeros, inventariaba un sentimiento de supremacía nutrido por su pericia en la guerra, por la calidad de sus armas, por la decisión de pelear (ligada a la idea de quien no escapaba como un siervo), y alimentado también por la imagen de un enemigo carente de reflexión que se lanzaba de manera temeraria e irreflexiva a la aventura y que no tenía quién lo dirigiera («nullum habent ducem»). Un sentimiento similar se descubre en Diego Hurtado de Mendoza cuando decía que despreciaba las medallas que había ganado en la lucha con los agermanados porque las había conseguido derrotando a «gente baja» que merecía el cas-

---

[72] *Documentos de Federico I,* n.º 650, año 1176; decía el emperador: «quod consules Cremone cum magna multitudine populi et militum ante nostre maiestatis presentiam honorifice se presentaverunt».

[73] Giovanni Villani, *Crónica,* VIII, 55.

[74] *Crónica anónima inglesa,* pp. 136-137.

[75] *Última continuación de la Crónica de Guillermo de Nangis,* p. 264.

[76] Maldonado, *El levantamiento,* p. 234.

tigo que el señor daba al vasallo»[77]. Para el feudal, una guerra de clases no era una guerra.

Esa subestimación de los poderosos a los hombres del común ayuda a explicarnos los éxitos de estos últimos por lo menos en las primeras etapas de sus luchas, porque para el caballero encontrarse de un día para otro frente a la multitud exigiéndole cuentas era sorpresa y desconcierto (y Diego Hurtado de Mendoza, virrey de Valencia, tuvo que huir a Denia en la primera fase de la insurrección). Llegaba lo inesperado, y en la medida en que esa subestimación incluía descalificar al insurgente, la idea de los señores es que esas insurrecciones eran solo una transitoria anormalidad. Estaban convencidos de que pronto se restablecería el reinado de su clase aunque, en el transcurso de los acontecimientos, y en la medida en que el pueblo obtenía victorias, a la subestimación la relevaba la sorpresa y el miedo. Cuando este último catalizaba en terror, se constituía un cemento que ligaba a los dominantes en una cohorte de clase que superaba las divisiones facciosas[78]. Esto es, al menos, lo que se desprende como sensación de los miembros del poder, una sensación a veces imprecisa pero invariablemente expuesta en rápidas y nerviosas consideraciones dadas en el transcurrir de los sucesos. Por esto, la primera reacción que tuvieron muchos poderosos ante la insurgencia fue subestimar sus peligros (algunos expusieron sus deseos de enfrentarla; otros estaban convencidos de que sus palabras calmarían los ánimos); la segunda reacción fue tomar conciencia del peligro y, ante ello, elegían la huida (privilegiada por los eclesiásticos aunque a esta alternativa se añadieron algunos *milites*) o bien optaban por luchar, y todos coincidían en que el mundo retomaría inevitablemente a la normalidad.

En el testimonio sobre Velasco y los comuneros, vimos que la masa precipitaba cálculos. Esa masa también se hizo ver en el asedio del palacio episcopal de Valencia en 1519, cuando «de cada ora la gent crexia» y, en poco tiempo, la plaza se colmó, lo que aterró a los defensores que dispararon un tiro, «més per a espantar que per a fer mal ab ella a dita gent»[79]. También allí la piedra y el fuego constituyeron armas de la multitud. La acción de los defensores del palacio, lejos de amedrentar, condujo a una inicial

---

[77] De Viciana, *Crónica,* p. 440.

[78] Maldonado, *El levantamiento,* VI, p. 310.

[79] Català de Valeriola, *Relación,* p. 68.

victoria del pueblo, lo que corrobora que el terror blanco suele empezar por el terror que la revolución provoca en el poderoso. No fue un pánico muy diferente el que se apoderó del obispo compostelano en 1117 cuando huyó del asedio. El castellano de Rochester, por su parte, debió resignarse en 1381 a que los subalternos liberaron a sus *compaignoun* y a todos los prisioneros. No es de menor importancia notar que esa masividad, además de garantizar eficacia en las luchas, daba mejores probabilidades para que estas pudieran mantenerse hasta agotar las chances del triunfo. Un estudio sobre la villa de Ontinyent en Xàtiva durante la rebelión de los agermanados así lo muestra[80]. En suma, el miedo actuaba y es un tema que considerar.

En 1327 los burgueses de Bury St Edmunds amedrentaron a los monjes con el encarcelamiento[81]. También los *ciompi* florentinos acorralaron a los aristócratas y mostraron que, si a los pudientes los alcanzaba la violencia de los subalternos, conocerían el miedo. Adoptaban medidas de recelosa salvaguardia: los *cittadini grossi,* ante la embestida del *popolo minuto,* hicieron venir fuerzas del *contado* para cumplir las funciones de la infantería y, temerosos de los robos e incendios, protegieron las calles y sus residencias día y noche[82]. Revivía aquí una tradición que los oprimidos terminarían por conocer bien: a sus enemigos los afectaba, como a cualquier otra persona, el terror, que podía ser un arma que inmovilizaba. Era una inversión, porque el pueblo retomaba el pánico deliberadamente provocado que usaban los dominantes («mettevano loro questa paura in corpo») para convertirlo en un dispositivo de su combate y, en esa estrategia, incluyeron el incendio de las casas de sus enemigos[83]. Con esas acciones consumadas, también intimidaban y presionaban en la negociación. Es lo que sucedió en las agitaciones urbanas de Francia en el siglo XIV, cuando la lucha institucional adoptaba un perfil de clase dado por el motín de los subalternos contra los burgueses ricos que escapaban o se escondían en sus casas[84]. Más tarde, el terror reaparecería en la república

---

[80] Terol i Reig, «La germanía en la gobernación foral de Xàtiva», pp. 516 y ss.

[81] *Annales Paulini,* p. 331: «unde timor magnus irruit super alios de conventu».

[82] Alamanno Acciaioli, *Crónica,* p. 16.

[83] *Ibid.,* pp. 19 y ss.

[84] *Última continuación de la Crónica de Guillermo de Nangis,* año 1364, p. 356: «propter furiam plures burgenses notabiles fugerunt ne ab eis multarentur, et alii in dominibus suis sub silentio lactuerunt».

jacobina entre 1792 y 1794, continuidad que lleva a pensar que el jacobinismo no fue un problema filosófico como se pretendió hacer creer desde el revisionismo sino una tradición de la multitud. Además, podía nacer de manera independiente en otras geografías, como se mostró en América del Sur en 1780 y 1781 cuando los indios de Túpac Amaru intimidaron a los españoles con destrucción y asesinatos. Más tarde, aun los bolcheviques usarían como estrategia política el terror revolucionario que habían leído en libros sobre 1789[85]. Esto nos permite dar otra vuelta de tuerca porque, si el terror blanco empieza por el terror que la revolución provoca en el poderoso, el terror revolucionario tenía sus antecedentes en la coacción de los dominantes.

Esa ligazón entre elite y masa, que se reiteró arquetípicamente en los movimientos comunales (en tanto la dicotomía estaba abonada a su esencia), nos replantea la difícil conexión entre quienes propugnaban el estallido, habitualmente los burgueses que se conjuraban, y sus seguidores. Nada estaba prefijado sobre estos últimos como para asegurar que, de manera automática, se sumarían a un llamamiento insurreccional, y esto nos dice que los estados de ánimo y circunstancias del momento se complotaban para inesperadas resoluciones en uno u otro sentido. Lo mostró Valladolid en la etapa inicial de la revolución de las comunidades castellanas porque, si bien había antecedentes de convocatorias, la masa no respondió al llamado de rebelión que le hicieron los conjurados[86]. En Toledo, por el contrario, en abril de 1520, la consigna de «viva el pueblo» aclamada por plazas y aldeas, consigna que curiosamente hemos encontrado en otros escenarios (como Italia), precipitó el movimiento contra Carlos I. La rebelión no fue un fugaz recorrido hacia la derrota, sino una movilización que cumplió objetivos metódicos, desde el momento en el que se expulsó al corregidor, se ocupó el alcázar, se fortificaron puertas y torres y se nombró a Juan Padilla capitán general[87]. Estos dos casos nos muestran que el espontaneísmo tuvo en el pasado y mantiene en el presente un enigmático secreto que se resiste a que se lo desvele.

---

[85] Hobsbawm, *Los ecos de la Marsellesa,* pp. 77 y ss.; Tilly, «Terror, Terrorism, Terrorists», pp. 5-13; esta violencia fuera de los métodos usuales de la lucha política fue empleada en diversas ocasiones históricas.

[86] Maldonado, *El levantamiento,* p. 102.

[87] *Ibid.,* p. 106.

MUJERES QUE PROTESTAN

Hemos recorrido la protesta de los jóvenes y, junto a ellos, se descubre a las mujeres, que extendieron sus protestas desde la época medieval a la moderna[88]. La masividad incluía a todo el pueblo, y el *infirmus sexus* no siempre respetaba el lugar que le asignaba la Iglesia: la anciana compostelana que agredió a la reina, lejos de constituir un caso aislado, fue una expresión más de las muchas formas en las que las mujeres se pronunciaron. Entre los activistas valdenses, por ejemplo, se denunciaba a las mujeres junto a los hombres, todos «ydiote et illiterati», es decir, pertenecientes al pueblo analfabeto que no sabía latín, que recorría ciudades y aldeas en predicación[89] (Valery Larbaud dijo que el francés, el castellano y el italiano son antiguas jergas de campesinos). Por su parte, san Bernardo dijo, denunciando la herejía, que clérigos y sacerdotes abandonaban sus iglesias para unirse a «textores et textrices»[90]. También las mujeres formaron parte de los apostólicos, acusados de ser miembros de la sinagoga de Satanás y discípulos del Anticristo[91]. Como mano derecha y compañera íntima del heresiarca fray Dulcino se situó Margarita, que «fuit deprehensa gravida», información que coincide con la que habla de otras «sorores in Christo» que, para escándalo de sus pudorosos enemigos, «iacebant in lectis» con esos despreciados herejes[92]. El *consolamentum* (la imposición de manos), que era para los cátaros el equivalente al bautismo de los católicos, podía ser dado por una mujer y, a mediados del siglo XII, eran enjuiciadas por herejía Milita de Montemeano y Giulitta de Florencia[93]. Los disidentes le otorgaron su lugar a la mujer (aun cuando ello no supusiera una completa igualdad), y es una hipótesis atractiva decir que las reprobaciones ortodoxas a lo que se llamaba desenfreno sexual eran una conde-

---

[88] Davis, «The Rites of Violence», pp. 85 y ss.; De Quas, *La germanía de Valencia*, p. 124.

[89] Bernard Gui, *Manual*, I, p. 34; Étienne de Bourbon, *Tratado*, cap. 342, p. 291; *id.*, p. 292; Burchard von Ursberg, *Crónica*, p. 107, sobre los pobres de Lyon: «viri et mulieres simul ambulabant in via».

[90] Bernardo de Claraval, *Sermones*, n.º 65, col. 761.

[91] Salimbene de Adam, *Crónica*, p. 259: «tota die discurrebant per civitatem mulieres».

[92] Bernard Gui, *Los apostólicos*, p. 26.

[93] Lea, *Histoire de l'Inquisition*, I, pp. 106, 130 y 208 y ss.

na a esa valoración[94]. Al menos revelan que esas sacrílegas se habían emancipado sustrayéndose de la economía doméstica, lo cual nos remite a sectas de la Antigüedad como la de los cristianos montanistas.

La Iglesia objetó a esas sectas. Era una condena que traspasaba las delimitaciones de clase, como deja entrever un estudio sobre dominicas de extracción social alta que fundaron un monasterio rechazando la jurisdicción del obispo zamorano, actitud que las llevó a rebelarse entre 1273 y 1279[95]. Tres aspectos son de interés en esa desobediencia: el rechazo al lugar marginal y subordinado que se les otorgaba en la Iglesia; la no observancia de la ascética separación entre sexos que se preveía para la vida monacal, porque consideraban que hombres y mujeres de la orden formaban una comunidad de «predicadores», y la difusión de opiniones a través de cartas colgadas en las paredes una vez que el obispo había terminado su visita pastoral. Esa práctica de opinar libremente es la que ejerció Marguerite Porrette, de elevada cultura y vinculada a las beguinas que, hacia 1290, vertió la experiencia de su alma simple que se unía a Dios en un libro que la ortodoxia juzgó con «errores et haereses» de los que no quiso abjurar[96]. Fueron razones más que suficientes para que fuera excomulgada y quemada viva. Esas denuncias se corresponden con prácticas que, desde la Alta Edad Media, se repetían en los hábitats populares. Por ejemplo, en el *Liber XIX De Poenitentia* del *Decretum* de Burchard de Worms, o *Le Corrector sive medicus* (recordemos que es un texto del área germánica), se muestra a las mujeres acusadas de supersticiones condenadas (aborto, manipulación erótica, salud, etcétera)[97].

El contenido esencial de lo que se acaba de señalar estaba en el escandaloso disturbio que representaban mujeres en estado de rebelión invirtiendo el rol que la sociedad les reservaba. Es lo que expresó con descarnada franqueza Antonio de Guevara sobre María de Padilla, esposa del dirigente comunero Juan de Padilla, quien, a la muerte de su marido, pasó a liderar la lucha de las comunida-

---

[94] Biget, *Hérésie et inquisition,* pp. 21 y ss.; entre los cátaros, no existió esa igualdad de géneros, con lo cual los hombres buenos tenían una conducta tradicional. Sin embargo, debe establecerse una comparación con las condiciones de las mujeres en la ortodoxia católica. Las monjas están privadas de los derechos sacerdotales.

[95] Bueno Domínguez, «Santa María de las Dueñas de Zamora», pp. 85-106.

[96] *Primera continuación de la Crónica de Guillermo de Nangis,* p. 379.

[97] Neyra, *Le Corrector sive medicus.*

des de Castilla; subversión que, en este caso particular, agravaba su estirpe nobiliaria[98]. María de Padilla recogía una tradición de lucha que se extendió en toda la geografía europea. En los violentos combates de principios del siglo XIV que libró el *popolo minuto* de Brujas contra el patriciado, un cronista de Siena dijo describiendo los sucesos que «più faceano le femine che li omini» y mostró que esas mujeres se juntaban con sus maridos, padres o hijos en un único conglomerado[99]. También las inglesas tuvieron su papel en 1381. Cuando los rebeldes cercaban la Torre de Londres y el arzobispo de Canterbury junto a otros pretendieron escapar, los descubrió una mujer[100]. En otros momentos, su compromiso fue más contundente[101]. En la rebelión de Cambridge, una mujer llamada Margery Starre tiró al viento las cenizas de documentos que habían sido quemados gritando: «¡Fuera la enseñanza de los clérigos!»; otras fueron líderes, partícipes de bandas rebeldes, instigadoras de violencia, cómplices o protagonistas de actos calificados de criminales. Asimismo hay indicios de que algunas, al menos, sufrieron agresiones sexuales, y es muy posible que este tipo de ataque haya sido un motor adicional de esas protestas. Es a lo que induce la comparación: en Fuenteovejuna, las mujeres habrían contribuido a la revuelta por los abusos sexuales del comendador de la Orden de Calatrava interviniendo en su asesinato y ensañándose con su cadáver[102].

Esto revela que, si bien las mujeres coparticipaban del sentimiento general, tenían sus razones para expresarse. Es lo que igualmente se descubre en la insurrección de Laon de 1112. Allí la esposa del *vicedominus,* que murió defendiendo al obispo, cuando el palacio episcopal fue incendiado salió desesperada y sin rumbo del escondite donde se había ocultado[103]. Reconocida por las esposas de los burgueses a quienes había ofendido, fue apresada y golpeada y se la despojó de sus ricas vestimentas *(vestibus spoliata)* reproduciendo el castigo que otros sublevados les propinaban a sus enemigos.

---

[98] Antonio de Guevara, *Epístolas familiares,* «A doña Padilla», pp. 255 y ss.

[99] Di Tura del Grasso, *Crónica,* p. 268.

[100] *Crónica anónima inglesa,* p. 144: «mes il fuist escrie par une malveys femme et retourna a la Toure».

[101] Para lo que sigue Federico, «The Imaginary Society», pp. 159-183.

[102] Cabrera y Moros, *Fuenteovejuna,* pp. 124 y ss.; también, pp. 145 y ss.

[103] Guiberto de Nogent, *Autobiografía,* III, 9.

Volvamos a Santiago de Compostela con la reina apedreada.

Roger Collins propuso analizar la acción de una manera diferente a cómo lo hicieron los historiadores que se limitaron, según denunció, a reproducir el relato de la *Compostelana*[104]. La historia le resultó increíble, encontró paralelos con el episodio bíblico de Jezabel e intuyó que se habría copiado el episodio (y, de hecho, esta imagen bíblica está presente en el relato)[105].

No se justifica esta desconfianza. Puede aducirse que, si bien es probable que el narrador haya sido acometido por imágenes de lo que leyó (y la Sagrada Escritura fue lectura primordial), la descripción no tiene que ponerse en duda, como aclara, ante todo, el paralelo entre nuestra crónica y la Biblia. En ambos textos figura la analogía de la reina con una figura religiosa: Elías en un caso y Diego Gelmírez en el otro; por otra parte, Jezabel fue arrojada del palacio por orden de Jehú (encargado de ejecutar el castigo de Dios) y acarreada por el suelo siendo su cadáver devorado por los perros.

Con prescindencia de estas limitadas semejanzas, el repaso de circunstancias muestra diferencias en ambos dramas. Jezabel influyó en su marido Acab, rey de Israel, para que construyera un templo de Baal, y su muerte fue un justo castigo divino. Urraca, por el contrario, fue objeto de la crueldad plebeya. Elías mantuvo una oposición absoluta hacia Jezabel, mientras que Diego Gelmírez y Urraca alternaron los enfrentamientos y las alianzas. En un caso, la reina representaba el mal, en otro no porque, si bien Urraca padecía los desfallecimientos que, según los eclesiásticos, eran comunes en las mujeres, no era la invariable encarnación de la maldad. Elías no dominaba la situación y su venganza estuvo en la profecía; Gelmírez, por el contrario, sí tuvo control de las relaciones con la reina, aun cuando pasó por momentos de debilidad. Finalmente, Jezabel representa una influencia dominante sobre el marido, y nada de esto es igual a la vida de Urraca y a sus relaciones con Alfonso el Batallador.

Pero, más allá de estas disimilitudes, el cronista compostelano era partidario del obispo, y su imagen abandonando a la reina en

---

[104] Collins, «Review», pp. 680-682.

[105] De manera similar concibe la situación Pascua Echegaray, «Urraca imaginada», p. 133.

manos de los rebeldes y solo preocupado por su salvación es tan degradada que resulta increíble que sea producto de una narración deliberadamente arbitraria[106]. En suma, el lector no puede dejar de verlo como a un antihéroe, lo cual es un certificado de realismo. En efecto, el texto nos transmite la fidelidad de un informante que siguió los sucesos, y a Collins se le intuye aprisionado por un preconcepto al suponer que la rebeldía debía detenerse ante el rango. Tal vez influyó en su apreciación el hecho de que Giraldo, el redactor de la *Historia Compostelana,* haya deshonrado a la reina con el nombre de Jezabel, pero, como dicen Pallares y Portela, el objetivo sería expresar que Urraca ejercía injustamente el poder contra Gelmírez, siendo este un Nabot a quien se le mata y despoja de su viña por la intriga de Jezabel[107]. Es de importancia precisar la oportunidad de cada denominación (y, en especial, de la injuria), porque esa reprobación de la reina se emitía en circunstancias en que esta se enfrentaba con Gelmírez. Ese protagonismo debió de haber irritado a los eclesiásticos, que no solo habían sido formados en una concepción misógina, sino que también vivían en un siglo en el que algunas mujeres como Urraca llegaban a posiciones muy elevadas.

Un relato inspirado en la Biblia pudo haber seguido también un modelo distinto para el episodio, que incluyera, con la humillación, el sacrificio que dignifica. Esa imagen se asimilaría a Ester, la reina de Persia que arriesgó su vida por los judíos y se convirtió en un modelo del martirio de la mujer[108]. Es una opción improbable pero posible porque, ante la agresión, exaltar la abnegación de la soberana frente a la turba sería juicioso[109]. Disquisiciones de este tipo están abiertas *ad infinitum* sin resolución segura y, hasta cierto punto, se vuelven indolentes divagaciones cuando nada las justifica.

---

[106] Tampoco el cronista mostraba a un obispo protegido por Dios, como apareció en otros episodios donde salía intacto del peligro, pero su imagen no era la de una persona asustada y cobarde. Sánchez Albornoz decía que las falsificaciones siempre se hicieron por algo. Aquí es inhallable una causa, y ayuda en esto la comparación con los judíos que apelaron a la Biblia para relatar persecuciones del siglo XI, pero esas elaboraciones tenían un objetivo detectable; Chazan, «Representation of Events», pp. 40-55.

[107] Pallares y Portela, *La reina Urraca,* p. 164.

[108] Malkiel, «The Underclass in the First Crusade», pp. 177-178.

[109] Es un punto de contacto posible, aun cuando Ester, su tío Mardoqueo y el pueblo judío vencieron en la prueba. Más allá de los alejamientos visibles entre la Biblia y la *Historia Compostelana* sobre esto, hay un contacto evidente en la tensión dramática que se suscita cuando Mardoqueo insiste en que la reina se presente ante el rey de Persia para pedir por su pueblo y ello significaría su muerte con seguridad.

Volvamos a la reina en la situación crítica. Al salir del campanario incendiado en su base, la agresión se consumó contra el cuerpo y el rango. Arrojada al barro, le arrancaron a jirones los vestidos y permaneció parcialmente desnuda a la vista de todos *(coram omnibus)*[110]. La degradación se había transformado en espectáculo. El aspecto de la reina no podía ser peor, con los cabellos desgreñados *(dilaniata crines),* el cuerpo desnudo *(nudata corpore)* y cubierta de lodo *(provoluta luto),* descalabro que licuaba la jerarquía. Algo similar presentó el cronista sobre Gelmírez. Cuando este, que se había quedado en la torre asediada, se dispuso a escapar, para que no lo reconocieran, abandonó el manto *(pallio)* que correspondía a su dignidad y se ocultó bajo una *capa vilissima.*

Ante el intuitivo recurso de consignarle a la violencia la explicación de estas escenas, conviene indagar en la significación que se desplegaba por debajo de lo evidente. Ubicados en esta posición analítica, podemos ver cada uno de estos acontecimientos como un «ritual de degradación», concepto utilizado por Peter Burke con referencia al tumulto napolitano de 1647 para hablar de mensajes tan precisos como las palabras[111].

LENGUAJES DE LUCHA

Esta crítica discursiva contra un sistema comunicacional que excluía socialmente se plasmó en la destrucción del sistema semiótico de diferenciación, como derivado, tal vez no plenamente intencional, de un acto premeditado. Lo representó la huida del obispo disfrazado que los rebeldes no pudieron observar para su regocijo (como los justos contemplan desde el paraíso el castigo de los impíos), y el agredido sufrió en solitario toda la ignominia. De modo contrario, la escena de la reina se nos presenta como deliberadamente preparada para que los espectadores saborearan el oprobio. El pueblo atacaba con un dialecto que se descifra desde su estructura total. Su elemento de apoyo estaba en un acto base del discurso gestual disidente (enfrentar a la reina), que generaba otro acto (despojarla de sus vestidos), luego otro (arrastrarla por el lodo) y otro (apedrearla) hasta enhebrar una alocución radical que desple-

---

[110] *Historia Compostelana*, col. 1018.

[111] Burke, «The Virgin of the Carmine», pp. 3-21.

gaba un pensamiento complejo debajo de una superficie festiva y con implicancias muy serias: tomar resoluciones, inhibir el poder, derrotarlo. Esta sintaxis componía secuencias que formaban el idioma de la lucha, lo que no significa que pueda ser analizado en su totalidad como un texto y el hecho pueda solo ser visto como escritura; el análisis por esos carriles no es más que una contribución a las aproximaciones múltiples que admite la problemática.

Si, en lo que acabamos de ver, el contenido sobre el cual discurrió la forma estuvo dado por el cuerpo de la reina y todo lo que hacía a sus atributos, en otras secuencias esa base estaba en los edificios, que eran otras muestras ostentosas del poder. Estas frases de la acción popular se superponían unas a otras hasta configurar un panorama complejo y en apariencia caótico, pero, en su base, racionalmente articulado. Una de esas secuencias se expuso en Laon, en 1112, cuando el pueblo conducido por su ira fue de la casa del tesorero a la iglesia y de esta al palacio del obispo, devastando cada uno de esos lugares[112].

Esa sucesión de episodios, al desmitificar el embrujo que ejercía el símbolo del dominante, permitía reconocer la fuerza de cada uno transmutada en fuerza colectiva y, aun sin que el actor estuviera plenamente al tanto de la estructura a la que se destinaba su acción, nacía un lenguaje de clase estamental contra el orden impuesto. Esto implica que los símbolos expresaban relaciones aun cuando no se las descifrara, como las interpreta un científico social en su interconexión con la totalidad, es decir, en su dimensión histórica significativa. Ese idioma debió de constituir, para los insurrectos, un revelamiento manumisor, que no solo expresaba lo que sentían, sino que también les permitía reconocerse conociendo lo que eran; les permitía saber que tenían una energía real en su ser como clase o como pueblo, y también conocer su fuerza relativa con respecto a otra clase o a otro sector, aun cuando el objetivo último no estuviera delimitado en el pensamiento, más allá de mejorar la vida inmediata. Esto se enmarcaba en signos reveladores.

En Laon se vivieron episodios reveladores. Cuando la multitud atacó el palacio episcopal en 1112, el obispo se defendió con las armas en la mano, pero finalmente no pudo detener el asalto del pueblo *(plebis assultus)*. En la desesperación, se apropió de la ves-

---

[112] Guiberto de Nogent, *Autobiografía*, p. 169: «Nam plebs furibunda domui illi, primum focos injecit, de ea in ecclesiam prosiluit, et demum palatium episcopale corripuit».

timenta de uno de sus dependientes, se escondió *in cellarium ecclesiae* y allí se acurrucó en un pequeño depósito que uno de sus fieles clientes cerró[113]. Los burgueses lo buscaron a los gritos, no llamándolo obispo sino bandido («non episcopus, sed furcifer»), hasta que finalmente presionaron a un servidor que les señaló el escondite. Aquí intervino una figura de los sublevados, el ministerial Teudegaudo, a quien ya hemos conocido. Acostumbrado a transgredir (recordemos que se enriqueció con peajes), fue el responsable del asesinato del obispo. Gracias a él, se descubrió su escondite, del cual fue sacado por los cabellos y lo empujó a los golpes llevándolo frente al claustro de los clérigos y la casa del capellán. Se desarrolló entonces una escena trágica, en la cual el obispo, acobardado, prometió renunciar al cargo e incluso a la Iglesia y anheló salvarse a cambio de dinero. Estos ruegos agregaron dramatismo sin que se favoreciera su situación: uno de los sublevados, llamado Bernardo, alias «de Bruyeres» («cognomento de Brueriis»), descargó su hacha sobre la cabeza del prelado, luego sobrevino otro golpe y, finalmente, la multitud se abalanzó sobre el cuerpo. A Teudegaudo se le reservó un papel adaptado a su denunciada crueldad, porque se encargó de robar el anillo que expresaba la jerarquía religiosa y, como se atrancaba en el dedo, lo amputó («annulumque corripuit»). El cuerpo, desfigurado, sin sus vestimentas, fue arrojado a la calle para ser cubierto de piedras y barro. Pero aquí no terminó la ceremonia porque, a la mañana siguiente, el cadáver permanecía expuesto ante el pueblo, que se acercaba para maltratarlo y proferirle insultos sin que nadie pensara en darle sepultura. El relato expresa un punto cumbre de la ceremonia de degradación, y el cadáver permaneció como si fuera el de un perro miserable. Solo con los ruegos del maestro Anselmo se aceptó enterrarlo, pero esto no evitó que los insultos y el maltrato continuasen mientras se creía que esa alma entraba en el infierno.

Comparación

El idioma que hablaba el pueblo bajo parece que se confundía con el de los burgueses y, sobre esto, disponemos de indicios. Esos síntomas de un discurso compartido surgen de lo que narró el cro-

[113] Guiberto de Nogent, *Autobiografía*, III, 8.

nista de Sahagún acerca de los insultos que los rebeldes (al parecer sin distinciones) les proferían a los monjes. En este punto, conviene apelar a las comparaciones.

Por un lado, disponemos de los reclamos escritos que las elites urbanas hacían en los siglos XIV y XV a las autoridades en los que mostraban una jerga apocada y servil, adornada de latinismos, que otorgaban a la profusa verbosidad consideraciones legales. No era este, evidentemente, el dialecto de los sectores pobres ni tampoco fue ese el habla de todos los rebeldes del siglo XII. Estas distinciones también se han detectado en ciudades de Flandes del siglo XV, más allá de que la elite burguesa y los gremios compartieran un orgulloso chovinismo ciudadano[114]. Allí la elite ostentaba argumentos legales sembrados por apelaciones bíblicas y aristotélicas, pero, en las revueltas de los gremios de los meses de marzo y abril de 1477, la palabra adquiría un tono subversivo popular, propio de artesanos pobres, oficiales y aprendices.

Además, en la lucha del siglo XII, se desenmascaraba un carácter de clase que se ve por comparación con la que, tiempo después, protagonizaría Alfonso Nicolás, burgués rico y alcalde, a quien ya se ha hecho mención como líder de un movimiento dirigido contra los prelados de Oviedo. La contienda que se dio a partir de 1294 con el apresamiento del deán de esa iglesia ofrece hechos que impresionan como análogos a los que se dieron antes en la rebelión compostelana porque allí gobernó la violencia (el deán fue conducido «preso por medio del lodo»), hubo apropiación de bienes de la Iglesia y la jerarquía eclesiástica fue depreciada[115]. Pero esta acción ovetense revela contenidos distintos. Enumeremos.

En primer término, Alfonso Nicolás aparece individualizado como protagonista del hecho junto a miembros de su familia y «otros omes» que mantenían con él alguna dependencia económica y social. Era un número definido de «omes bonos de sos parientes ho de sos amigos» el que apresó al prelado estableciendo un accionar no anónimo general sino individualmente reconocible similar al que se presentó en Alcaraz[116].

---

[114] Dumolyn y Haemers, «"A Bad Chicken was Brooding"», pp. 45 y ss. Para la retórica de los procuradores pecheros de Castilla, Astarita, *Del feudalismo al capitalismo.*

[115] *Documentos de Alfonso Nicolás,* n.os 8 y 9.

[116] *Documentos de Alfonso Nicolás,* n.º 16; Ruiz de la Peña, «Alfonso Nicolás», pp. 118 y 135 y ss.

Esto se relaciona con una segunda cualidad que actúa para que este conflicto se asemeje también al de Alcaraz. Se refiere a que las acciones se iniciaban con una meditada planificación que incluso patrocinaba, en determinadas circunstancias, algún sector del poder y, en Alcaraz, esta característica se relacionó con una lucha entre bandos, además de la lucha contra el corregidor. En un mismo sentido elitista, Alfonso Nicolás procedió obedeciendo al rey. Inversamente, en Santiago de Compostela, las acciones no parecen haber sido planificadas sino sustentadas en un impulso general que, sin embargo, no niega previsiones conspirativas de los burgueses. Un cierto paralelo se ve en Laon en 1112, cuando el obispo desconoció la comuna después de haberla jurado. Si bien hubo conjuraciones, allí los artesanos suspendieron el trabajo y cerraron sus talleres en una reacción indignada por sentirse burlados[117].

En otras palabras, hubo acciones que impresionan como un *coup d'État,* es decir, como el acto organizado de un grupo influyente, y es posible que a los complotados los siguiera una porción variable del pueblo, pero ahora interesa recalcar que, en tanto maniobra planeada, ese golpe resolvía un aspecto tan básico como era el del fósforo que encendía el polvorín. Esto se relaciona con que casi siempre algunas personas actuaron sobre la irritación social, enojo que, en el caso de no lograr su válvula de escape, permanecería como tensión almacenada. El recelo del dominante hacia ese tipo de agitador lo exteriorizó Alfonso X en un oficio dirigido al concejo de Burgos en 1277 en el que habló de un acuerdo sobre tributos[118]. Les decía entonces a los hombres del concejo que «fustes todos abenidos comunalmente» sobre el pago que debían realizar y encontraba inadmisible que alguien se atreviera a «fazer aluoroço nin bolliçio ninguno en toda la villa» ni que realizara alguna acción contra el acuerdo. La advertencia apuntaba al primer momento de una protesta cuando, con gritos, consignas y ruido de armas, unos pocos movilizaban a los vecinos.

Otro aspecto es que Alfonso Nicolás obedeció a Sancho IV porque se había adherido a su rebelión contra Alfonso X. Por consiguiente (como antes habían hecho otros burgueses), desafió a la Iglesia inscribiéndose en la alta política con una reflexionada proyección, y esto explica que el deán sufriera una afrenta similar a la que pade-

---

[117] Guiberto de Nogent, *Autobiografía,* pp. 162 y ss.

[118] *Documentos de Burgos,* n.° 147.

ció la reina pero también distinta. Fue arrojado al lodo de las calles, pero, mientras que la reina permaneció allí como espectáculo, el deán fue llevado hasta la torre de las casas que Alfonso Nicolás tenía en la principal arteria de la ciudad[119]. Allí fue mantenido como capital simbólico, mientras los acontecimientos decidían su destino. La ceremonia de degradación fue virtualmente la misma, pero, en un caso, hubo una dirección política y, en el otro, hubo política contra el estatus. Ese oprobio no estaba desligado de motivaciones económicas vinculadas con la apropiación de las rentas, ya que Alfonso Nicolás las tenía arrendadas y, al parecer, el problema se originó en su pretensión de cobrar tributos en los que el clero tenía preeminencias[120]. Una lucha por la apropiación de excedentes se trocó así en calculadas operaciones que hicieron de Alfonso Nicolás un ocasional sujeto político llegando incluso en su autonomía a manifestarse renuente para obedecer al monarca cuando le ordenó que liberara a su prisionero[121]. En Santiago de Compostela, en cambio, la multitud atacaba a todo el poder, reina y obispo, sin contemplaciones.

Una diferencia más estuvo en las armas. La oligarquía urbana actuaba, como los señores y como la multitud, sobre el cuerpo de sus enemigos, y el agravio que se ejerció sobre el deán se reflejó en que, en prisión, estaba «doliente e flaquo». Pero esos ataques con mucho de plebeyo no evitaban medios caballerescos. El enemigo era encerrado en la torre, construcción que era el indicio por excelencia de un patriciado que imitaba a la aristocracia; las amenazas que Alfonso Nicolás profirió sobre su prisionero («que lo degollassen») remitían al uso de la espada (otro signo de distinción social) y, en su mismo apresamiento, soportó el deán el comportamiento belicoso de la caballería («ovo feridas de armas»). La reina Urraca, en cambio, fue herida por una piedra que ha sido siempre el arma de la multitud desarmada. En Laon, las armas con las que se atacó al palacio episcopal se mezclaban en la masa insurgente identificando a protagonistas: los burgueses con espadas, hachas, arcos, mazas y lanzas irrumpieron por la basílica de la Virgen María (en la misma en la que el obispo había ordenado un asesinato) para alcanzar su objetivo[122]. Ante esa agresión, los se-

---

119 *Documentos de Alfonso Nicolás,* n.º 16.

120 *Documentos de Alfonso Nicolás,* n.os 5 y 6, sobre arrendamientos; también n.º 7.

121 *Documentos de Alfonso Nicolás,* n.º 8.

122 Guiberto de Nogent, *Autobiografía,* p. 165.

ñores partidarios del obispo («proceres ad episcopum») concurrieron en su defensa. Uno de ellos, Adón, *vicedominus,* fue atacado cuando se dirigía a la residencia episcopal y se defendió con la lanza y la espada, dejando fuera de combate a tres de sus atacantes y, aun herido, siguió luchando hasta que finalmente su cuerpo fue atravesado por el dardo que le arrojó uno de los agresores («corpus telo trajecit»). Su cadáver se consumió finalmente en el incendio del palacio episcopal; es decir, desapareció con otra arma del pueblo. Es muy posible que Guiberto de Nogent haya querido con esa escena *hollywoodense* destacar las proezas de su clase que contrapuso a la cobardía de quien rehusaba el combate cuerpo a cuerpo para apelar a una artimaña plebeya. Pero no faltaba a la verdad, porque la superioridad guerrera del Rambo medieval estaba, como en el Rambo de Sylvester Stallone, en sus armas y en su entrenamiento.

Todo esto da pie para que destaquemos un último aspecto. En su lucha, el hombre del común no arriesgaba un estatus que nunca atesoró: muchos no tenían nada que perder excepto su infelicidad, y otros solo comprometían muy pocos bienes. En contraste, el burgués exponía su posición económica y social, como experimentó Alfonso Nicolás. En su derrota, el obispo ovetense se tomó la revancha y ordenó, sobre una costosa reparación económica por lo que Alfonso Nicolás había sustraído (perdía las casas en las que había estado preso el deán)[123], que los rebeldes se sometieran a una ceremonia de humillación recorriendo el mismo camino que había hecho el jefe de la Iglesia en su calvario. Veinte hombres buenos y su líder quedaron expuestos ante sus vecinos, despojados de sus ropas, con cuerdas atadas a las gargantas y en hábito de penitentes. La marcha de los vencidos culminó de rodillas ante el altar mayor y en el claustro de la iglesia para pedir perdón a los religiosos, exaltando así la superioridad de Dios y de sus intermediarios[124]. Una ceremonia de capitulación también impuso el obispo de Colonia en 1074 luego de que derrotara la insurrección de los ricos mercaderes y a otra similar fueron obligados los burgueses de Metz por su sublevación de 1209 contra los religiosos[125]. Todas se recorta-

---

[123] *Documentos de Alfonso Nicolás,* n.º 17.

[124] *Documentos de Alfonso Nicolás,* n.º 16, año 1306.

[125] Lamberto de Hersfeld, *Anales,* col. 1162; Parisse, «Metz dans l'Église impériale», p. 120.

ban con el mismo molde formal y con pequeñas variaciones de sus participantes. Por ejemplo, en el sometimiento que Federico Barbarroja le impuso a Milán en 1158, acompañaron a cónsules y prohombres el arzobispo con el clero, todos vestidos de penitentes[126].

Se regeneraban así los valores de la clase dominante. Esa restauración se hacía de manera ritual, con una representación en la cual los insurrectos, transformados en los vencidos, exhibían una contrición impuesta y, con ella, aceptaban públicamente el orden asignado. El espectáculo servía para que todos constataran el precio de la disrupción y su carácter efímero, con lo cual se sacudían emociones para interiorizar conceptos. Como dijo Valeria Vegh Weis con relación al capitalismo, constatamos aquí que la pena funcionaba como funciona siempre en una sociedad de clases, como una herramienta privilegiada de defensa clasista de la estructura social[127]. Además, y siguiendo conceptos de Marx y Engels, Vegh Weis nos hace ver que este ritual unía el castigo físico al castigo moral y al arrepentimiento, lo que suponía que el delincuente se convertía en juez de su delito. Ello implicaba transmitir un mensaje y la rendición se incorporaba al dispositivo ideológico.

INVERTIR JERARQUÍAS

Las vestimentas destrozadas de Urraca impugnaban el poder y sus representaciones. Lo que exponía la calidad de la persona y su autoridad ahora se utilizaba para denigrarla festivamente, y el disturbio consumaba la misma inversión que concretaba el carnaval[128]. Los vestidos que encumbraban a la soberana eran invalidados para mostrar un cuerpo injuriado, sin sus atributos sociopolíticos, aplebeyado, y la agresión ponía de relieve el carácter activo del objeto de prestigio. El poder quedaba así en suspenso y desaparecían sus fetiches en manos de los rebeldes, lo que transparenta que estos juzgaban, en ese acto, las posiciones de cada categoría social. Si la vestimenta construía dominio político, se quebraba de un golpe un capital simbólico que funcionaba como capital social y se deses-

---

[126] Cardini, *Barbarroja*, p. 160.

[127] Vegh Weis, «Un abordaje marxista»; en la sociedad feudal, los atributos indicados en este sugestivo ensayo para el capitalismo adquirían una superior visibilidad.

[128] Bajtin, *La cultura popular*.

tructuraba una estructura estructurante, para decirlo con conceptos de Bourdieu[129].

Retengamos que las relaciones sociales modelaban el enfrentamiento en su carácter subjetivo inmediato en la medida en que no estaban reificadas por una mediación cósica. El señor era atacado con alguna lesión corporal o psíquica, pudiendo incluirse en la agresión la sátira (una constante de la cultura popular transgresora) o la difamación (era la contrapartida de quien cuidaba su estatus elevado); maniobras que, al negar la deferencia, borraban el estamento. En este caso, la insurgencia suprimía también las coberturas sacras o casi sacrosantas y, por consiguiente, el golpe alcanzaba a la monarquía y a los máximos personeros de la Iglesia. También el abad de Vézelay denunció que la insurrección dejó como saldo, además de la pérdida de 160.000 *solidi,* rapiñas en bosques y ríos, injurias, muertos y la sacrílega profanación de la iglesia[130]. Los movimientos comunales implicaban, definitivamente, «une critique sémantique»[131].

Estos atributos (entre otros) separan a la protesta medieval de la que se desarrolla en la sociedad capitalista, diferencia que muestra un incidente de la Revolución rusa. En las jornadas de julio de 1917, el pueblo de Petrogrado, que rodeaba el palacio Táuride exigiendo el traspaso del poder a los sóviets, pretendió ajusticiar a Víctor Chernov, ministro de Agricultura del gobierno provisional, actitud en la que se sacaba a relucir una tradición ancestral. Ante esto Trotsky, expresando un criterio cualitativamente distinto y ajustado a las condiciones que el capitalismo le plantea a la lucha de clases, impidió el linchamiento haciéndole ver a la masa que, con esa mezquina violencia, se perjudicaba la causa revolucionaria[132]. En esa indicación estaba contenida la línea maestra por la que discurriría la conflictividad social moderna. Esa modernidad se refleja paradigmáticamente en la huelga (ya sea sindical o política), que es la manera despojada de vulnerar el sistema sin violentar al individuo y, cuando se produce una agresión personalizada, nadie deja de asombrarse ante un rasgo que, invariablemente, es acusado de primitivo. Esto es lo propio de una sociedad en la cual el órgano más afectado por cualquier conflicto no le pertenece a la

---

[129] Bourdieu, «Sobre el poder simbólico», pp. 65-73.

[130] Hugo de Poitiers, *Historia,* col. 1616.

[131] Fossier, «Remarques sur l'étude des conmotions», p. 46.

[132] Deutscher, *Trotsky. El profeta armado,* p. 254; Trotsky, *Mi vida,* p. 329.

persona sino a su encarnación económica, el bolsillo, como vulgarmente se dice. El combate que se desplegaba en el feudalismo es el modo inverso, porque aquí el cuerpo del adversario pareciera ser el objetivo. El hecho esconde su racionalidad.

Ese choque social devela que, en las condiciones anteriores a la era capitalista, el camino por el cual una clase *in sich* podía transformarse en clase *für sich* pasaba por experimentar gnoseológicamente sobre las formas visibles del dominante y, por ello, la lucha de clases era lucha contra el privilegio, o sea, se fundía con la connotación estamental. A pesar de que en la sociedad moderna la preocupación por el estatus no ha desaparecido, y es a veces notable en el horizonte cultural burgués, esas arremetidas contra la persona y su simbología conformaban una peculiaridad de época cuando cada destrucción de símbolos era también una construcción subversiva. Esos símbolos de la plebe, que surgían destruyendo los de la clase dominante, no se reducían a una cualidad externa de la que se podía prescindir sin disminuir el alcance de toda la operación. El combate contra los distintivos era contra el estatus y abrigaba implicancias en el plano político legal que no tenían nada de formal en tanto eran la forma que hacía al contenido.

Se impone una pequeña aclaración metodológica. Se refiere a que los actos se comprenden en su interrelación, lo que significa que, cuanto mayor sea el número de actos observados y mayor sea el número de conexiones reveladas, crecen las posibilidades de descifrarlos, en tanto constituyeron partes de un discurso plasmado en una jerga que no es una evidencia para el historiador. Debe ser desvelada, y la comparación de escenas nos proporciona un diccionario. Veámoslas.

En la irrupción al palacio episcopal compostelano en el verano ardiente de 1117, la multitud robó bienes de prestigio, prendas de vestir y vasos de oro y plata[133]. Esos objetos no tenían una existencia neutra. Constituían parte de una situación de los obispos de los siglos XI y XII, que incorporaron un código de conducta conocido como *curialitas* o *courtoisie,* y se rodearon de una etiqueta que implicó refinamiento en el modo de expresarse o de caminar, en los vestidos y la alimentación[134]. Los objetos atacados formaban así un

---

[133] *Historia Compostelana,* col. 1017.

[134] Jaeger, «The *Nibelungen* Poet and the Clerical Rebellion against Courtesy», pp. 177-205.

sistema de representación que atañía a un comportamiento que distanciaba al sacerdote de sus fieles. Esos objetos estaban ligados al obispo; lo encarnaban en tanto sujeto con funciones y autoridad secular y religiosa, más allá de que se justificara su empleo para honrar a Dios. Su degradación, al igual que el incendio del palacio o de cualquier otra de sus residencias, rompía distancias y la ira del insurrecto se depositaba indistintamente en el cuerpo del poderoso o en el objeto que hacía su poder. Años más tarde, en 1136, cuando volvía la insurgencia compostelana, se reiteraba el trance y los vestidos de la prebenda eran una vez más arrebatados[135].

Una variante de lo mismo fue la quema de ropa que los sublevados ingleses realizaron cuando, en 1381, asaltaron alguna residencia nobiliaria. Su presupuesto era, como en Santiago de Compostela, llegar a la intimidad de la mansión señorial, en este caso al *guardrope* en el que se atesoraban emblemas inapreciables del estatus[136]. Los subalternos destruían entonces lo que nunca iban a aprovechar porque no les concernía por su estado; la utilidad material no era, en la ocasión, ninguna prioridad, y el bien de prestigio podía ser incluso despreciable en el combate, porque allí se reconocían los insurgentes por sus humildes paños sin color y, con ellos, obtenían un principio visible de identidad. De paso, la hoguera del estatus dejaba al descubierto una lucha frente a frente para no disimular ningún componente de los opuestos.

En el asalto a St Edmunds de 1327, como en otros lugares, los insurgentes saquearon el tesoro y las pérdidas fueron incalculables («nullus potuit computari»), pero a los objetos de oro y plata agregaron «cartas regum, paparum bullas et alia munimenta libertatem», es decir, escrituras de franquicias y privilegios de los monarcas y pontífices que constituían baluartes de las libertades del cenobio[137]. Eran riquezas aún más valiosas que los «multa vasa argentea et lapides pretiosos» que se habían llevado los insurrectos, porque esa documentación constituía la remembranza histórica de la institución; era la garantía de sus prerrogativas y de su fortuna. Esto se desarrolló en una secuencia metódica, porque las mismas antorchas que alumbraron para llegar a una parte reservada de la mansión incineraron vestimentas. Otra vez, todo caía bajo el fuego que

---

[135] *Historia Compostelana,* col. 1221.
[136] *Crónica anónima inglesa,* pp. 141 y ss.
[137] *Crónica de St Edmunds de 1327,* p. 331.

purificaba, incluyéndose paños de gran lujo y elevadísimo precio. La acción se cumplió en un punto neurálgico, en la sala de la residencia, el lugar en que otras ceremonias habilitaban el feudalismo.

En esas acciones se anticipaba el desprecio que, mucho después, el tercer estado siguió manifestando hacia el lujo aristocrático. No solo se lo advierte en el inequívoco y célebre caso de los *sans-culottes*. En el Reino Unido, ya muy lejos de 1381, Oscar Wilde expuso, en la segunda mitad del siglo XIX, la contraposición que sobre el tema todavía mostraban un burgués norteamericano y un lord inglés: el primero se distanciaba de esas chucherías y juguetes («vain gauds and toys») que, si bien podían ser objetos adecuados o necesarios para la consideración de la aristocracia británica, estaban completamente fuera de lugar para quienes (como él) habían sido educados en los «principles of Republican simplicity» (preceptos que, por otra parte, creía inmortales)[138]. El aristócrata ostentó (en el diálogo y sin ostentación visible) sus valores, que eran los de su familia y los de sus antepasados y, entre ellos, exhibió una apreciación no monetaria de los bienes de lujo. Al escuchar en las páginas de Wilde ese diálogo (por otro lado, extremadamente pulido, como correspondía a un burgués seguro de su mundo y de sí mismo, al igual que lo estaba el señor inglés del suyo), es difícil despojarnos de la impresión de que, en esos razonamientos, se resumía una dilatada antítesis histórica que dio forma a la lucha social premoderna.

Otro aspecto estuvo en la protesta que el campesino leonés realizó desde 1111 cuando, junto al atraco de propiedades de los señores, usó formas que Reyna Pastor juzgó «con mucho de irracionalidad», porque acostumbraba a «comer y beber mucho y aun tirar, desperdiciar la comida»[139]. Una reprobación análoga pronunció Guiberto de Nogent en los primeros años del siglo XII sobre los campesinos y habitantes pobres de los alrededores de Laon que asaltaron la ciudad una vez derrotada la rebelión comunal y escapados los burgueses. Ante ese comportamiento, Guiberto se preguntaba si acaso los glotones y tontos eran capaces de reflexión y mesura[140]. Para esas personas, el vino y el trigo que consumían libremente era un compuesto que «non habebat pretium» y dila-

---

[138] Wilde, «The Canterville Ghost», 7.
[139] Pastor, *Resistencias y luchas*, p. 133.
[140] Guiberto de Nogent, *Autobiografía*, p. 181.

pidaban con lujuria. La caracterización de ese proceder la complementó con el relato de robos entre los mismos ladrones y agregó que, si dos hombres tenían un conflicto con un tercero, lo despojaban. Por su parte, hablando de los campesinos alemanes que en 1525 mostraron similar comportamiento, el historiador de orientación socialista Ernest Belfort Bax dijo que la bebida en exceso y las comilonas en su carácter políticamente improductivo debilitaron la disciplina de los rebeldes abriendo el camino de su derrota final[141].

Aunque conecta al cronista medieval con el historiador de 1890 en una misma línea de reprobaciones, esta última opinión tiene su peculiaridad porque, en ella, no es fácil discernir cuánto hay de cálculo sobre los efectos supuestamente negativos que tuvo el esparcimiento pantagruélico en la lucha social y cuánto corresponde al desvelo socialista (muy vivo en tiempos de Bax) por el consumo de tabaco y alcohol (fue una preocupación obsesiva de los socialistas argentinos de principios del siglo XX, junto a la prostitución y el juego). Muy posiblemente debemos inclinarnos por el influjo en la sentencia de lo que el socialismo inculcaba como ética proletaria, porque nos es posible colegir que, en gente mal alimentada, el banquete fortalecería la carne y el espíritu. Esto nos lleva a expresar que ese desenfreno era apropiado para la persona para la cual robar comida era, ante todo, comer. Esta situación debe apreciarse en su verdadera dimensión frente al manto de olvido con el cual el medievalismo posmoderno encubre esa realidad del subproletariado de otros tiempos que pasaba hambre con frecuencia y apenas se tenía en pie en la carestía. Esto no es estética socialista sino decir lo que los subalternos experimentaban como experimentan hoy los indigentes. Lo reflejó el conde de Flandes en una crisis agraria del siglo XII, cuando ordenó que se amasaran panes con avena para que los pobres pudieran subsistir con pan y agua[142]. La comida en exceso era una reparación fisiológica, además de una infracción simbólica, y la conciencia social, como conciencia de oposición de intereses, se alimentaba en esos actos liberadores. Eran también acciones de inversión porque el robo de los sublevados no era más que una imitación de lo que hacían los señores. Es lo que se ve en Laon. Allí los burgueses habían saqueado las casas de los clérigos y

[141] Bax, *Peasants War*, pp. 165 y 176 y ss.
[142] Galberto de Brujas, *Historia*, p. 7.

de los grandes a quienes odiaban («domos clericorum et procerum quos oderant»), y estos saquearon las casas que los burgueses dejaron deshabitadas al huir en la derrota. También los menesterosos que se adelantaron a todos para desvalijar esas residencias sufrieron el asalto de los poderosos.

Para los pobres, sería incluso una tentación irrefrenable encontrar los depósitos señoriales como en alguna ocasión de 1381 encontraron los hombres del común en Inglaterra. Reparemos en que aun quienes no pertenecían a la más encumbrada aristocracia terminaron por adoptar costumbres culinarias que los diferenciaba elevándolos. Sobre esto Chaucer nos habló, desde el siglo XIV, acerca del terrateniente *(franklin)* que presidía como un señor la corte de su distrito[143]; se entregaba al placer como un auténtico hijo de Epicuro («Epicurus owene sone»); con su despensa llena de vinos, cerveza, pescados y carnes, inundaba su casa de alimentos y bebidas y, en oposición a la monótona comida de los pobres, la variaba de acuerdo con las estaciones del año[144]. Esos almacenes constituían, pues, un baluarte del dominio; eran parte de su renombre y, sobre ellos, se precipitaban los rebeldes. En el atraco se unía la destrucción de la gran residencia al disfrute de comer y beber, e incluso se arriesgaba el pellejo *solo* para saciarse, como sucedió en un episodio de la revolución inglesa de 1381, lo que era una manera provocadora de realizar la economía del pleno consumo[145]. Era un consumo que cortaba la dieta de pan y agua que se recomendaba como remedio de la escasez, pero que era la comida habitual de muchos. En esa dinámica de éxtasis, quemar la residencia era muchas veces el epílogo del atraco y se inscribía en la misma lógica[146].

Engullir hasta el hartazgo significaba una reparación de ocasiones señaladas, como las fiestas que irritaban a la Iglesia por su despilfarro. Hacer de ese instante excepcional una forma de vida era una ensoñación que se objetivó en la Mahagonny medieval, el quimérico País de Cucaña o de Jauja, o sea, el paraíso de la glotonería

---

[143] Chaucer, *Cuentos de Canterbury,* 355: «At sessiouns ther was he lord and sire».

[144] *Ibid.,* 347.

[145] *Crónica anónima inglesa,* p. 141: «et pluis aleront al place del evesque de Chestre [...] et rolleront tonayls de vine hors de soun celer et beyverount assez et departiront saunz pluis male fair»

[146] *Crónica anónima inglesa,* p. 135.

que daba la fuente de la juventud[147]. Con el asalto a una bodega, se volvía al viejo banquete comunitario que el paso del tiempo había desvirtuado en código de la jerarquía social[148].

Esa destrucción que se consumaba en la lucha de clases no siempre dejaba de lado la utilidad material, incluso el dinero. Esos mismos ingleses revolucionarios que destruían en el *potlache* plebeyo en ocasiones se interesaron por el beneficio. Cuando asaltaron el castillo de Thomas de Heseldene, vasallo del duque de Lancaster, no solo destruyeron, sino que también remataron sus animales y sus reservas de grano a buen precio[149]. Querían vender y hacerlo rápidamente, lo que muestra que ninguna lógica de lucha comprendida en la antropología política es siempre pura e incontaminada. No fue distinto el criterio de utilidad que guio a los artesanos de Sahagún cuando tomaban del monte la madera que necesitaban.

En la protesta había cálculo y la contención acompañaba a la violencia. En su marcha hacia Londres, los comunes de Kent no se convirtieron en una masa vandálica que demolía todo lo que encontraba a su paso; muy por el contrario, por ciertos puntos caminaron con tranquilidad, mostrando un notable autocontrol[150]. Es la conducta que igualmente se siguió en la revolución de Valencia[151]. Juiciosamente, lejos del furor ciego que a veces se le atribuyó, el pueblo amotinado seleccionaba objetivos y actuaciones. Después de ese sereno deambular, ante un señorío de importancia, los insurgentes británicos liberaron a los condenados y quemaron las escrituras con sus obligaciones. Incendiar el registro liberaba y, por eso, fue una constante de cada victoria que se obtenía ante un *manor*. En ese acto, la cultura del ágrafo desafiaba a la del escriba y, como ejercicio liberador, se realizaba a la vista de todos en lo alto de un camino[152]. Algo similar hizo la plebe segoviana

---

147 Graus, «Social Utopias», pp. 3-19. Su vigencia en el XVI en Burucúa, *Corderos y elefantes*, p. 189.

148 Gurévich, *Las categorías; Capitulares francos*, «Capitulare generale», año 789, tít. 10.

149 *Crónica anónima inglesa*, p. 138.

150 *Ibid.*, p. 141: «les ditz comunes pristrent lour viage parmy Loundres et ne fesoient male ne moleste tanquils viendrent en Flestrete».

151 Català de Valeriola, *Relación*, p. 133: «robaren [...] y se'n tornaren molt pacífichs a la ciutat».

152 Walsingham, *Historia anglicana*, p. 455: «ut, obsoleta antiquarum rerum memoria, nullum jus omnino ipsorum domini in eos in posterum vendicare valerent; factumque est ita».

sublevada en 1520, cuando demolió los cántaros en los que se medía el impuesto del vino[153].

Los agermanados de Valencia alternaron un similar repertorio de acciones. Como se hizo en otros lugares, el castillo se incendiaba; las escrituras se quemaban en la plaza; los cultivos y el ganado se asolaban, sin olvidar la parte que le correspondía a las vestimentas[154]. Nuevamente, ninguno de estos ejercicios era el efecto del arrebato, como lo muestra el hecho de que, «en una viña del vizconde, haviendo talado todas las cepas, solamente dexaron XIII cepas, en memoria y ensalzamiento de los XIII de Valencia». Igual que en otros lugares, la destrucción era rearmar significaciones. Algo similar representaba la destrucción de horcas en las grandes sublevaciones o en las más pequeñas de una aldea, acción cargada de significado porque se destruían símbolos e instrumentos de la justicia señorial[155]. En todo caso, el combate tenía momentos en los que la gente se detenía para acordar qué mansión se asaltaba. En el combate de Vézelay, que se desplegaba día y noche, los insurgentes se reunían *in conciliabulis* para tramar cada acción coordinadamente, ya que actuaban *unanimiter conspirantes*[156]. La elite del burgo de Sahagún, por supuesto, no desestimó estos modos de operar con alcance simbólico. Por ejemplo, encontramos a Sanchianes, el caballero aragonés que, a petición de los burgueses fue nombrado por el rey para suplir el señorío abacial. Aconsejado por los burgueses, no se privó del acto emblemático que involucraba, conjuntamente con el traspaso de autoridad, negar el papel del convento transformando el hospital en su palacio[157]. La maniobra precedió a otras expropiaciones y a la cesión del señorío. La lucha era siempre un conglomerado de prácticas y significaciones y se mezclaban las que hacían campesinos y artesanos.

---

[153] Maldonado, *El levantamiento,* p. 156: «cuncti plebei in forum devolarunt et, primo refactis amphoris, quibus vinum cum ementium damno deducta parte decima ad aerarii levandam inopiam mensurabatur».

[154] De Viciana, *Crónica,* p. 193.

[155] Català de Valeriola, *Relación,* pp. 149 y ss.; De Viciana, *Crónica*, p. 197: «otra vez derribaron casa y horcas, y fue privado el señor de Benizanó de su justa possessión». *Documentos de Mombeltrán,* n.º 18, año 1430, aldeanos que destruyeron una horca como protesta por una condena judicial.

[156] Hugo de Poitiers, *Historia,* col. 1610.

[157] *Crónicas de Sahagún,* cap. 27.

En la escena compostelana de la reina, junto al espectáculo dramático, surgía la fiesta, la algarabía que nos lleva al carnaval. La gravedad se unía al jolgorio.

Los hombres del común de Gravesend, luego de atacar la fortaleza de Rochester, retornaron alborozados a sus hogares para gozar del triunfo[158]. Lo mismo habría sucedido en Santiago de Compostela: la soberana en el lodo habría sido el espectáculo cruel y, por eso, alborozado al pueblo. No fue muy distinto a lo que sucedió en Laon. Teudegaudo descubrió al obispo en su escondite y lo saludó con una sarcasmo que le devolvía las ofensas recibidas porque el obispo lo llamaba Isengrin por su cara de lobo[159]. El ministerial ahora se complacía con el resarcimiento diciendo «Lo que está aquí sepultado ¿es el señor Isengrin?» («Hiccine est dominus Isengrinus repositus?»). Recordemos además que los insurrectos agredieron con burlas el cadáver del obispo.

También se festejaba la huida del enemigo. Gautier, el arcediano de Laon, en cuanto vio que sitiaban la residencia episcopal, corrió a refugiarse en un castillo cercano[160]. Los burgueses, aún frustrados por no encontrarlo, y tal vez para remediar esa frustración, decían riéndose que, por el miedo, se había asilado en las cloacas[161]. Esa mezcla de gravedad y alegría, en tanto muestra de valores y de valor, se dio en otras oportunidades y, como en algunos intelectuales de la sociedad del pasado, la risa componía la argumentación[162].

A su vez, las ejecuciones espectáculo de la vida ordinaria se repetían en la protesta, lo que se relacionaba con el carácter lúdico

---

[158] *Crónica anónima inglesa*, p. 137.

[159] Guiberto de Nogent, *Autobiografía,* p. 167: «Solebat autem episcopus eum Isengrinum irridendo vocare, propter lupinam scilicet speciem; sic enim aliqui solent appellare lupos».

[160] Guiberto de Nogent, *Autobiografía,* p. 172.

[161] *Ibid.*: «Burgenses vero, cum minime ab eis reperiretur, cloacas eum sui timore fovere ridebant».

[162] Burucúa, *Corderos y elefantes,* p. 122, en referencia a Galileo. Este libro de Burucúa es posiblemente el análisis sociocultural de la risa más acabado que se ha realizado hasta hoy. No puede pasarse por alto la pertinencia de ciertos conceptos que Burucúa desarrolló. Por ejemplo, la mezcla de dolor y placer de la comedia, la risa que se excita al precio de provocar el dolor o la influencia de estas prácticas en la oratoria política son cuestiones que, bajo otras circunstancias, aparecen en nuestro análisis.

de la cultura popular[163]. Los insurgentes británicos de 1381 mataron al arzobispo de Canterbury y a tres hombres más para celebrar con sus cabezas por las calles de Londres y terminaron exhibiéndolas *sus le pont*[164]. La fiesta era normalmente una interrupción de la rutina para celebrar a Dios y, en las sublevaciones, esa pausa se aprovechaba para atacar festivamente a la casa de Dios. El incendio entraba en esas dramáticas funciones, y Londres proporcionaba, entre los días 13 y 15 de junio de 1381, un cuadro dantesco que el rey Ricardo contempló desde la Gran Torre, cuando ardían los *manors* de Savoy y del hospital de Clerkenwell, junto a otras residencias también en llamas[165]. Notemos asimismo que, en la ejecución oficial de un condenado, el pueblo era mero espectador, mientras que, en estos linchamientos, era también intérprete.

En ese regocijo obraba la exaltación de quienes marchaban por una senda de victorias, como en el Burgos de 1520 donde los comuneros avanzaban contra el enemigo «ad sonum tibiae tympanique»[166]. Con el mismo espíritu se organizaba la fiesta que agasajaba a los rebeldes que entraban en una ciudad plagiando las entradas del rey y, de hecho, al jefe del ejército comunero se lo enaltecía en esas circunstancias tanto como se glorificaba al monarca en tiempos de paz[167].

Ese entusiasmo tuvo su imagen especular en la decepción que los mismos comuneros sufrieron con la toma de Tordesillas por los señores. Sobrevino entonces asombro, tristeza y pérdida de la esperanza[168]. La noticia que levantaba los espíritus al transmitir una derrota le sustraía al ejército plebeyo su energía. De aquí pudo derivar la insistencia en los discursos exaltados y en los mitos del triunfo indefectible que repitieron los revolucionarios de todas las épocas. Estamos ante un trastorno bipolar de euforia y depresión, ambivalencia que siempre vivió en el movimiento popular y se repitió en el individuo componiendo una tipología casi atemporal. Ferdinand Lassalle, por ejemplo, fue afectado por esa oscilación,

---

[163] Nichols, «Writing the New Middle Ages», p. 425; Corral Lafuente, «La ciudad», pp. 185-198.

[164] Froissart, *Crónicas*, p. 111.

[165] *Crónica anónima inglesa*, pp. 142-143.

[166] Maldonado, *El levantamiento*, p. 240.

[167] Danvila y Collado, *Historia*, III, p. 14, carta del cardenal de Tortosa al emperador, año 1521.

[168] Maldonado, *El levantamiento*, p. 328.

estado que se contrapone al sereno objetivismo de Lenin, consagrado a una profundidad lejana de la superficie en la que oscila el ánimo[169]. Enunciados célebres contuvieron esta cuestión[170].

Otra eventualidad brotaba con la lucha: la ironía. A pesar de que no oigamos la entonación, es lo que se trasluce en lo que le dijo Teudegaudo a su obispo y lo que decían los artesanos cuando tomaban libremente las maderas del monte de Sahagún: «de parte del diablo fue e vino quien donó a los monjes poseer tal heredad»[171]. En febrero de 1522, el gobernador de Valencia desistió de enfrentarse con los agermanados dirigidos por Vicente Peris y regresó a la ciudad[172]. Al llegar a la puerta de San Vicente, algunos salieron a su encuentro «y le preguntaron con ironía al gobernador cómo era que se volvía, si traía Peris mucha gente, y si habían recibido [los agermanados] un socorro de Algeciras», lo que efectivamente había ocurrido. Aparecía así el sarcasmo que desanimaba al enemigo, lo agredía dejándolo sin respuesta y confortaba con el regodeo. Si se atiende a que la ironía es una forma de insulto, es concebible que su empleo en la lucha fuera un reembolso de las descortesías que los aristócratas empleaban con su derecho a ejercer la desconsideración, como muestra la queja de los «menores» de Valencia porque caballeros, regidores y otros «hombres poderosos» los ultrajaban «tratándoles con el mayor vituperio»[173]. Esa violencia afectaba a la vida y al estatus de los artesanos que no querían verse igualados a los «cautivos», es decir, a los no libres y a otras personas de rango inferior.

La inversión podía también manifestarse en el lenguaje usando las mismas categorías de los dominantes, como muestra la acusa-

---

[169] Son conceptos de Lukács. *Vid.* Vedda, «Estudio preliminar», p. 30.

[170] Ya Horacio había recomendado conservar la serenidad en los acontecimientos graves; Baruch Spinoza dijo: «no rías, no llores, ni detestes las acciones humanas. Comprende» («humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere»). Trotsky optaba por el pesimismo acerca del presente y el optimismo acerca del futuro; actitud que, decía, abre horizontes a la mente y hace historia; Pierre Vilar dijo que ser historiador permite ser optimista sin ser creyente y ser escéptico sin ser pesimista; Pablo Neruda pidió, en la derrota, convertir el dolor en esperanza; Antonio Gramsci habló del pesimismo de la inteligencia y del optimismo de la voluntad, y Walter Benjamin dijo que nada corrompió tanto a los obreros alemanes como la certeza de que nadaban con la corriente.

[171] *Crónicas de Sahagún,* cap. 35.

[172] De Quas, *La germanía de Valencia,* pp. 117 y ss.

[173] *Ibid.,* pp. 26-27 y 17.

ción e insulto del pacto con el diablo que los burgueses les hicieron a los monjes. Atribuirle al mal un carácter antropomorfo que podía encarnarse en una persona era un concepto de la Iglesia que adoptaban sus enemigos para atacarla. También pudieron aprender de degradaciones que los aristócratas esgrimieron para destruir a sus enemigos o a sujetos indeseables[174]. Tampoco es inconcebible que se hubieran asimilado esos ritos de ancestrales prácticas comunitarias. Esto ayudaría a explicar que plebeyos de distinta condición no renunciaran a formas mágicas de menoscabo de la persona, que abarcaron incluso refinadas expresiones artísticas y que fueron un combustible para excitar los ánimos y conducir a la rebelión[175].

PENSAR CON LA LUCHA

Cuando se observan estos actos, cabe preguntarse en qué medida los insurrectos podían cultivar su reflexión con cierta profundidad. No hay, obviamente, una respuesta unívoca aunque existen señales sobre el asunto.

El pueblo sabía que los códigos del rol y de clase eran elementos activos que comunicaban lo que era una persona constituyéndola como ser social, y los menestrales acaudalados se encargaron de demostrar que tenían presente ese discernimiento violando las leyes suntuarias[176]. Una información sobre esto fue proporcionada por Jean Froissart cuando se refirió a John Ball, un líder de la insurrección inglesa de 1381.

Incluyó en sus diatribas a los vestidos que hacían de hombres iguales en naturaleza clases diferentes y separadas. Mientras que los

---

[174] Por ejemplo, enjaular a un enemigo; *vid.* Devia, *La violencia en la Edad Media,* pp. 68 y ss.: siglo XV, el arzobispo de Santiago de Compostela, Alonso de Fonseca II, fue tomado prisionero por Bernardo Yáñez de Moscoso que, durante dos años, lo paseó por sus tierras en una jaula. Por otra parte, es conocida la farsa de Ávila, por la cual en 1465 miembros de la nobleza depusieron en efigie a Enrique IV de Castilla.

[175] *Vid.* Mackay y McKendrick, «La semiología», pp. 157 y ss.; Maldonado, *El levantamiento,* p. 264: los zamoranos reaccionaron contra los procuradores que habían votado en La Coruña el subsidio para la coronación de Carlos V, declarando que quemarían sus estatuas en madera y pondrían otras de piedra con leyendas para deshonrarlos. También Burke, *El Renacimiento italiano,* p. 134: imágenes de rebeldes políticos ridiculizados de Andrea del Castagno, Botticelli y Andrea del Sarto.

[176] Por ejemplo, *Cortes de León y Castilla,* III, Cortes de Palenzuela de 1425, p. 56.

señores usaban terciopelos y paños de calidad, denunciaba, «nous [el pueblo sojuzgado] sommes vesti de povres draps»[177]. Los humildes sabían que, para los aristócratas, se reservaba el buen vino, la especiería de Oriente y el pan blanco, mientras que, para ellos, se destinaban las sobras de paja y el agua. Esto ayuda a explicarnos que el embate contra el estatus podía estar reflexivamente justificado. Se explica también que impugnar las vestiduras del rico tenía un contenido tan inquietante como el comer hasta el atracón y beber hasta emborracharse. E, inevitablemente, no podía dejarse fuera a la residencia del señor, esa mansión provocativa, mientras que a los subalternos les quedaba el dolor y el trabajo, la lluvia y el viento y, por ese sacrificio, explicaba John Ball, el señor podía tener lo que tenía.

Repitamos un concepto: este líder ayudaba a pensar acerca de lo que todos sabían y, por consiguiente, algunas destrucciones estaban cargadas de ponderada significación política, como se ve en 1381 cuando, en los alrededores de Londres, se derribaron las prisiones del rey[178]. No era muy distinto derribar la picota, acto que rechazaba la justicia de clase. En el ya indicado episodio en el que fue muerto el líder rebelde Tyler, el historiador también advirtió el simbolismo: se había aproximado al rey a caballo y, cuando lo derribó, se dijo que el campesino no podía ser igual al señor[179]. En todas estas acciones, el ataque a las representaciones abría conciencia crítica, y la lucha por la comuna podía deslizarse a otros terrenos colindantes pero de mayor calado sistémico. Es un tránsito que se observa aquí.

Si bien estas consideraciones autorizan a desatender al historiador que juzga como ilógico lo que en esencia no comprende, no nos dispensan de otro extremo, porque el defecto de la interpretación a veces lleva a la sobreinterpretación. Dicho de otra manera, no todo acto sedicioso era una metáfora porque muchas veces se protestaba contra la condición económica o política sin más. Esta advertencia es a propósito de una tendencia doblemente reductiva por la cual la acción es solo discurso y a este se le atribuye una invariable representación simbólica.

---

[177] Froissart, *Crónicas*, p. 96.

[178] Froissart, *Crónicas*, p. 107: «et par especial il abatirent les prisons dou roi que on dist les Mareschauchies, et furent delivret tout li prisionnier qui dedens estoient».

[179] Peltzer, «Révoltes en Angleterre au Moyen Âge central et tardif», p. 173.

Una misma información de dos cronistas en distintos momentos dan el tono de las consideraciones que siguen: el pueblo de Santiago de Compostela intentó matar al obispo y el de Sahagún a su abad[180]. Para ser más precisos, ese pueblo era su parte más radicalizada porque, si bien los burgueses pudieron participar en grandes desmanes, aparecían con voces de moderación o luciendo una calculada sucesión de intransigencia y pactos. En disconformidad con esa conducta, el sector que el cronista denominaba «vil» no tenía tanta autocontención y exhibió una energía desbordante que parecía brotar de sus condiciones de vida, aunque no descartemos que haya asimilado algo del ímpetu que a veces empleaban los burgueses. Su radicalidad comprendía su peculiar noción de justicia negándole al acusado el derecho a defenderse porque ya se sabía que era culpable. Esas formas hacían al contenido.

En las sublevaciones del siglo XII, los actos de justicia se concretaban en el transcurso de las luchas confundiéndose con estas y aun tiñéndolas con su contenido. Arrojarle una piedra a la reina que estaba en el suelo tenía mucho más de sanción que de combate y, en los movimientos, esa modalidad pudo adoptar un soplo más formal sin perder su esencia. En la rebelión comunal de St Albans, los *villani* instalaron una picota con una cadena para decapitar a sus enemigos, entendiendo como tal a quien no aceptaba el movimiento[181]. En la revolución de las comunidades castellanas de 1520-1521, se realizaron juicios populares donde la sentencia surgía por aclamación, o bien se condenaba sin juicio reduciendo a la cárcel a quienes participaban (de cerca o de lejos) en el bando realista[182].

En las sublevaciones del siglo XII y en otras que sobrevinieron después, el acusado no tuvo defensa. A veces los insurgentes ni siquiera creyeron necesario el juicio sumario porque ya sabían que el culpable efectivamente lo era y la marcha revolucionaria exigía suprimirlo[183]. De esto derivaría lo demás, porque la imputación no se

---

[180] *Historia Compostelana*, cols. 1018 y ss.; *Crónicas de Sahagún*, caps. 18, 33 y 59.

[181] *Gesta de St Albans*, p. 157.

[182] Danvila y Collado, *Historia*, III, p. 23, año 1521; Pérez, *La revolución de las comunidades*.

[183] Maldonado, *El levantamiento*, p. 170.

comprobaba y solo se la mencionaba sin tecnicismos. El problem era el régimen imperante, y este no era una entelequia, sino qu eran señores de carne y hueso, y la lucha contra el sistema era l lucha contra esas personas o contra sus personificaciones (funcic narios y objetos de prestigio).

Elementos de esa justicia que nacía de la sedición se experimer taron en la Revolución francesa, en la medida en que, si bien exi tían procedimientos, estaban muy aminoradas las facultades de u imputado para defenderse[184]. Tanto en un caso como en otro, l condena era una reprobación al sistema aunque, cuando la burgu sía triunfó, el régimen dejó de ser inculpado y el punto crítico pa la perspectiva burguesa pasó a radicar en los individuos que hacía las cosas mal; a estos se les devolvieron sus derechos de defensa, bien se impuso una excepción porque, cuando el sistema peligr se retorna a la justicia sin derechos.

No tenemos espacio para ver episodios del levantamiento n ral, pero en ellos se constata la meta de eliminar al enemigo, lo qu induce a creer que las raíces de esas conductas han estado en un sociedad con fundamentos campesinos. Si advertimos esto, y l episodios se integran en otros lugares en los que predominaba un sociedad agraria (con expresiones intensas como las revolucion modernas de Inglaterra y Francia), las dudas acerca de la ficció que creyó ver el profesor Collins en el ataque a la reina se desv necen y se afirma el criterio de que prevalecía una pauta defini de acción. Esa justicia sin contención institucional, donde el ver dicto estallaba denegando garantías a un imputado que se exte minaba por linchamiento, y donde la exaltación se mezclaba co el divertimento, se repite hoy en lugares campesinos superficia mente afectados por la moderna jurisprudencia burguesa[185]. M sorprendente aún es constatar que, en nombre del futuro, pue volverse al pasado en esos espacios precapitalistas de nuestra co temporaneidad[186].

---

[184] Michelet, *Histoire de la révolution,* I, «Jugements populaires», p. 181.

[185] Lechín, «La mañana furiosa», linchamiento del 26 de febrero de 2008 en E zana (Cochabamba, Bolivia).

[186] Actividad de Sendero Luminoso; investigación de la Comisión de Verda Reconciliación de Perú sobre la matanza de Lucanamarca, reconocida por el dirige máximo de S. L., Abimael Guzmán.

Objetivos e incertidumbres

La comparación del cronista Jean Froissart entre los revoltosos londinenses y los desheredados errantes es razonable, porque estos, que soñaban con algo tan vago como la conquista de Tierra Santa, se diluyeron en la nada, como quien no sabe qué hacer ni a dónde ir, o que va por algún lugar sin dirección porque es un vagabundo sin metas[187]. Es posible que esto despierte la desconfianza del historiador, porque Froissart no era nada inocente desde el momento en el que hablaba por y para la clase social más elevada y reprobaba la efervescencia de «ces povres gens». Pero su interesada posición no lo descalifica, ya que también odiaba a los líderes de la insurrección y, sin embargo, sobre estos dio una imagen muy distinta, reconociéndoles sus dotes intelectuales y su audacia. No dudaba de que un John Ball sabía perfectamente adónde ir, a pesar de que se dirigiera al lugar equivocado. Incluso tuvo la precaución de decir que las tres cuartas partes de esa multitud estaban en ayunas acerca de su lucha; en consecuencia, distinguió en ese colectivo a una porción que tenía claro cuáles eran sus propósitos.

Esas metas definían, en gran medida, al movimiento y desafían al engañoso sentido común. La maniobra aparatosamente contestataria no es, como suele creerse, una infalible praxis revolucionaria y bien puede entorpecer a una revolución. Esta última no se reconoce por la acción en sí misma, por más ruidosa que sea, sino por las consecuencias de la acción, y esta no puede tener alcances profundos si sus protagonistas carecen de metas de edificación política. Teniendo en cuenta estos conceptos, es posible decir que la agresión a la reina era un acto casi revolucionario, en tanto negaba el poder, sin llegar a concretarse como tal, porque el obispo ya había escapado y solo quedaba ante el pueblo la cúspide de un reino que, en ese instante y en ese lugar, estaba sin gobierno. Aun cuando trascendía al reformismo cuestionando a la autoridad, o más bien suprimiéndola, el incidente no daba acceso a un ejercicio constructivo porque era un «que se vayan todos» del pasado sin consecuencias transformadoras. Lo revolucionario no es solo decir «no» sino también acción afirmativa. Al descubrir esta no radicalidad de la negación que se niega como afirmación superadora, volvemos a un principio del análisis: la lógica que habla de un calculado accio-

[187] Froissart, *Crónicas*, p. 98.

nar de la masa no anula el concepto de gente prepolítica e inclus valoriza su racionalidad, más allá de que esa gente no se plantear *la* transformación y que, por ello, puede considerarse como imbui da de una lógica premoderna de la lucha de clases.

Relación campo ciudad

Otro aspecto de esa premodernidad estuvo reflejada en la rela ción entre ciudad y campo y, sobre esto, no prescindamos de nive les aun cuando no los apreciemos en un sentido cronológico evo lucionista. Sobre el tema enseña la comparación.

Un prototipo fue el levantamiento de Colonia de 1074, cuand el sorprendente anuncio de que el obispo había sido expulsado s propagó por la comarca[188]. Pero aquí la población rural ni se unic al movimiento ni lo acompañó con una protesta en paralelo, y e obispo se apoyó en esa orfandad de los *cives* para ahogar su asona da: en el campo reclutó tropas y organizó la contraofensiva.

Una situación en algún aspecto similar, pero también diferente proporcionó Laon. Allí, cuando los burgueses y el obispo velaban las armas, este último ordenó traer a campesinos de sus dominios y, mientras que a unos les encomendó cuidar las torres de la iglesia, a otros el palacio episcopal. Se trataba de una guarnición que, a todas luces, no ofrecía seguridad e incluso podía volverse en contra del señor, porque esos repentinos soldados tenían conciencia de aquello que no les convenía. Guiberto de Nogent no dejó pasar por alto la circunstancia al decir que los campesinos sabían que el dinero que el obispo le había prometido pagar a Luis VI (700 libras para contrarrestar la oferta de 400 que los burgueses le habían ofrecido para que aceptara la comuna) lo tomaría de sus recursos[189]. Sin embargo, y sobrellevando esa desconfianza, tampoco estaban dispuestos a solidarizarse con la elite urbana que había encabezado la rebelión. Cuando esta emigró, se extendió entre los labriegos la voz de que la ciudad estaba indefensa, y que los ricos que habían

---

[188] Lamberto de Hersfeld, *Anales,* col 1161: «est per provinciam et celebri rumore vulgatum, quod Colonienses archiepiscopum probis et contumeliis affectum urbe fugassent».

[189] Guiberto de Nogent, *Autobiografía,* p. 164: «scirent denariorum aggeres, quos regi promiserat, ex suis ipsorum marsupiis hauriendos».

permanecido se ocultaban vistiéndose pobremente, lo que fue aprovechado para saquear las casas de los ausentes[190]. Importa llamar la atención sobre que entre ciudad y campo había zonas intermedias, ya que no solo los campesinos se habían abalanzado sobre la urbe, sino también quienes moraban en los arrabales *(suburbani)* y otros de las cercanías.

En Sahagún, los acontecimientos se desarrollaron de otra manera porque el campo tuvo su rebelión y privó al abad de puntos de apoyo. La comparación entre la brevedad del levantamiento de Colonia, de solo cuatro días, y el de Sahagún, de unos seis años, muestra la importancia que tuvo la lucha de los campesinos españoles para los burgueses. Pero ciudad y campo fueron escenarios simultáneos no conectados de la rebelión. Proporcionaba así el área leonesa otra situación de encierro feudal que, por el contrario, se superó en Inglaterra. En 1381, hubo allí una unidad deliberada entre los subalternos de Londres y los de las aldeas, porque los primeros llamaron a sus iguales de todos lados para hacerlos sus compañeros y no solo les abrieron las puertas, sino que garantizaron que no se clausuraran. Fue una acción lograda con una amalgama de fuerza y coacciones contra el alcalde por la cual el *comune vulgus civitatis* favoreció a los «rústicos»[191]. Contrariamente, los burgueses de Sahagún le cerraron las puertas al abad cuando se escapaba de los campesinos, cerrándoselas también a estos últimos[192]. Es posible que, en esta diferencia, haya influido el origen de los movimientos porque, en Sahagún, la protesta fue iniciada por los burgueses y el movimiento del campo se desató por contagio, mientras que, en Inglaterra, el campo fue el centro movilizador levantándose los de la ciudad a su alrededor, y la marcha sobre Londres profundizó esa unión, llegándose a realizar alguna multitudinaria asamblea en conjunto[193]. También es posible que, en el autismo de Sahagún, haya influido el enfrentamiento de los burgueses con los campesinos cuando se apoderaron de tierras.

Desde luego, esas acciones tan distintas reflejarían desiguales cotas de maduración sociopolítica. Mientras que, para el pueblo bajo

---

[190] Guiberto de Nogent, *Autobiografía*, p. 180.

[191] Walsingham, *Historia anglicana*, I, p. 456.

[192] *Crónicas de Sahagún*, cap. 19.

[193] *Crónica anónima inglesa*, p. 144: «de vendredy [14 de junio de 1381] les comunes del pais et les comunes de Loundres assembleront a treshidous proiar al nombre de c mille et plusours».

de Sahagún y de Santiago de Compostela, su motín era un impre so desafío contra el autoritarismo del señor y, con ello, reclamaba contra sus condiciones de vida, los subalternos británicos habría tenido una noción más clara de lucha de clases. En ese sentido, l unión de *menues gens* contra los ricos, y en especial contra los no bles, y una estrategia de apoyar a quienes pedían terminar con l servidumbre en las aldeas con el fin de apoyarse en ellos para nega todo servicio, eran atributos que muestran que, por lo menos, un parte de la multitud no era nada ciega en lo que se refería a qu hacer[194]. Una buena porción del común de Londres se unió par unirse a los del campo, pero no buscó a tientas esa coordinació sino que la construyó oponiéndose a quienes no deseaban que l masa rural entrara a la villa; por eso, esos insurrectos dijeron qu todos los sometidos compartían la esencia humana y, por consi guiente, lo que hacían los campesinos contra sus señores lo hacía también por ellos y por todos[195]. Esa perspicacia estaría en el por centaje de la turba que Froissart distinguía del resto, atribuible a una subjetividad previsoramente cultivada y, aun cuando más ade lante hablemos de John Ball, puede anotarse ahora que su prédica había llegado a la capital, donde tenía muchos seguidores entre el pueblo bajo.

Esto nos plantea, distanciándonos de Hobsbawm, que el sujeto político no fue una invención enteramente moderna porque, entre muchos actores prepolíticos, aparecían formas calculadamente políticas de acción en el Medioevo.

COMBATES POR LA DIGNIDAD Y EL MOVIMIENTO SOCIAL

Una tradición oral que se redactó a finales del siglo XV o a principios del XVI cuenta que, en Zamora, estalló un disturbio en 1158. La situación se resume en pocas líneas[196]. Un zapatero, o su hijo, o bien el hijo de un *pellitero* de la ciudad, compraba la última trucha

---

[194] Froissart, *Crónicas*, p. 97.

[195] Froissart, *Crónicas,* p. 107: «Li communs di Londres [...] se missent ensamble et demadèrent: "Pour quoi ne laist on ces bonnes gens entrer en la ville? Ce sont nos gens, et tout ce qu'il font, c'est pou nous"».

[196] Se siguen las reconstrucciones de Pastor de Togneri, *Resistencias,* p. 143; Moreta Velayos, «La sociedad», pp. 579 y ss.; Gutiérrez Nieto, «Tipología», pp. 40 y ss.; Luis Corral, «Leyenda y realidad», pp. 29-48.

del mercado cuando apareció el despensero de un noble llamado Gómez Álvarez, señor de Molina, personaje influyente en el concejo, y reclamó la prioridad de compra. Se desató un incidente porque el menestral, lejos de enmudecer, defendió sus derechos. También habrá sabido concitar la atención de otros y se quedó, finalmente, con la trucha gracias al auxilio espontáneo de los vecinos. Fue, sin embargo, apresado junto a quienes lo apoyaron, se amenazó a los imputados con la horca y se desató el tumulto. Cuando los caballeros discutían sobre el castigo, una masa de campesinos, artesanos, pequeños comerciantes y mercaderes quemó la iglesia donde estaban reunidos, muriendo muchos de ellos, e incendió la casa de Gómez Álvarez liberando a los presos.

Luis Corral inscribió este movimiento en el contexto de los que aquí se estudian y, efectivamente, comparte características, porque la revuelta se inició por un incidente menor que creció para desembocar en una gran violencia. Pero tuvo otras derivaciones.

Una parte de los insurrectos, temiendo represalias, huyó hacia la frontera con Portugal. Desde allí, enviaron a mensajeros a Galicia para parlamentar el perdón con Fernando II de León, amenazando con instalarse en Portugal; también viajaron a Roma, para lograr la indulgencia papal por la quema de la iglesia de Santa María, obteniendo la absolución con la exigencia de restaurar el edificio. Quienes lideraron el motín pertenecían, pues, a esa capa del burgo que tenía capacidad para organizarse y negociar con el poder, y ello (y no tanto razones circunstanciales) habría llevado al perdón del monarca, deseoso de contar con apoyo[197]. Era una elite próspera, según muestra su capacidad para reconstruir la iglesia.

Si bien la disputa adquirió una dinámica propia y el ataque fue defensivo, pone de relieve la importancia del honor como ideología en la vida corriente. Uno de esos choques frecuentes se daba alrededor de la venta de pescado y, por eso, se elaboró en algunas ciudades (incluida Sahagún) un ordenamiento de supremacía de acuerdo con la categoría del consumidor[198]. En consecuencia, el conflicto de Zamora, en tanto concernía a la lucha por el estatus, era una cuestión general en una sociedad en la que los vecinos se

---

[197] Luis Corral, «Leyenda y realidad», pp. 29-48, dijo que Fernando II perdonó a los insurrectos por la importancia militar y política de Zamora.

[198] *Documentos de Sahagún,* n.º 823, fuero de 1085: «pisces reçentes [...] nullus emat, quandiu monachi emere uoluerint». *Ordenanzas de Burgos de 1496,* tít. 14.

conocían desde siempre, y en la que el honor podía ser un valo aún más importante que la vida[199]. Su defensa y la custodia de l reputación de la familia eran obligaciones sociales que los aristó cratas habían cultivado, y no descartemos que la antigua escal para reparar agresiones (el *Wergeld* germano) haya influido en to dos los estratos[200]. Lesionar la estima y el renombre movilizaba a afectado y a sus relaciones, y esto se daba de manera aguda en la ciudades donde había una estrecha interacción entre distintos ran gos sociales. De manera significativa, algo similar sucedió en Sala manca en el reinado de Alfonso VII, donde un zapatero disputó con un noble por la compra de un salmón[201].

El inicio del tumulto en el mercado no sorprende (y, en este punto, se discrepa con Monsalvo Antón), en tanto era un lugar clá sico de disturbios, los cuales podían adoptar la forma de pequeños amotinamientos acompañados por arengas de ocasión y, en general eran causados por incidentes de la convivencia o por reyertas entre bandos linajes[202]. No es difícil imaginar que la congregación de personas, las discusiones en un medio donde las normas dejan ver que el fraude era frecuente, así como la llegada de personas de las aldeas, del arrabal o de otros lugares[203], eran condiciones que favorecían la revuelta, en especial si había un estado de excitación y si aparecía el combustible para el incendio. El atropello del poderoso (o lo que se juzgaba como tal) fue aquí ese fuego que evoca al tune-

---

[199] Concepto de Mantecón Movellán, «Did Interpersonal Violence Decline?», pp. 117 y ss.

[200] *Vid.* Innes, *State and Society*, pp. 130 y ss.

[201] Pastor, *Resistencias y luchas*, p. 144; Luis Corral, «Leyenda y realidad», pp. 29-48.

[202] *Colección de fueros municipales,* de Palenzuela, p. 276; *Fueros del reino de León,* n.º 61, de San Tirso y Castrillino (Orden de Santiago), año 1208, tít. 10: que nadie realice un motín con arengas; *Documentos de Federico I,* n.º 94, año 1154, Venecia: se penaba al que «in comunibus mercatis tumultum excitans populi». Monsalvo Antón, *Los conflictos sociales,* p. 84, puso en duda la existencia del episodio porque se trata de una leyenda y porque «no parece ajustarse a la conflictividad urbana de mediados del siglo XII». La última parte de la objeción la discuten los documentos citados en esta nota y en los que reglamentaban la compra de pescado. La primera es atemperada o corregida por Monsalvo Antón, *id.,* p. 293, al recoger una opinión de Mullet sobre que toda revuelta, aun la fracasada, se incorporaba a la memoria popular. Esa memoria incluyó, obviamente, deformaciones, pero estas siempre se realizaron sobre un acontecimiento que existió.

[203] *Historia Compostelana,* col. 986; *Documentos de artesanos de Murcia,* n.º 71, p. 78; *Colección de fueros municipales,* fuero de Palenzuela, p. 276.

cino Mohamed Bouazizi, el vendedor ambulante que el 17 de diciembre de 2010 rechazó la arbitrariedad de la policía inmolándose.

El honor lesionado por la autoridad no estuvo ausente de otras luchas comunales. Se habló antes de la insurrección de Brujas de 1127, que estalló por el desafuero de un agente señorial contra un burgués y llevó a que se pidiera la autonomía urbana. El vehículo a esa hondura fue la afrenta personal, y contra el señor, su honra, su familia y su casa respondieron los burgueses[204]. El estamento y sus atributos de gobierno colegiado pasaban, en buena medida, por custodiar el estatus ante una ofensa que, inopinadamente, no se dejó pasar por alto y, en esa protesta, se declaraban otras críticas. En la revuelta contra el patriciado que conmovió a esta ciudad en 1302, influyó la soberbia y la avaricia de los grandes burgueses, así como tuvo que ver el irritante orgullo de los franceses que los auxiliaron y la organización del pueblo que los derrotó[205]. Otro ejemplo se dio más tarde en Palermo, en 1450, cuando una rebelión popular fue provocada por un abogado de la Corte que había golpeado a un arriero[206].

Un acontecimiento de la guerra de los campesinos alemanes nos traslada a otra situación ligada a derechos de la persona que, al violarse, enfurecían. En tierras del monasterio de Kempten, en Suabia, en el otoño de 1524, el abad apresó y trató duramente a un anciano con el pretexto de que había tenido un comportamiento irrespetuoso durante la siega del heno[207]. El acto que el señor antes habría repetido muchas veces sin respuestas fue ahora interpretado como un abuso y, en esta reacción, debió de influir la efervescencia que ya conmovía al campesinado. Se desencadenó entonces la sucesión de hechos que condujo a la insurrección: asamblea general, negativa del señor a reconsiderar sus acciones y estallido de la rebelión en el burgo donde la mitad de sus vecinos se pusieron del lado del abad y la otra mitad se alineó con los campesinos.

En ese comportamiento en el que cualquier hidalgo manifestaba una actitud desdeñosa y agraviante, afloraban pautas internalizadas por una educación que describió mucho más tarde George Sand (1804-1876). Cuando llegó a los siete años, su abuela paterna

---

[204] Galberto de Brujas, *Historia,* p. 97.
[205] Giovanni Villani, *Crónica,* VIII, 55.
[206] Titone, «Il tumulto», pp. 62 y ss.
[207] Bax, *Peasants War,* pp. 52 y ss.

se encargó de inculcarle su encopetado comportamiento mediant una perseverante corrección diaria destinada a crear rutinas y com postura maquinal. Con un cariño hierático, anuló su espontanei dad y, en lo sucesivo, debía caminar erguida, usar guantes, callars o hablar en voz baja, hacer una reverencia a las visitas, no ir a l cocina y no tutear a los sirvientes «afin [decía George Sand] qu'il perdissent l'habitude de me tutoyer»[208]. Ese conjunto de gesto revela que la sensación de superioridad en la persona no se mode laba solo con doctrina, sino también con hábitos ensayados y co una discriminación social que, en el proceder rutinario, se expresa ría de manera natural. Ante cualquier circunstancia, el trato con u ser inferior debía regirse por un frío desapego que se adivina en l separación que esa aristócrata impuso entre George Sand y su media hermana. Esta última era hija del primer matrimonio de su madre, una plebeya que se había casado con un plebeyo y, por eso, prohibió que se juntara con su nieta, descendiente por vía paterna de una estirpe ilustre. Junto a revelarnos cómo se producía un sentido de pertenencia, el relato nos descubre que los nobles imponían aún mucho después de la revolución de la *liberté, égalité et fraternité* sus nociones. Eran las actitudes que padecían los agermanados valencianos que denunciaban a «cavalleros ricos e apacentados que nos tractan y supeditan como cautivos»[209].

En las luchas por el honor y los abusos se presentan dos cuestiones relacionadas. La primera es la conmoción que provocaba un hecho aparentemente menor, en cuyos alcances el agresor no reparaba, pero que tenía un calibre psicológico profundo para quien lo sufría. Esto fue relatado con agudeza por Heinrich von Kleist en *Michael Kohlhaas,* el ya aludido mercader de caballos de Branderburgo del siglo XVI. Para Kohlhaas, las cosas estaban claras, y se veía como un lugarteniente del arcángel San Miguel, mientras que la imagen que de él tenían los dominantes era la opuesta. De esa imagen negativa nos concierne Lutero, que le recriminó que por el solo hecho de que el soberano, del cual él era súbdito, le había negado su derecho en una disputa de poco valor (dos caballos), hubiera tenido semejante reacción (alzarse como un lobo contra la comunidad que Dios ampara)[210]. Para Lutero, sus actos estaban

---

[208] Sand, *Histoire de ma vie*, II, 2.ª parte, «Mes premières années, 1800-1810».
[209] García Cárcel, *Las Germanías,* p. 189.
[210] Von Kleist, *Michael Kohlhaas,* p. 24.

fuera de toda lógica. Con prescindencia de que su condena se enlazaba con su rechazo a la insurrección de los campesinos alemanes (que veía en los términos de forajidos que causaban muerte y destrucción)[211], no percibía lo que representaba para una persona verse avasallada por el poderoso.

Estos enfrentamientos pudieron expandirse hacia otros conflictos y, en ese camino, tuvo su papel el triunfo que afirmaba la confianza. Es lo que experimentaron los de Brujas cuando el castellano, *shockeado* por lo vivido, decía que estaba dispuesto a renunciar al cargo de vizconde y romper los juramentos mutuos que había hecho con los burgueses para que estos pudieran ver que no deseaba dominarlos[212]. Más allá de que esto se saldó con una reunión con el poder superior y con acuerdos, luchas como esta tuvieron su éxito en términos de independencia urbana.

Unanimidad e intransigencia

El concepto de unanimidad acude a nuestra elaboración desde el material bajo examen. En ciertos relatos, ese concepto no es más que un emergente ingénito de la revuelta, cuando un estado de ánimo hacía que nadie pudiera sustraerse de lo que todos decidían. Es lo que vemos en Plasencia a comienzos del mes de septiembre de 1520[213]. Había llegado entonces la noticia del incendio de Medina del Campo por los realistas, hecho que puso «alteracion y lastima en los coraçones de todos los vezinos» y, junto a esto, se enteraron de que Antonio de Fonseca, el autor del desaguisado, marchaba contra su ciudad. La agitación que provocó el crimen llevó a oponerse al agresor, porque ese incendio efectivamente había sacudido a todas las ciudades que veían en el hecho un futuro aterrador. En Plasencia, no dejó de escucharse que «la voluntad de todos los cavalleros y toda la comunidad y tierra desta cibdad es morir o contradezirles [a Fonseca y su gente] su entrada». Era una decisión colectiva de la cual, repetimos, era imposible sustraerse y, por ello, se aludía en la comunicación de donde se extraen estas

[211] Lutero, «Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern».

[212] Galberto de Brujas, *Historia,* cap. 59, p. 97.

[213] Danvila y Collado, *Historia,* II, p. 134, carta de Plasencia a la Junta de Ávila, del 1 de septiembre de 1520.

informaciones a que todos estaban «unánimes determinados d morir en la demanda». Veamos otros casos.

Los artesanos de Sahagún que, dueños de la situación en el pi náculo de la protesta de principios del siglo XII tomaban las made ras del monte, no solo insultaban a los monjes; si alguien los obje taba, advertían que su cabeza «cortaremos o quebrantaremos»[214] Cuando la reina sancionó a los más violentos diferenciándolos d los ricos y principales, explicaba que ninguno de estos últimos s animaba a decir una palabra para contradecirlos[215]. En la *Histori Compostelana,* se enumeran métodos de los insurrectos que sella ban la unidad. Uno era la obligación de prometer fidelidad a movimiento, un recurso nada desdeñable si se recuerda que e juramento era una fórmula de cuidado para personas cuyas falta terrenales hipotecaban su vida eterna; otro era dar regalos o recom pensas para conquistar afectos, y a quienes, con esas manipulacio nes, no se los atraía se los capturaba con amenazas siendo intimi dados con la destrucción de sus casas y con la apropiación de su bienes[216]. Amedrentar y sobornar podía ser un solo acto en Santia go de Compostela y, con esos procedimientos, a los complotado que se juntaban para deliberar se les añadían clérigos y pueblo, mientras que a los partidarios del obispo no les quedaba más que ocultarse o guardar un juicioso mutismo. Fueron los mismos recur sos que emplearon los *ciompi* y, con esa presión, inducían forzada mente a determinadas conductas, de lo cual surgía una amalgama en la que algunos actuaban «per forza», otros «per paura più che per amore» y otros «volontariamente»[217]. Un procedimiento si milar se repitió en la revolución de las comunidades castellanas. Así, por ejemplo, hacia 1520 los comuneros salmantinos se habían apropiado de las rentas reales y «quemaron las casas de algunos caualleros que querían esforçarse en contradezir y resistirles» y, además, a esos mismos caballeros trataron de forzarlos a que jura sen la revolución[218].

Estos datos iluminan la prehistoria de la coacción jacobina, que no se nos desvela como un invento burgués sino como una apropia-

---

[214] *Crónicas de Sahagún,* cap. 35.
[215] *Ibid.,* cap. 72.
[216] *Historia Compostelana,* cols. 1011 y 1023.
[217] Alamanno Acciaioli, *Crónica,* p. 25.
[218] Danvila y Collado, *Historia,* I, pp. 437 y 439.

ción burguesa de un repertorio contracultural que se ensayaba desde las profundidades de los tiempos. La vigilancia entre el pueblo, la severidad ante cualquier desviación que se opusiera al conjunto, el terror que inmovilizaba al enemigo, la organización en fraternidades, la reprobación del despreocupado, el límite impreciso que separaba a este último del sospechoso y la definición del adversario en una lógica binaria y excluyente como todo el que no participaba del mismo universo social que Dios avaló fueron comportamientos que reaparecieron en cada lucha premoderna. Se solía operar con la aclamación y el estado de ánimo, aprovechando una práctica conocida de las asambleas comunales en las que todos «unanimiter et una voce» aprobaban resoluciones, y que ha llegado a nuestro mundo con la democracia del aplauso[219]. Esa unanimidad tenía como presupuesto convertir a quien no combatía con los insurrectos en antagonista aplanando la realidad sin matices. A los enemigos se los obligaba en ocasiones a jurar fidelidad a un movimiento que les era impropio y sobre el que disimulaban su hostilidad[220].

Esa presión incluía forzar a los patricios si la batuta estaba en manos de los más radicales, como sucedió en la revolución de las comunidades castellanas, cuando los ricos de las villas eran sospechados de querer frenar el movimiento con sus reticencias e indecisiones[221]. Lo mismo sucedió en la sublevación inglesa bajomedieval, donde la embestida contra el estamento nobiliario y «les meliours hommes de la ville» se contenía en la misma lógica de lucha contra traidores[222]. Esa dinámica envolvente se acompañaba con el movimiento de una masa que, en sus desplazamientos, encadenaba agresiones. Luego de haber cortado la cabeza de algunos burgueses y derribar residencias, los insurgentes llegaron a Canterbury dispuestos a detectar a renegados y, con espíritu inquisitorial, preguntaron si había algún traidor; se denunciaron tres, a quienes se condujo fuera de sus casas para decapitarlos. Saber precisamente qué entendían por traición sería de mucho interés, pero es muy posible que aquí, como antes y después en otros lugares, la noción fuera lo suficientemente relajada como para alcanzar al impasible o

---

[219] Volpe, «Questioni fundamentali», p. 22; *id.*, «Una nuova teoria», p. 50; Bobbio, *Autobiografía*, p. 223.

[220] Como ejemplo *Crónica anónima inglesa*, p. 138.

[221] Pérez, *La revolución de las comunidades*, p. 454.

[222] *Crónica anónima inglesa*, p. 136.

a quien tenía pocos compromisos. Para los Trece de la Germani valenciana, eran enemigos «sus contradictores», lo cual permit suponer que cualquier revolucionario crítico podía transformars a sus ojos en contrarrevolucionario[223].

El concepto que fusionaba todas esas acciones era el de unani midad. Comprensiblemente, no se prescindía de la libre adhesió (para lo cual debieron instrumentarse recursos para convence algo que se verá más adelante), pero el grupo que aspiraba al pre dominio obligaba. Era, por otro lado, un concepto de unanimida no democrática presente en tratadistas del derecho[224], hecho qu expresaba una atmósfera general. Se manifestó en la germanía va lenciana de donde podemos tomar un episodio que se desencade nó en Xàtiva.

Allí los adeptos a la hermandad «començaron a hazer nove dades y movimientos escandalosos contra los que no se querían agermanar, amenazándolos y queriéndolos hollar y maltractar»[225] La expresión permite sospechar que, en ese ardor, intervenía alg equivalente a la cencerrada, es decir, a ese bullicio colectivo que s hacía sobre la persona que se veía diferente, y que fue usual en lo pueblos premodernos[226]. El gobernador se vio obligado a dar u pregón asegurando que protegería «a todos los que no se havían adenazado», lo cual replanteó, a su vez, un nuevo curso de la reyer ta porque los agermanados agredieron a los pregoneros. Los cabe cillas de la germanía de Valencia tampoco descartaron esa práctic porque se propusieron destruir «a sus contradictores» y apelaron a un iracundo y variado menú que alimentaba el disturbio con más violencia: destruían sus bienes y, si tenían la oportunidad, los ma taban «como a enemigo»[227]. Esto lo hacían «con grande estruhen do», y esta exteriorización bochinchera, tal vez festiva, se emparen taba con el proverbial escándalo condenatorio. No solo la forma se enlazaba con esa tradición; el contenido era idéntico, porque se trataba de que la sanción fuera pública y notoria.

Evocar el dilatado recorrido histórico de esa búsqueda de lo unánime en el movimiento social, desde la más remota lucha de

---

[223] De Viciana, *Crónica,* pp. 179 y ss.

[224] Le Goff, *La civilización del Occidente,* p. 375.

[225] De Viciana, *Crónica*, p. 156. La coacción de estos agermanados también en p. 186.

[226] Thompson, *Costumbres en común.*

[227] De Viciana, *Crónica,* pp. 179 y ss.

clases hasta sus traslaciones fascistas o estalinistas, pasando por la coacción revolucionaria de los bolcheviques históricos que la elevaron a nivel de teoría, es saber que, en su largo devenir, el procedimiento implicó prescindir del yo porque, antes de que ese cemento ahogara a las clases en la masa, excluía a la persona. En ese entramado, el discernimiento del comunismo libertario de que la masa podía hacer al individuo solo si este se hace a sí mismo en una simbiosis dialécticamente creativa con la masa era por completo extraño al concepto usual de movimiento.

Esa unanimidad, tan ajena en principio al espíritu de la actual ciudadanía, tuvo su primera razón de ser en garantizar la acción expeditiva, eficacia que muestra a contraluz el derecho al veto que paralizaba a quien se oponía al todo[228]. También respondía a otras razones prácticas, porque la idea de que nadie tenía derecho a excluirse del movimiento derivaba de su naturaleza como temporal coalición de pequeños patronos, de menestrales sin propiedad y de mancebos apenas calificados y, con estos elementos, la movilización no pasaba de ser una frágil sumatoria de voluntades críticas. Allí no existía la unidad de clase que tiene de por sí el proletariado moderno sino un ocasional agregado de fuerzas, cada una encerrada en su singularidad. Por ello, la participación de todos en el movimiento, la realización de lo que se veía como un universal en el pueblo, era concebida como una impuesta obligación general en el mismo nivel que tenían las obligaciones comunitarias.

La aldea o el burgo medieval, donde reinaba una claustrofóbica vigilancia vecinal que cuidaba las buenas costumbres, era, por eso mismo, el centinela que aseguraba el acuerdo tomado. Esto se lograba con reuniones masivas que se presentaban como una continuidad transformada de las reuniones de tiempos de paz. El criterio de unanimidad en la insurgencia tenía así una conexión con lo cotidiano, en tanto quien renunciaba al movimiento sobrellevaba la misma sanción que, en las comunidades, sufría el enemigo: su expulsión, su aniquilamiento social, privándole de la residencia[229]. De manera similar, el pregonero leonés del siglo XII amenazaba a

---

[228] El Parlamento de la nobleza polaca *(Sejm)* en la Edad Moderna tardía se regía por el criterio de unanimidad. Si uno solo de sus miembros se oponía, en virtud del «liberum veto», la ley no se promulgaba, con lo cual la institución sucumbía en la imposibilidad de desenvolverse.

[229] *Fueros locales de Zamora,* n.º 9, año 1146, tít. 5; *Fuero de Sepúlveda,* año 1076, tít. 19.

quien omitía la hermandad con «que su casa se derrocará» y, co una lógica similar, los comuneros de Burgos lograron en 1520 uni a la multitud para atacar el castillo exigiendo la participación a mada de los vecinos, y quien se negaba era declarado enemigo, sien do juzgado como desertor y traidor a la patria[230].

Una vez que la masa se ponía en movimiento, su marcha sobre cogía. En la revolución medieval inglesa, la destrucción de la cas del duque de Lancaster, encima de anular a un enemigo directo creaba un meditado sentido estratégico de más largo alcance[231] Nadie en el reino se podía comparar al duque «in pulchritudine e nobilitate», y destruir la propiedad de alguien tan notable, a quier los insurgentes «proditorem vocabant», atemorizaba a otros «trai dores». La visibilidad del gran personaje multiplicaba la victoria y la permanencia de esa acción en el curso insurreccional tomaba creíble la amenaza. En consecuencia, el estremecimiento que e pueblo había conocido como artefacto de dominación se volvía contra toda representación nobiliaria. También aprendieron los insurgentes que, a veces, bastaba con invocar a la violencia para que el enemigo abandonara la lucha. Fue lo que sucedió con los monjes de Sahagún, escondidos en el claustro como los ratones en sus cavernas, según las palabras del cronista, y, oyendo las amenazas, repetían «aquel dicho del profeta David: Señor ¿quándo farás de los que nos persiguen juiçio?». En la rebelión de Santiago de Compostela de 1421, los artesanos sublevados «amenazaron con enterrar vivos a los canónigos»[232]. En esta ciudad, tres siglos antes el obispo, aislado, se recluía en su palacio como en un escondrijo *(in latebris)* sin animarse a contradecir a los sublevados[233]. El dominante conocía así la fuerza de los dominados cuando se presentaban como un universo sin fisuras, y su inmovilidad era producida por un miedo que también, y contradictoriamente, había hecho de los insurgentes una totalidad. En este plano, los campesinos y artesanos españoles se enlazaban con los ingleses de 1381, con los taboritas husitas, con los remensas catalanes del siglo XV, con los *sans-culottes*

---

[230] *Crónicas de Sahagún,* cap. 19; Maldonado, *El levantamiento,* p. 156: «qui suam operam et laborem ea in re populo substraheret adversus rem publicam fecisse visum iri, desertorem proditoremque patriae iudicandum».

[231] Walsingham, *Historia anglicana,* p. 457.

[232] Memorial de Lope de Mendoza y el cabildo al papa Martín V, citado por Beceiro Pita, *La rebelión,* p. 84.

[233] *Historia Compostelana,* col. 1011.

de 1789 y con los revolucionarios de siempre[234]. A veces, esa intimidación se lograba mediante un dialecto cifrado del que nadie dudaba, como hicieron los remensas plantando cruces.

Si pensamos ahora en la unanimidad desde un punto de vista diacrónico cultural, y no solo en sus funciones, es posible que el origen del concepto haya estado en prácticas remotas que se actualizaban. No deja de ser sintomático que era un principio prefeudal y feudal, utilizado cuando el rey reunía a sus vasallos en la curia plena y estos aprobaban disposiciones por aclamación. La violencia como receta para lograr la aceptación de algo recorría toda la praxis social y, cuando estallaba una protesta, la adoptaban tanto los revolucionarios como sus opositores. Se ve esto en la germanía valenciana.

La villa de Morella había rechazado adherirse al movimiento declarándose a favor del rey, una decisión que, al parecer, se cumplía de manera ordenada[235]. Justificaron su resolución diciendo que, en Morella, la justicia estaba bien administrada. Pero ello no fue todo. Sabemos que «los justicias y jurados de la vila de Morella, acompañados de otros barones honrados de la mesma villa», visitaron las aldeas advirtiendo que «no entrassen en la Germania ni permitiessen que alguno de ellos se agermanasse, so pena de la vida y confiscación de bienes». No es de menor importancia denotar que exigían la vigilancia mutua entre vecinos para que nadie rompiera esa unanimidad contrarrevolucionaria.

Si se hizo hincapié en esa búsqueda forzosa del universal, es porque estamos ante una peculiaridad no moderna y no proletaria de movilización. Puede aducirse en contra de esta tesis que, en la sociedad contemporánea, no se desechan las presiones, lo cual es innegable. Pero no debe confundirse la democracia de bases, a la que tiende el proletariado en tanto clase, con las maneras autoritarias del burócrata sindical o político ni tampoco con los modales patoteros de una larga serie de gente sin clase.

Por último, debemos evitar cualquier interpretación exagerada de esa violencia constructora de unanimidad porque el idealismo románticamente puro que sugiere el imaginario populista aquí

---

[234] Macek, *La Revolución husita*, pp. 114 y ss.; Vicens Vives, *Historia de los remensas*, p. 144; Pérez, *La revolución*, *passim*; Soboul, *Los sans-culottes*, pp. 142 y ss., 176 y ss. y 192 y ss.

[235] De Viciana, *Crónica*, pp. 178 y ss. y 230 y ss.

cede su lugar a una situación entreverada. En la configuración de movimiento debe pensarse, efectivamente, que intervenía una do sis de adhesión sincera a partir de demandas razonables, condicio nantes de coyuntura, como el entusiasmo que se propagaba, la expectativas de éxito material y un optimismo generalizado con e ideal o incluso con la utopía de un futuro maravilloso. Debió de existir un sinnúmero de sentimientos positivamente orientados que se imbricaban unos con otros.

La imagen de una adhesión popular espontánea en la fase ger minal del movimiento con un efecto multiplicador sobre la canti dad de insurrectos es la que, en ocasiones, nos han transmitido los cronistas (y el espontaneísmo del inicio solía repetirse al termi narse esa lucha, que se desvanecía tan vertiginosa como se había iniciado). En las crónicas de Sahagún, esa dinámica absorbente del comienzo insurreccional se presenta en el conjunto del relato mientras que, en otras historias, el crecimiento de la marea sediciosa se capta en el día a día. Una muestra de esto estuvo en Benicarló, el 9 de enero de 1521, cuando siete vecinos decidieron declararse por la germanía y se los expulsó del consejo local gracias a la rápida reacción de las autoridades. Pero no pasaron muchos días para que se constatara que el número de agermanados había seguido subiendo en forma acelerada, lo que llevó al cronista a pensar en una incontrolable contaminación, como si fuera una peste que aniquilaba el rebaño[236]. La lucha en su fase ascendente parecía en todas partes incontenible y, en ese ascenso, talló la agitación y la propaganda.

[236] De Viciana, *Crónica,* p. 245: «se puede dezir que una oveja dañada infecciona toda una manada por estos siete, que a tres de hebrero ya fueron XXVI agermanados».

21. Agitación y propaganda

AGITADORES DE LOS OFICIOS

Los conflictos de Lugo o de Sahagún establecen distintos niveles de análisis. En principio, encontramos la insurrección del burgo; luego estaba la coyuntura de protesta, que comprendía focos situados en una región delimitada y, por último, un ciclo de revoluciones ubicadas en un radio más amplio. En la dimensión territorial del conflicto, influyó la difusión de noticias y, con ella, el contagio. Esto fue muy notable en coyunturas de crisis política como la que vivió Francia en el siglo XIV. Fue así que los insurgentes de Amiens en 1382 vitoreaban a Gante y a París; en Attichy, la población resistía al rey respaldando a los de Gante aliados con los de París y con los de Ruan, mientras que los de Clermont-l'Herault gritaban: «faciamus sicut illi de Montepessulano et de Claromonte»[1]. Había trasmisiones en las que actuaron los propagandistas.

Efectivamente, un aspecto de las insurrecciones estuvo dado por la agitación y la propaganda, términos que se extraen de la jerga militante del siglo XX. Su alcance debe puntualizarse, en especial si tenemos en cuenta que, al haberse transformado hoy parte de la política en una grosera manipulación de mercado (bajo la inspiración inaugural de Edward Bernays), un partido político puede ofrecerse como se ofrece un jabón de tocador. Lejos de esa degradación, con estos conceptos se pretende indicar la consigna breve que rige en la agitación, por un lado, y, por otro, la forma discursiva más extensa y elaborada de la propaganda. De todos modos, y hecha esta diferenciación, los dos planos se superponían. Un ejemplo lo dio la secta de los apostólicos italianos de la segunda mitad del siglo XIII y principios del XIV, que actuaron en la zona de Valsesia, donde había un movimiento procomunal. Fue un compo-

[1] Bourin, «Les revoltes» p. 56; Matteo Villani, *Crónica,* VIII, 63.

nente de la lucha de los valsesianos el clima suscitado por esos h rejes denunciando a los clérigos seculares de ser ministros del di blo y, con ellos, a los poderosos de todo tipo, ya fueran laicos o c la Iglesia[2]. En consecuencia, en lo que atañía a la situación concr ta, existió una afinidad entre los sectarios y las poblaciones en cor flicto, atracción que, asimismo, podía volverse desacuerdo.

En la Edad Media, buena parte de las elaboraciones más cuid das contra los prelados que detentaban el poder secular surgiero de los hombres de la Iglesia, que se volvían censores de la instit ción que los había educado, y en ese carácter su problemática re quiere una atención especial que se abordará más adelante. Perc además de ese sector, otros agitadores surgieron de las filas de a tesanos o de comerciantes para actuar en los alzamientos burgue ses y en los enfrentamientos que los oficios protagonizaron contr el patriciado, además de los dirigentes del ámbito rural que apare cieron cuando la lucha fue de la ciudad al campo o del campo a l ciudad. Tenemos, por consiguiente, al intelectual de oficio y al in telectual de los oficios. Trataremos a este segundo tipo social.

Un aspecto preliminar nos lleva a las condiciones por las cua les individuos que no se dedicaban profesionalmente al trabaj intelectual adoptaron formas intelectualizadas en su comportamien to. Algunos requisitos serán especificados más adelante, pero e posible decir, desde ya, que la cuestión se relacionaba con el tra bajo urbano. Si al tratar el desarrollo de las fuerzas productiva hemos aludido a la calificación laboral, esta nos remite a la capa citación de los sujetos. Se obtenía así una plataforma para el juicic crítico, en la medida en que hábitos del pensar sistemático, comc la reflexión técnica o el cálculo de ganancias, podían trasladarse a otras esferas de la actividad. Además parece innegable que los habitantes de las urbes no solo dispusieron de un ámbito para socializar conocimientos, sino que también tuvieron márgenes de inacción que algunos aprovecharon para transformar en ocio fecundo. Nos interesa la peculiaridad de su liderazgo porque, cuando la movilización colectiva parecía anular al individuo, surgían destacadas individualidades.

Esta clase de dirigentes se la ve ya en Colonia en 1074, cuando los mercaderes se levantaron contra su obispo. La situación, inducida por el proceder del prelado contra un comerciante, llevó a que

---

[2] Bernard Gui, *Los apostólicos,* p. 20.

su hijo, que no carecía de audacia, interviniera en auxilio de su padre[3]. La personalidad del joven y su posición económica debieron de contribuir para que reuniera pronto un grupo faccioso con sus dependientes y otros jóvenes de su nivel que desafiaron a los hombres del arzobispo expulsándolos del barco paterno (recordemos que lo habían tomado para ofrecérselo al obispo de Múnich, que debía regresar a su sede)[4]. Esos retoños del primer capitalismo urbano iniciaron así la revuelta y enardecieron al pueblo («filius [...] mercatoris qui primus sedicione inflammaverat populum»). Tuvo su parte en la rebelión la indignación que había provocado en el muchacho la arbitrariedad, pero también su habilidad para expresarse, como muestra el hecho de que, excitado por la injusticia, recorrió la ciudad pronunciando «sermones per populum». Reparemos en su denuncia de la arrogancia del obispo al afirmar que despojaba a las personas inocentes de su propiedad e insultaba a los ciudadanos honorables con palabras procaces. En el enunciado y en la acción, se combinaban la defensa de la propiedad, tan cara al burgués, con la reivindicación de un tratamiento acorde con un estatus distinguido y, con esa mezcla, logró movilizar.

Esta habilidad para transmitir un contenido y convencer, manejada por un joven de quien no consta ninguna educación especial, nos remite a una disposición que no pasaba necesariamente por el estudio. Por ende, tenemos que pensar en otro desarrollo de la reflexión que se habría desplegado por el lenguaje verbal.

Si se hurga en la profundidad de la historia, esa tradición ya se encuentra en los germanos, y es posible que a sus prácticas debamos atribuir la muy antigua sustancia que anticipó y preparó el procedimiento de ese joven burgués en una secuencia que conectó a esos primitivos guerreros con las asambleas judiciales de la Temprana Edad Media, luego con las asambleas condales de los siglos IX al XI y con los ayuntamientos de la Edad Media avanzada[5]. Esto significa que la oratoria de la protesta tenía sus funda-

---

[3] Lamberto de Hersfeld, *Anales,* cols. 1157 y ss.: «habebat ille filium adulta aetate, non minus audacia quam viribus excellentem et tum propter generis affinitatem».

[4] Lamberto de Hersfeld, *Anales,* col. 1158.

[5] Dumolyn y Haemers, «Patterns of Urban Rebellion», p. 388; Tácito, *Germania,* XI: en las asambleas, el rey o los jefes argumentaban según la edad *(aetas),* la nobleza *(nobilitas),* la honra adquirida en la guerra *(decus bellorum)* o según su elocuencia *(facundia);* construían su autoridad por persuasión *(auctoritate suadendi).* Si a los guerreros no les complacía lo propuesto, lo rechazaban con murmullos *(fremitu aspernantur)*

mentos medievales no eruditos, habilidad que no siempre ni irr parablemente debe buscarse en la docta tradición clásica, ai cuando esta tuvo su trascendencia sobre algunos individuos[6]. I acuerdo con esto, el arte de hablar en público de la gente comú o de sus representantes destacados en los movimientos comunal posiblemente fue menos un resultado brusco del florecimiento u bano y de su sociabilidad que de la persistencia de prácticas larg mente ejercidas sin solución de continuidad. Ese carácter ininte rrumpido del transcurso oratorio no debe, sin embargo, disminu en nuestra consideración la importancia que tuvo el medio urb no en ese adiestramiento al permitir que se renovaran las artes d orador y, en ese perfeccionamiento, no fue indiferente la especi lización dada por discursos de universitarios o de embajadore por especialistas en panegíricos, etc. Tocar este tópico nos trasl da a Aristóteles y su concepto de que el hombre es, por natural za, un animal político *(zoon politikón)* en tanto está provisto d logos, de la razón o del discurso, con lo cual esa forma que califi como natural ha sido, en esencia, de naturaleza histórica y cult ral. No está de más recordar que la centralidad de ese discurs político y social urbano era (y es) más aparente que real, ya qu estaba empotrado en prácticas y conflictos, en medidas de gobie no, en apoyos y oposiciones. Por otra parte, deberá tenerse e cuenta la importancia que adquirían hacia el siglo XII las escuela urbanas a las que concurrían los hijos de la burguesía. En ellas s conservaba creación cultural erudita, transformándose en punto de contacto entre la «gran tradición» (la eclesiástica letrada) y l «pequeña tradición» (la popular), para decirlo con el vocabulari de Peter Burke[7]. Sobre la influencia de ese ámbito puede pensars en una interdependencia en las dos direcciones, y con esos rum bos ese influjo se reubicaba en contextos en los que los escolare disputaban cuestiones originadas en algún maestro consagrado según nos informan los ortodoxos que denunciaban escandaliza dos esas prácticas[8].

---

y aprobaban haciendo ruido con sus armas. También considérese el *conventus publica vicinorum* visigodo. Las reuniones condales en *Documentos de Santa María de Otero d las Dueñas.*

[6] Sobre la herencia romana en la oratoria, Kristeller, *Renaissance Thought.*

[7] Burke, *La cultura popular.*

[8] Bernardo de Claraval, *Epístolas,* n.º 337. En este caso, el maestro denunciado er Abelardo.

Otro caso de propagandista y agitador fue Iwan de Gante, que se opuso al conde Guillermo en la crisis de Flandes de 1127-1128. La denuncia de abusos la combinó con la reivindicación de los burgueses de implementar una organización general de ciudades. En Iwan, esta perspectiva es notable, como muestra que, con otro líder, Daniel de Termonde, recorrió Flandes tratando de sumar aliados para Thierry de Alsacia, a quien llevaron con ellos en esa campaña que tuvo aparentemente buenos efectos (el cronista dijo que «populum et milites commoverent»), aun cuando todavía no le habían dado homenaje como señor[9].

Se comprueban otros casos en los que los agitadores no tenían que haber adquirido precisamente una educación esmerada, si tomamos en cuenta la efectividad de Pedro Valdo, un laico que se hizo traducir párrafos de la Biblia para memorizarlos. Más o menos lo mismo se vería más tarde en un personaje menos célebre, Pedro Bernardino[10], líder de los «ungidos» hacia el año 1500. Era un orfebre predicador que había respirado la atmósfera savonaroliana de Florencia provisto de cierto conocimiento doctrinal que transmitió con observaciones éticas, metafísicas y teológicas, una mixtura desarrollada en un aprendizaje informal[11]. Este tipo de *illiteratus,* cuyo saber se basaba en la memoria, en la observación y en la experiencia, debe tenerse en cuenta a propósito de líderes como los compostelanos. Uno de ellos, que hemos de tomar más adelante como modelo para acceder al perfil sociológico del grupo, era un eclesiástico educado en Francia; de otro, en cambio, se desconoce su condición y no es improbable que haya sido un laico. Si efectivamente lo fue, debió de pertenecer a esa clase de personas soliviantadas que asimilaban razonamientos.

Lo cierto es que estos agitadores proliferaron en las sublevaciones populares de la Baja Edad Media: Louis Surlet, proveniente de una familia patricia de Lieja, en 1208 trató de romper el monopolio comercial en paños y lanas de su clase; Henri de Dinant, que también procedía del sector acomodado de la misma ciudad, dirigió movimientos antipatricios del siglo XIII; Jean Cabot, que formaba

---

[9] Galberto de Brujas, *Historia,* cap. 20.

[10] O Pietro Bernardo, o Piero Bernardino, o Bernardino de Fanciulli.

[11] Vasoli, «Una secta herética», pp. 200 y ss. Según un cronista, Cerretani, Pedro Bernardino era iletrado aunque, por su permanente contacto con los monjes, había llegado a conocer las Sagradas Escrituras, y en especial la Biblia, que conocía casi de memoria.

parte de la burguesía de Arras, se unió a los reclamos populares q se escalonaron entre 1282 y 1289; Henri Nazart, también de Arr *échevin* desde 1257, participó en el levantamiento de 1289 contra oligarquía urbana, y el muy conocido Jacques van Artevelde, per neciente al patriciado, defendió a los tejedores en su levantamien del 2 de mayo de 1345 pidiendo mejores salarios (aunque tenía proyecto político burgués). A ellos podemos adicionar al famo Étienne Marcel, el preboste de los mercaderes del París de 1358, Giovanni della Bella, de origen noble, que llegó al gobierno de Fl rencia por el *popolo minuto* e hizo aprobar en agosto de 1294 l antipatricias Ordenanzas de Justicia; a Marino Bocconio y a Bai monte Tiepolo en Venecia; a Henri del Eekhout y a Henri Ondewi de Ypres; etc. Todos, más allá de quienes traicionaron a su clase o d quienes alentaron a gremios menores y a trabajadores para usarl en beneficio de la oligarquía urbana, eran herederos de quienes ar tes habían luchado por el patriciado ascendente. Sus discursos pe tenecían a un universo discursivo, y el hecho de que sus nombres s han retenido es un indicador de algún grado de éxito.

En otras insurrecciones, se repitieron estas figuras surgidas de artesanado o del comercio. Por ejemplo, el tejedor Pieter de Co ninck fue un gran orador, líder de la revuelta de los gremios d Brujas de 1302[12]. Del Burgos de los comuneros nos han llegado lo nombres de Juan el espadero *(Ioannes glaiarius)* y de Bernard Roca el bonetero *(pilearius)* y de Medina del Campo el de Bovadi lla, tundidor de paños *(panni tonsore)*[13]. También se conoce a Joa Rodríguez, pelaire de Orihuela que, en 1459, presentaba ante e *conseil* de la ciudad una solicitud de reformas para mejorar la situa ción de los artesanos menores y difundió sus denuncias y propues tas con técnicas de las órdenes mendicantes[14]. Esto nos lleva a pensar en los vasos comunicantes y en los préstamos entre distintos representantes de la cultura, así como nos anima a decir que la ruptura con lo convencional se asentaba sobre prácticas convencionalmente admitidas.

De las Germanías de Valencia proviene una información que aclara sobre situaciones ventajosas para que el orador del oficio

---

[12] Dumolyn y Haemers, «Patterns», p. 384; Cohn, Jr., «Enigmas of Communication», pp. 228 y ss.

[13] Maldonado, *El levantamiento,* p. 198.

[14] Barrio Barrio, «Las comunidades subalternas urbanas», pp. 118 y ss.

pudiera desenvolverse. Pedro Mártir de Anglería escribía el 10 de febrero de 1520 que

> salieron los artesanos a la hermita de San Antonio. Estaban llenos los caminos y campos de gente. Salieron con hachas encendidas y mas de doscientos caballos. Las calles estaban repletas de ancianos, mugeres y niños. Los carpinteros con grandes gritos y lagrimas en los ojos, llamaban a su compañero libertador de la patria, y los zapateros al suyo[15].

Subrayemos las impresiones de este humanista: movilización masiva de artesanos acompañados por sus familias y por el pueblo en general, unidad del todo porque cada miembro del oficio veía en otro a un «compañero»; desarrollo que, a su vez, se daba en un marco de penetrante emoción, sentimiento que no aparecía como el de una comunidad emocional (cuyas emociones suelen ser codificadas) sino como un compuesto de efímeros ingredientes surgidos de la lucha misma. Complementó entonces de manera significativa Mártir de Anglería diciendo: «con esto ha crecido la insolencia de los oradores». Es decir, la profundidad de la arenga era una respuesta a un contexto que no solo predisponía para escuchar sino también para crear radicalismo.

La descripción que ha quedado del ya citado Pieter de Coninck nos lleva a las antípodas de la cualidad carismática convencional. Era un hombre pobre (por lo tanto, poco exitoso en su oficio), demacrado, de físico pequeño y tuerto[16]. Pero, junto a esta imagen, otras características lo conducían al liderazgo: era *tessitore di panni* y, por lo tanto, estaba instalado en una de las actividades más extendidas; tenía más de sesenta años, una edad avanzada para los parámetros del periodo, lo que lo situaba entre los ancianos, que eran personas escuchadas y respetadas en esa sociedad que valoraba la experiencia; no hablaba francés ni latín, lo que era una señal de que carecía de cultura letrada, pero, como contraparte, en su lengua flamenca se expresaba mejor y con más pasión que cualquier otro, y esta dualidad de simultánea destreza e impericia lingüística lo alejaba de los sectores altos de la ciudad y de los franceses (lo que era un punto no menor en tanto el rey de Francia apoyaba al

---

[15] Danvila y Collado, *Historia,* p. 267.

[16] Giovanni Villani, *Crónica,* VIII, 55.

patriciado y era enemigo de los gremios), al mismo tiempo que arraigaba en el régimen corporativo urbano y lo proyectaba a región. En suma, se identificaba con los subalternos por un lado por otro, estaba poseído de un ardor oratorio que se correspon con las acciones violentas que dirigió. Su decir y su hacer formab una unidad.

El contexto también lo explica. Por un lado, gracias a su pı sión y a la de sus seguidores, el pueblo bajo de Brujas se movili para atacar a los burgueses y a los funcionarios de la ciudad. P otro lado, los hombres del común atacaron a las tropas frances y, en esta acción, resaltan tanto los efectos de una dirección tácti de la que no sería inocente Pieter de Coninck y otro líder, el ca nicero Jan Breydel, como la adhesión masiva. El actor social delimitó: era el *popolo minuto,* según la terminología de Giovan Villani.

La acción no fue espontánea ni desorganizada. Reunidos e *loro congiura,* llegaron de noche a Brujas «com'era ordinato». Aq se recogen las palabras exactas porque indican que se trataba tant de la organización como de una estrategia porque se eligió la noch y la sorpresa. También se aplicó allí una desenvoltura innata qu surgía de los propios fundamentos étnicos sociales de los insurre tos: quienes se acercaron a la ciudad se pusieron de acuerdo co los que estaban del otro lado de las murallas gritando en flamenc lengua que los franceses no comprendían. Aparecieron entonce las consignas: «viva la comune, e alla morte de'Franceschi», y em pezó entonces la carnicería. Los asesinatos se cometieron en la casas o se condujo a los infortunados a la plaza en que se habí reunido el pueblo armado, y allí se los ajustició. El panorama te minó siendo espeluznante con sangre y cadáveres esparcidos por l ciudad, y esa noche del 18 de mayo de 1302 es conocida como lo Brugse Metten, los maitines de Brujas, matanza que se enlazó co la batalla de Courtrai del 11 de junio del mismo año donde la milicias de flamencas vencieron a los galos.

En la misma dirección se inscribe lo que hicieron Thomas Fau kener y William Wygge en Winchester, en 1381. Faukener habí participado en la insurrección de Guildford y fue enviado por lo rebeldes de esta ciudad a levantar Winchester, lo que logró el 17 d junio en una asamblea de vecinos[17]. Allí les propuso marchar

[17] *Proceso judicial contra Wygge,* pp. 127 y ss.

Farnham, que también estaba en rebelión, y así se hizo. En esta última localidad, se reunieron con Wygge, pañero y miembro de la elite de Winchester que, con otros, venía de Londres y se dirigía a su ciudad. Volvieron juntos a Winchester y, durante dos días, desencadenaron la insurrección[18].

En estas acciones, vemos de cerca lo que ya se vio en otros relatos: agitadores que difundían la lucha, levantaban ciudades próximas a la suya convocando asambleas de vecinos y terminaban constituyendo un principio de organización interurbana en rebeldía. Ese principio de organización estaba formado por un eje que conectaba Winchester con Londres y Guildford, por un lado, y, por otro, con Farnham y Romsey[19]. Tenemos aquí ejemplos del intelectual de los oficios que era propagandista y organizador dejándose llevar por la insurrección («insurectiones et clamationes sunt in diversis partibus regni»).

MOVILIDAD Y TRANSMISIÓN DE MENSAJES

Un aspecto de esta agitación y propaganda estuvo en la difusión de escritos, conceptos y noticias. En la medida en que la Iglesia y sus agentes, incluidos quienes desde su interior se sublevaban contra su institución, cumplieron un papel en esa transferencia, la cuestión será tratada en conjunto más adelante. No obstante, hubo instrumentos seculares de comunicación y, en esto, contribuyó el artesano.

Determinadas pautas se difuminaban a través de destrezas específicas, y el pueblo las absorbía a través del pueblo. Con la movilidad de obras e ideas, a veces por intermedio de calificados maestros, se evitaba el provincialismo, y esto pudo volcar opiniones. Un artesano prestigioso crearía convicciones en el interlocutor de su oficio. Importar junto al quehacer y a ideas objetivadas, palabras y actitudes, significaba romper el ámbito local, y ya vimos que el burgués de Sahagún o de Vézelay se hizo con gente que provino de muchos lugares. Otros más debieron agregarse poste-

---

[18] *Proceso judicial contra Wygge*, p. 128: «Et super hoc ipsi sic congregati cum alijs subscriptis insurexerunt, inceperunt et continuarum dictam insurrectionem et populi perturbationem per duos dies sequentes».

[19] Hinck, «The Rising of 1381 in Winchester», p. 115.

riormente, reiterando una costumbre que era habitual y que se prolongó más allá de la Edad Media[20]. También hubo residentes transitorios, como el maestro de Cabestany, escultor del siglo XII, que dejó la huella de su técnica en Toscana, Languedoc, Cataluña y Navarra y, por otra parte, se ha detectado en las iglesias hispánicas la influencia de artistas galos desde los últimos años del siglo XI[21]. En ocasiones, esa radicación era promovida por los señores, como hizo Diego Gelmírez, que, falto de constructores de barcos, mandó a buscarlos en Arlés, Pisa y Génova, trayendo de esta última a Augerio, «peritissimus navium artifex», es decir, un maestro artesano especializado del mismo tipo que los había para la construcción de casas, puentes o iglesias[22]. Para fabricar las campanas de la iglesia, también contrató a un experto fuera de España[23]. En St Albans se empleaban *peritissimos* artesanos para el trabajo de la madera, y a un tal *magistrum Galfridum* para supervisar las tareas[24]. La búsqueda de especialistas cuando faltaban fue constante, y a quienes se lograba atraer de otros lugares se les facilitaba su instalación porque se los consideraba vitales para la economía urbana[25]. Se ampliaban así los vasos comunicantes entre distintas secciones de la cultura europea y se adoptaban nuevas formas de trabajo[26]. En esos contactos, se incluían los viajes de instrucción de los artesanos que remedaban a su manera a los estudiantes que se trasladaban para aprender. Por ejemplo, los canteros de España, para informarse sobre edificios que pretendían imitar, viajaban para verlos o enviaban a un observador de su confianza[27]. Los constructores fueron así portadores de ideas y debieron de hablar de sus experiencias, de sus aspiraciones y también de conflictos en los que participaron o que les contaron.

---

[20] Juárez Valero, «El modo catalán», pp. 89-118; Laslett, *El mundo que hemos perdido,* p. 33.

[21] Recht, «La circulation», p. 6; Castiñeiras, «Apostillas», pp. 303-340.

[22] *Historia Compostelana,* col. 1060. Sobre el *artifex, Fuero de Teruel,* cap. 513.

[23] *Historia Compostelana,* col. 1133.

[24] *Gesta de St Albans,* p. 124.

[25] *Documentos de artesanos de Murcia,* n.º 58, año 1438; fue el caso de Juan Francés, «muy buen menestral e maestro» del oficio de tijeras de tundir y navajas, trabajo ligado a la producción de paños.

[26] *Documentos de artesanos de Murcia,* n.º 13, año 1396, sobre tejedores, pelaires y tintoreros que se regían por ordenanzas que habían tomado de otras partes y algunos hacían paños «a la manera» de Francia.

[27] Cooper, *La fortificación de España,* p. 50.

Indudablemente, como se ha expuesto para otras sociedades, estos desplazamientos los realizaba el artesano especializado gracias a su escasa sujeción territorial y, como ha indicado Duby, el burgués que había hecho con su propio esfuerzo su posición no estaba tan sujeto a las ataduras del parentesco como lo estaban otros sectores[28]. Junto a ellos, hubo otros canales por los que discurrieron noticias e inconformismo (con este último concepto, se pretende aludir a todo lo que contribuía a desacomodar una cultura del orden y de la estabilidad), y esos canales alternativos fueron ocupados por músicos poetas que se aprovechaban de lenguajes con raíces compartidas.

Precisamente ese fondo común ayudó a superar obstáculos idiomáticos y los intercambios entre trovadores del sur de Francia, de Italia y de España debieron de crear «un cierto internacionalismo» que se reflejó en «poemas multilingües»[29]. Al respecto, debe tenerse en cuenta que las letras de los trovadores fueron muchas veces recogidas por juglares de inferior condición social con presencia en el pueblo, y esa difusión se apoyaba en el parentesco lingüístico aunque, de todos modos, cualquier actor con mímica se hacía entender sin depender de la palabra[30]. Ese mensaje podía activar el encadenamiento de la crítica, como muestra el relato sobre la conversión herética de Pedro Valdo.

Nos cuenta el cronista que un domingo (hacia 1170) Valdo escuchó a un juglar en su ciudad de Lyon[31]. El día no es indiferente para entender los sucesos. Valdo no trabajaba y podía reflexionar apartándose de lo cotidiano porque, en definitiva, pensar en lo que uno hace tiene como precondición la toma de distancia. Un segundo elemento es que allí recitaba una persona acostumbrada a transmitir noticias e historias y que, si ocupaba el centro de una plaza dominguera, era porque se situaba en los márgenes de la buena sociedad. Valdo, en tanto burgués acomodado, era parte de esa sociedad bien instalada y la contraposición de posiciones inevitablemente provocaría alguna incomodidad. En esa situación, fue impactado por lo que el juglar decía («ex verbis suis conpungtus fuit»), en especial por un pasaje sobre la vida de san Alejo. Valdo

---

[28] Gordon Childe, *Qué sucedió en la historia*, p. 86; Duby, *La Société*, p. 311.

[29] Paterson, *El mundo de los trovadores*, p. 14.

[30] Cfr. Burke, *La cultura popular*, p. 149.

[31] *Crónica anónima de Laon*, p. 447.

no escuchó solo sino sumergido en la multitud que se había apiñado alrededor del cantautor. La palabra usada por el cronista, «multitud» o «turba», apuntaba a la cantidad (numerosa) y a la condición social, es decir, a la parte socialmente baja de la urbe dispuesta a excitarse con aguijones críticos. No podemos descartar este aspecto de la reacción que tuvo esa muchedumbre que se había congregado alrededor del poeta: este tendría sus virtudes y nos permitiremos imaginar una aprobación general a la historia que relataba. Lo cierto es que esta caló hondo en Valdo porque le provocó un remordimiento que fue el prolegómeno que lo llevó a examinarse. Se cumplía así la parte de la agitación de un juglar que era ahora el símil de cualquier predicador, y la vida de san Alejo no era, en la percepción de su público, un simple pasatiempo sino un motivador. Se muestra ese rol en que se apresuró a la mañana siguiente a visitar al maestro de teología para sosegar su alma, y de él escuchó la respuesta que le cambiaría su vida: «Si usted quiere ser perfecto, vaya y venda todo lo que tiene» («Si vis esse perfectus, vade et vende omnia que abes»).

Los historiadores desconfiaron de la exactitud de este relato[32], pero no es esta nuestra preocupación. Nos atañe, por el contrario, captar el enlace entre una situación previa de la que no se habla, pero se colige; un discurso que despierta la conciencia, y la reflexión que conduce a una nueva práctica. Sin duda, cualquier persona que se hacía propagandista en ese clima espiritual transitaría por una experiencia similar porque, para que la vida de un santo desencadenase efectos como los que desencadenó en Valdo, debió de existir una atmósfera envolvente. El poeta la potenciaba con palabras, inflexiones de voz y gestos, destinados a un público que podía liberar una temeraria asociación de ideas. Repitamos que, con prescindencia de los elementos que no concuerdan con lo que sucedió, una historia como esta difícilmente ha brotado de la pura imaginación del cronista. El desenlace de Pedro Valdo sería, por el contrario, la muestra de una no infrecuente tensión que, en este caso, estalló con un agente motivador (ese agente pudo también ser la muerte repentina de un amigo con quien Valdo conversaba, según ha transmitido otra versión). El trastorno de cualquier tipo precipitaba una decisión que estaba seguramente *in pectore*.

---

[32] Stock, «History, Literature», pp. 12 y ss.

En esa tensión tuvieron que intervenir las ideas alternativas que formaban disidencia. Como dijo Jean Flori, los trovadores de *langue d'oc,* sin ser cátaros, pudieron recibir la influencia de sus doctrinas, y no solo con respecto a la Iglesia sino también con respecto a otros atributos de la vida, como el referido al matrimonio aristocrático concebido bajo la forma de contrato social más que como la unión de dos personas enamoradas[33]. Con prescindencia de si recibió la enseñanza de los herejes, el trovador valorizaba a la mujer en discordancia con la misógina ideología clerical y no consideraba el amor pecado sino placer[34]. Tengamos en cuenta que ese amor cortés al que cantaba era una transgresión múltiple, por tratarse de un amor adúltero, porque operaba desordenando la jerarquía convencional entre los sexos y porque violaba el contrato feudal[35]. Esa pluralidad de sentidos opuestos a los valores consagrados nos desvela entonces los efectos de un discurso que iba más allá de palabras y rimas porque se destinaba a perturbar lo admitido y, en ese encuadre, estaba el hasta entonces desconocido entendimiento que se ofrecía sobre el género femenino, precisamente cuando la Iglesia se esforzaba por imponer sus normas en este terreno. Esa mujer sublimada por el poeta se oponía a la pintura que reproducía tópicamente el cronista de la *Historia Compostelana,* manifestando un ordenamiento masculino cerrado e intolerante. La reina personificaba para ese religioso de Santiago de Compostela los vicios y las tentaciones que Eva pecadora condensaba: audacia surgida de la necedad mujeril, malicia de serpiente, víbora perversa y agresiva que temerariamente cae en lo prohibido, viola lo que es santo y mezcla lo divino con lo sacrílego[36].

Es posible entonces que la adhesión de las mujeres a movimientos contra la Iglesia tuviera un móvil agregado por tanto vituperio, y esa rebeldía debió de, si no despertarse, sí alentarse con trovadores y revolucionarios. Fue una radicalidad que abarcó a la mujer anónima que, desde Italia, introdujo la herejía en la Galia después de 1020 (es lo que al menos se creía), así como comprendió a las

---

[33] Flori, *Ricardo Corazón de León,* pp. 469-470.

[34] Labal, *Los cátaros,* p. 118.

[35] Boutet, «Arthur et son mythe dans la *Mort le Roi Artu*», p. 46.

[36] *Historia Compostelana,* col. 1017.

heréticas damas del castillo de Montforte en Lombardía, a las seguidoras de Tanchelmo hacia el año 1100 o a la anciana compostelana que arremetió contra la reina y, con ella, a muchas más que formaban parte de la muchedumbre en lucha aun cuando no lucharan por sus reivindicaciones particulares[37].

Los datos que se han vertido se relacionan con la disímil condición de las mujeres, ya que la mencionada celebración del amor adúltero era una pauta de los cenáculos más encumbrados que perduraría largamente y, como se ha dicho, recién con *Romeo y Julieta* llegó el tránsito del amor cortés al romántico. Sin desmerecer los rasgos distinguidos de esa pauta cultural, el músico poeta que liberaba energías de género establecía un elemento contracultural que se aproximaba al comportamiento sexual del pueblo, relativamente libre, según se entrevé en los documentos[38]. Con la sublimación de la dama, el deseo carnal se redimía de prejuicios en contraste con la relación sexual destinada a procrear, confinada a estipulados días del año y encauzada en la monogamia que prescribía la Iglesia. Si nos privamos de reconocer la coacción eclesiástica sobre el sexo, sobre el erotismo y sobre la mujer (sin ignorar que lesionaba también la sensualidad masculina), nunca reconoceremos esa fuente de la que emergía una variante de la lucha. Las formas, en sus ricas variaciones, podían incluso disimular ese maximalismo. El libertinaje que propiciaban los artistas tanto como el ascetismo de los cátaros (alineado con textos de la patrística) desaprobaban el orden social del matrimonio (el lugar clásico de la subordinación femenina) y rompían con la ideología dominante, y este aspecto ahora nos interesa por sus efectos en el pensar[39]. En otras épocas y lugares, como en la Inglaterra del siglo XVII, también hubo una confluencia entre los *levellers* que luchaban por la democracia, los *diggers* co-

---

[37] *Poesías de goliardos,* p. 210: el goliardo que se solazaba con las vírgenes y odiaba a las casadas («Ludo cum virginibus [...] simul odi nuptas»); también Glaber, *Crónica,* III, 8, 26; IV, 2, 5; Fossier, «Remarques sur l'étude des conmotions sociales», p. 47.

[38] Condenas en *Documentos de Santa María de Otero de las Dueñas.* En gran parte, se trataba de delitos sexuales, considerando que esa categoría de transgresión era lo que la Iglesia definía como tal y que el señor feudal recogía como medio de subordinación del campesinado. Con esto se quiere indicar que el señor laico no seguía en su vida privada las normas que dictaban los clérigos, como lo muestran los muchos bastardos de la nobleza y aun de la realeza.

[39] Labal, *Los cátaros,* p. 118. Sobre el amor cortés como ideología y sistema de comportamiento codificado, Flori, *Ricardo Corazón de León,* p. 474.

munistas y los *ranters* defensores del amor libre[40]. Es una conexión que llegó hasta la época contemporánea, cuando la exigencia feminista contra una sexualidad y un placer entendidos como monopolio masculino se mezclaron con reivindicaciones socioeconómicas y políticas. Ese fárrago liberador tenía obvias ramificaciones si tenemos en cuenta que alteraría la autoridad patriarcal que se ejercía sobre la familia estricta y sobre los «mancebos».

El entendimiento actual sobre el tema no debería desorientarse con apreciaciones que escapaban a los contemporáneos. Georges Duby, por ejemplo, presentó sobre el amor cortés un criterio con demasiada abstracción teorizante al afirmar que era un pretexto para poner de relieve la virtud masculina[41]. En la apreciación inmediata que debían tener los actores, el servicio a la cortesana era, en su sensualidad, un mundo al revés, y esa actuación no era menos corrosiva para los eclesiásticos tradicionales que el conceptualismo de Abelardo (1079-1142). El hecho de que los trovadores hayan presentado esto en sus coplas los inscribía en los engranajes que desacomodaban el orden social.

ACCIONES E IDEAS DE «GENTE POCO CORRIENTE»

Se ha indicado que hubo dos tipos de líderes en los maitines de Brujas de 1302: uno de ellos, el tejedor Pieter de Coninck, era pensante y buen orador; el otro, el carnicero Jan Breydel, era un hombre de acción[42]. Ese tejedor pensante no fue un caso aislado. Así, por ejemplo, Thomas Müntzer predicó su mensaje revolucionario entre los obreros textiles de Zwickau donde uno de ellos, Niklas Storch, conocía la Biblia y estaba versado en cuestiones espirituales y, cuando ese centro herético fue destruido, Storch fue seguido por sus discípulos a Wittenberg[43].

Desde luego, muchos artesanos estarían cerca del intelectual de oficio y es increíble que Menocchio, el molinero friulano del siglo XVI que Carlo Ginzburg hiciera célebre entre los lectores de la historia, no tuviera figuras similares antes y después porque, más

---

[40] Hill, *El mundo trastornado.*

[41] Duby, *El amor y otros ensayos,* pp. 60 y ss.

[42] Costantini, «Macellai in armi nelle città medievali», pp. 249-289.

[43] Bloch, *Thomas Müntzer*, p. 21.

allá de su alucinante fantasía, nos importa ahora la práctica de lectura que había atiborrado su cabeza[44]. De hecho, la sabiduría libresca que Menocchio expuso ante los inquisidores bien puede conectarse con la educación que se daba en los oficios. Sobre esta debemos reparar en las nociones sobre artesanías como el tejido que el aprendiz asimilaba de su maestro, a lo cual se agregaba, por lo menos en Inglaterra y especialmente en ciertos oficios (lo que da pie para conjeturar que algo similar ocurriría en otros lugares), la enseñanza de la lectoescritura e incluso de la gramática latina en el gremio de los escribientes[45]. Sobre el tema sabemos poco, pero los indicios sugieren que, sin haberse generalizado el alfabetismo urbano (se estaba muy lejos de ello), hubo progresos culturales en los oficios a medida que avanzaron los tiempos medievales. Los personajes que se singularizaron por sus lecturas y sus conocimientos (muchas veces estrafalarios) expresaban un contexto. Al respecto se ha mencionado a un tejedor flamenco y, cuando nos concentramos en los movimientos heréticos, vemos que este oficio suministraba a individuos con inclinaciones intelectuales.

Entre esa «gente poco corriente», encontramos a los zapateros con un lugar entre los irreductibles rebeldes de Sahagún del siglo XII. Como otros zapateros de la Edad Media, entre ellos quien desató la revuelta de Zamora en 1158 o quien, en Salamanca, disputó con un noble, los de Sahagún habrían contribuido a crear la reputación que tuvieron en época precapitalista los miembros de ese oficio como intelectuales del extremismo político, según ha estipulado Hobsbawm[46]. Tal vez algo de esto influyó para que, junto con otros artesanos (herreros, carniceros, peleteros, concheros y albergueros), hayan sido descartados, en 1261, de la elección que el obispo realizaba entre los 12 hombres buenos que se proponían para el gobierno de Santiago de Compostela[47]. En Madrid, en la Baja Edad Media, en cambio, los datos son más precisos. Un estudio revela que, en junio de 1484, los zapateros se destacaron al reeditar una huelga que ya habían ensayado en el siglo XIV contra los precios tasados por el concejo[48]. También hubo allí, y en ese periodo, lu-

---

[44] Ginzburg, *El queso y los gusanos*.

[45] Moran Cruz, «England: Education and Society», p. 461.

[46] Hobsbawm, «Zapateros», pp. 27-56; Hobsbawm y Rudé, *Revolución industrial*, pp. 19 y 70.

[47] Ruiz de la Peña, «Las ciudades de señorío episcopal», p. 124.

[48] Nieto Sánchez, *Artesanos y mercaderes*, pp. 43 y ss.

chas de curtidores. Ciertos datos apuntan a que los zapateros tuvieron un destacado papel en la dirigencia del movimiento antifeudal irmandiño del siglo XV[49]. A finales del siglo XV, un zapatero fue el capitán general del levantamiento comunal de Gante, que se había desencadenado bajo el liderazgo de un clérigo, Jan de Coppenhole[50]. En la rebelión de los valencianos de 1519-1523, el zapatero Joan Serra leía los domingos y días de fiesta profecías favorables para los insurrectos[51]. En consonancia con los campesinos alemanes, los pequeños artesanos de la ciudad imperial de Fráncfort del Meno constituyeron, en 1525, un comité insurreccional que estaba liderado por un zapatero[52]. Durante la revolución de las comunidades castellanas, se mencionaron en diferentes oportunidades a los zapateros en actitudes de dirección, como protagonistas o como orientadores del alzamiento. En Burgos, el condestable se vio obligado a consultarlos junto a los cerrajeros; en Toledo, un tejedor, un zapatero y varios pellejeros discutieron las propuestas del simpatizante comunero Juan Gaitán, y se atestigua que la voz de un zapatero era tan influyente entre el pueblo como la de un hidalgo[53]. Al respecto interesa la connotación intelectual de sus intervenciones, porque debe considerarse que la suma de comuneros muy activos del sector artesano, a juzgar por las listas de exceptuados del Perdón General de 1522, era más variada y, entre las 293 personas excluidas de la amnistía, había preponderancia de los oficios textiles[54]. En la primera mitad del siglo XVI, vivió el poeta portugués Bandarra, «o Sapateiro de Trancoso», cuyos versos fueron prohibidos por la Inquisición. Por otra parte, como indicó Cinzio Violante, los trabajadores del cuero de la Edad Media figuraban entre los herejes erráticos junto a los vendedores ambulantes, los carreteros y los tejedores[55]. En Limoux, ciudad de catarismo y de resistencia a los cruzados del norte, tenían importancia, a mediados del siglo XIII y principios del siglo XIV, los trabajadores del cuero y de pieles[56]. Recordemos que también los curtidores de Sahagún

---

[49] López Sabatel, «Resistencias parciales y abiertas», p. 128.
[50] Pirenne, «La democracia urbana», p. 263.
[51] Parma, *Guerras plebeyas.*
[52] Bax, *The Peasants War,* p. 146.
[53] Pérez, *La revolución de las comunidades,* p. 453, notas 11-12-13.
[54] *Ibid.,* pp. 480 y ss.
[55] Violante, «Herejías urbanas y herejías rurales», p. 140.
[56] Abbé, «Paysage urbain et rural à Limoux», pp. 91 y ss.

fueron segregados del acuerdo con la reina Urraca después de la gran revuelta de 1110-1116. Para principios del siglo XIII, está atestiguado que, en Sahagún, había un área de curtidurías, y el dato puede tener interés para la sociología de la protesta, en tanto favorecería la propagación de reclamos en esta rama de la actividad[57].

En suma, los «zapateros políticos» (como los denominó Hobsbawm) de periodos previos al capitalismo, y también del capitalismo inicial o periférico[58], plantean la pregunta sobre la causa de su prominente lugar entre los revolucionarios del pasado. Un historiador ha dicho que era un oficio sedentario que permitía combinar el pensamiento con la conversación y que, además, estos artesanos eran con frecuencia dueños del taller y, por lo tanto, dueños de su tiempo, teniendo por añadidura gente pobre como clientes con quienes intercambiar ideas[59]. Ya se aludió a una explicación similar que ha propuesto Burke acerca de la subjetividad de los artesanos, aunque esas circunstancias no pasan de ser una ayuda para la explicación. No obstante, esta referencia más general nos indica que los mencionados zapateros estaban acompañados por otros oficios «politizados», como el de los tejedores y, si la observación se focaliza en esta última profesión, hablaríamos de «tejedores políticos». El asunto remite, pues, a artesanos que cumplían una tarea creativa no impregnada por algún tabú social (como los carniceros, ligados al tabú de la sangre). Eran respetadas personas asociadas al conocimiento.

Reparemos en que, en el norte de Italia, emergió en el siglo XII una secta, la de los *umiliati,* formada principalmente por artesanos de la lana, entre los cuales algunos permanecieron bajo la obediencia del obispo y otros se independizaron. Con abstracción de si se trató de subordinados a la ortodoxia o de disidentes, ahora interesa decir que eligieron predicar sin dejar sus casas y sin desatender el trabajo manual («operibus manuum instabant et predicabant»), logrando una íntima conexión entre sus actividades, enlace que no solo habían elegido como recurso de vida material sino también

---

[57] *Documentos de Sahagún,* n.º 1567, año 1206: «casas que sunt in Tenerias».

[58] Por ejemplo, Hugo Haase, uno de los muy escasos dirigentes de extracción no burguesa en el marxismo de «Mitteleuropa» del siglo XIX, diputado del Reichstag en 1897 por la socialdemocracia, era hijo de un zapatero. Otro ejemplo fue el de Homero Cristali (1912-1981), de profesión zapatero, conocido por el seudónimo de J. Posadas, que fundó un extraño partido trotskista en Argentina con ideas disparatadas.

[59] Mate, «The Economic and Social Roots», p. 669.

como fuente religiosa[60]. Valdenses italianos los imitaron y cambiaron la predicación itinerante con pobreza por el trabajo manual, apartándose entonces de las enseñanzas de Valdo[61].

Estos casos permiten avanzar la proposición de que no podemos examinar al artesano del taller con el mismo parámetro que consideramos a quien se convertía en vagabundo y que era un rebelde de rebelión indiscriminada porque sus problemas afloraban en todos los tramos de su vida. En los márgenes de un sistema que no dejaba de agredirlo, respondía con agresiones múltiples. Para estas personas, sirve tomar en cuenta el contexto o, para decirlo con una categoría del materialismo histórico, debe considerarse la formación económica y social. En sentido paralelo pero también diferente, entre los zapateros (o los tejedores) sediciosos, el problema pasa por observar el ámbito en el que transcurría su vida, es decir, el sistema de producción que los contenía y que les proporcionaba su actividad porque, en esa práctica, había condiciones para una reflexión distinta. En consecuencia, hallamos aquí una situación tan distanciada del muy poco organizado rebelde primitivo como de la organización comunal de los burgueses. Esa ubicación se consumaba por una actividad favorable para que se renovara el pensamiento.

En tanto categoría socioprofesional, el trabajador manual de la Edad Media desarrollaba una curiosidad por el procedimiento técnico, lo que componía su validación social y su jactancia egocéntrica y, con ello, sobrevenía en él un deseo por adiestrarse en ese procedimiento, por ponerlo en claro empírica y especulativamente para desvelar su misterio dominándolo (que era, a su vez, el misterio que cautivaba al profano que contemplaba respetuosamente a su ejecutor)[62]. Era la instrucción que llevaba a reconocer la naturaleza del artesano y que se oponía a la fe trascendental que derivaba del modo subjetivo antropomórfico de la religiosidad, porque presuponía un umbral metodológico profundamente distinto al del método religioso trascendental. Mediante este último se pretendía captar la abstracta esencia metafísica del ser superior a la manera platónica trascendente por medio del alma *(psyché)* o del espíritu

---

[60] Burchard von Ursberg, *Crónica,* p. 108; *Crónica anónima de Laon,* p. 449.

[61] Frassetto, *Los herejes,* p. 97.

[62] Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, pp. 203 y ss.: este «Mysterien» hacía al arte particular del taller.

(nous) (denominaciones que se emplean siguiendo el sistema de categorías platónicas), lo que llevaba al ensimismamiento abstractivo, y esto se traducía en una aprehensión mística de la palabra de Dios (como hizo Joaquín de Fiore al reelaborar la historia en sentido teológico leyendo con inspiración creativa la Biblia). Con este decurso, la idea llegaba bajo la enigmática y sublimada forma de revelación. Por el contrario, el artesano obtenía (o tenía posibilidades de obtener) la profundidad esencial del objeto concreto por la vía de su praxis manual e intelectual combinadas generando un progreso cognitivo gradual. No era un procedimiento del que debemos extrañarnos si se recuerda que la ciencia, aun en su fase previa a su adultez científica (es decir, cuando se confundía con la magia, la alquimia o la astrología), tenía una rama que, aun sin ser sospechada como ciencia o filosofía, se desarrollaba en relación con la actividad productiva. Estas dos formas de la gnosis, la teórica trascendente y la teórica práctica, podían convivir con sus fundamentos contradictorios en la misma persona.

Esa conexión entre pensamiento, práctica manual y saber, base del reconocimiento social del artesano, o sea, base de una verdadera preformación de casta con estabilidad institucional, era un resultado de la división del trabajo que había iniciado su evolución ya en etapas anteriores al feudalismo. Con la división del trabajo llevada a un nivel muy elevado en el Medioevo, y la consiguiente especialización, surgía el perfeccionamiento relacionado con la apreciación cualitativa del objeto. El interés no estaba en la cantidad sino en la excelencia[63]: esta anulación de cualquier automatismo (custodiada no solo por la reglamentación sino por el cliente, que podía invalidar lo que estaba mal hecho) abría las puertas para la concentración reflexiva. Haciendo se pensaba, por lo cual la labor manual calificada establecía condiciones para la tarea intelectual en su manera más pura, y el paso de una a otra no era inusitado cuando la división del trabajo no había alcanzado un grado tal como para inhabilitar la combinación de actividades. De hecho, ese tránsito lo hicieron muchos artesanos, así como también los grandes artistas plásticos, y hubo intelectuales que, como el dirigente del *popolo* de Pavía Jacobo Bussolari, fueron hijos de artesanos[64].

---

[63] *Fuero de Teruel,* caps. 520 y 525.

[64] Matteo Villani, *Crónica,* VIII, 2: «Giovane figliuolo d'un picciolo artefice che facea i bossoli».

Una nota de interés sobre esto la aporta el hecho de que esta simbiosis de teoría y práctica se vedaba frecuentemente detrás del prejuicio y, en este aspecto, surgía una cualidad contradictoria que se expresó en la mirada aristocrática hacia el artesano. Esto se debía a que el consumidor señorial reconocía la destreza manual pagando un alto precio por el objeto que lo distinguía, pero menospreciaba esa actividad y su comercio por ser usos plebeyos. Subyacía aquí una división rígida entre trabajo mecánico (repelido) e intelectual (valorado) en la que contribuyó el humanismo apoyándose en la Antigüedad.

En la Edad Media, esos dos caminos del desarrollo intelectual, en la forma de teoría pura (como teología o filosofía) y en la forma de teoría y práctica (un rubro en el que entraba la política en nacimiento), no dejaron de crecer juntos, lo cual tuvo su influencia en quienes hicieron trabajo intelectual sin ser profesionales del intelecto y, de esta combinación, no debieron de estar ajenas las herejías a las que se adherían los artesanos. Esta actividad teórica y práctica mutuamente condicionada se abrió paso en tiempos posteriores, a lo que contribuyó la imprenta, proceso en el cual los operarios politizados fueron protagonistas[65]. En esta cuestión abundan los ejemplos: Spinoza fue experto en óptica, se le conoció como un diestro pulidor de lentes y fue consultado por Leibniz, que unía su

---

[65] Tuilier, *Historia de la Universidad de París,* pp. 130 y ss., afirmó que, en la Edad Media, el espíritu humano era incapaz de responder las cuestiones teóricas mediante la experimentación o de aplicar su inteligencia a la solución científica de problemas concretos, los cuales se formulaban exclusivamente en la práctica de los oficios manuales, lo que atestigua una separación radical entre estos últimos y la reflexión filosófica. Esto en parte era así y en parte no, porque hubo mucha inteligencia aplicada a la resolución de problemas concretos, como muestra la jurisprudencia. También deberíamos considerar la alimentación mutua que se daría entre lecturas y prácticas del artesano que, necesariamente, debía pensar sobre sus objetos y sobre las técnicas de su fabricación. Además, ese desarrollo del pensamiento práctico era, en último término, pensamiento desarrollado desde la experimentación disponible para que, en algún momento, se lo utilice en la reflexión científica o filosófica, cuestión que al historiador necesariamente le interesa resaltar. Por su parte, la imprenta favoreció la constitución de las bibliotecas de artesanos. *Vid.* García Cárcel, *Las Germanías,* p. 173; Fuster, *Rebeldes y heterodoxos,* pp. 23 y ss.; Burke, *El Renacimiento italiano,* p. 64; Gallego, «Campañas, campesinos y propietarios», pp. 123 y ss. Los libros instruían culturalmente; es decir, no tenían una función limitadamente profesional. La práctica como base gnoseológica en *Fuentes del Renacimiento italiano;* Leonardo da Vinci (p. 90) decía que las verdaderas ciencias son las que la experiencia ha hecho penetrar por los sentidos.

interés por la metafísica con el cambio en el movimiento de los cuerpos; por su parte, *L'Encyclopédie,* no casualmente llamada también *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers,* haría un lugar para la cohabitación de la técnica artesanal y el razonar filosófico; una mención especial debemos otorgarle al autodidacta Thomas Paine, hijo de un artesano *(corset-maker)* de quien heredó el oficio (fabricar corsés de huesos de ballena; paradójicamente, un instrumento de opresión de género en manos de un liberador), que se adhirió a la Guerra de la Independencia de los Estados Unidos de América, se enfrentó a la Corona de Inglaterra, abogó por la emancipación de los esclavos y expuso un republicanismo igualitario que debían llevar a cabo los pequeños productores del campo y la ciudad. No fue una situación aislada en Gran Bretaña porque, en el siglo XIX, los *whigs* tenían a sus propagandistas en los artesanos como los *tories* los tenían en el pastor anglicano y en el gran propietario rural; además, se sabe que, en la década de 1840, los trabajadores más politizados que Marx encontró en París fueron los artesanos[66] y, finalmente, mencionemos a Owen, hijo de un talabartero que, formado en el trabajo textil desde los diez años, pasó de la hilatura a la elaboración doctrinal y a la actividad política.

La destrucción de esa unidad íntima entre ejercicio cerebral y manual fue un resultado de la marcha del capitalismo que llevó hasta niveles antes insospechados la división social del trabajo, con lo cual el pensamiento especulativo no deja de volar en la nebulosa abstracción idealista y, en ese caso, como dijeron los padres del materialismo histórico, la conciencia *puede* imaginarse que es algo más que la conciencia práctica y distinta a ella, y está en condiciones de emanciparse del mundo para consagrarse a la teoría pura[67]. Esto es uno de los productos de la subordinación del trabajo por el capital que ha sido también una expropiación de saberes, y Chaplin, con su *Modern Times,* enseñó visualmente sus consecuencias. Allí la producción mecanizada (o el dominio del trabajo muerto sobre el trabajo vivo) reduce al obrero a un movimiento con escaso empleo de la razón convirtiéndolo en una pieza poco racional de la racionalización económica. Desafortunadamente, a la mencionada

---

[66] Se adherían a Benjamin Constant y leían periódicos en voz alta en los cafés, lo que recuerda a las comunidades textuales que vimos para el Medioevo. *Vid.* Erckmann-Chatrian, *Le Conscrit de 1813-Waterloo.*

[67] Marx y Engels, *Die deutsche Ideologie,* p. 31.

disociación entre teoría y práctica contribuyen las concepciones obreristas. Volvamos a nuestros antiguos artesanos.

El pensamiento que se objetivaba, que otorgaba el pleno carácter teleológico del trabajo artesanal creativo, lo cual tenía como supuesto la íntima unión entre la idea, la actividad práctica y el producto terminado, fue un aspecto clave de todo el proceso mental. A este contribuía el taller que, como el gabinete del filósofo, favorecía la atención mental y el mecanismo abstractivo como recurso ordinario, en la medida en que presuponía que el individuo se reconcentraba sobre el objeto. Esta importancia del taller individual no se propone en un sentido solo físico sino por las posibilidades que abría ese ámbito para que el maestro tuviera un desarrollo psíquico intelectual autónomo. En este sentido, si bien el carácter creativo de su tarea estuvo siempre limitado por las condiciones que imponía la demanda, es decir, por el deseo del consumidor que coartaba la inventiva y por la vigilancia de los compañeros, su trabajo se desplegaba con una autonomía cuya importancia para lo que estamos viendo es significativa si la comparamos con los rígidos condicionamientos a los que estaba sometido el artesano del palacio o del templo de otras sociedades premodernas. En el Medioevo occidental, el consumidor encargaba su trabajo y, de allí en más, el maestro era el dueño (en términos relativos) de sus acciones y de su pensamiento; sin considerar este dispositivo, nunca podríamos penetrar conceptualmente, por ejemplo, en la difícil relación entre el papa Julio II y Miguel Ángel.

Otro aspecto que debió de favorecer el desarrollo del intelecto fue la transmisión de saberes. La persona que no debía descubrir todo por sí mismo desde lo elemental, y que en consecuencia iniciaba su trabajo desde un establecido nivel de sabiduría, tenía posibilidades de profundizar en ese saber. El legado que el padre dejaba a su hijo, de la misma manera que había recibido el suyo de la generación anterior, no solo incumbía a la realización del trabajo concreto, sino que también debía recoger las experiencias económicas (las relacionadas con la compra de materia prima y con la venta del producto, con el mercader o con la contratación de aprendices y oficiales) y, en esas experiencias, debieron de incluirse las vinculadas con la defensa de los derechos corporativos y con las luchas de otros tiempos. Esto también debió de contribuir al entrenamiento en la reflexión de cada uno, que pasaba a ser así parte de la reflexión de la familia y, a través de ella, del colectivo social. Además, en los lugares en los que se había organizado el gremio,

esta institución fue una contribución decisiva para resguardar esa autonomía evitando injerencias molestas y, allí donde esa institución no existía, el agrupamiento de los oficios en determinadas calles debió de tener efectos patrocinadores de la tarea de cada uno.

Estas condiciones eran decisivas para que se realizara esa reconcentración sobre el objeto y, con esta operación, se estaba cerca de acceder a la abstracción sobre el objeto por sí mismo, como praxis reflexiva, paso que solo podía darse si otras condiciones para el pensar sistemático estaban dadas (como un desarrollo del habla, la existencia de desafíos del medio, las posibilidades cognitivas de cada uno, etc.). Por consiguiente, la fabricación del objeto habilitaba la abstracción como método y también habilitaba pensamiento creativo.

Esto se situaba en las antípodas del sistema clasificatorio del pensar espontáneo que puede verse como una variante de la lógica formal. Dicho de otra forma, el procedimiento no conducía a preguntar cuántas clases de objetos o de justicias existían sino a inquirir qué era el objeto o qué era la justicia (lo que entrañaba saber cómo funcionaban), cuestión que conllevaba el conocimiento sobre la injusticia y a imaginar soluciones ante los problemas a los que conducía la observación razonada. Esto implicaba, entonces, sacar el pensamiento de lo que existía para reconducirlo a esa unicidad esencial que teoriza el ser en tanto ser y que apareció ya con los inicios filosóficos en la discusión de Sócrates con Laques y Nicias. Notemos que esta reconcentración sobre el objeto (sobre el ser), que llevaba a una ontología espontánea, al separarse del sistema clasificatorio, se oponía al mecanismo elemental de pensamiento de una sociedad dividida en clases y estados, y para la cual la taxonomía era un requisito del desenvolvimiento. Allí donde todos se ordenaban según un sistema jerárquico, y se pensaba en la escala de los objetos tanto como en la graduación de las personas, salir del sistema clasificatorio era un logro del pensar crítico que posibilitaba ideaciones. Era la posibilidad contenida en el artesano. Pero el proceso no moría en el cielo especulativo, porque su tarea estaba destinada a una circularidad que realimentaba pensamiento luego de que este pasara por la materialidad del objeto.

Al respecto se ha dicho que la obra del artesano medieval era semiartística. En muchos casos, se podría prescindir del prefijo para descubrir la índole artística plena que proporcionaba una objetivación durable del pensamiento, aun cuando ello no fuera re-

conocido inmediatamente, ya que costó mucho desprenderse del mencionado prejuicio sobre las artes mecánicas. Esto se dio, principalmente, en obras que se destinaban a los miembros de la clase de poder como los paños. El patriciado adoptó ese consumo, y el destino utilitario del objeto en nada anulaba su carácter estético como resultado de un trabajo señalado. En este nivel de consideración, nos acercamos a la pintura sobresaliente que hoy nos sigue cautivando y que esclarece acerca de ese servicio práctico de los objetos, porque todo el arte se destinaba a una definida utilidad, y la mejor pintura cumplía desempeños combinados de tipo religioso, pedagógico, político, mágico, etcétera[68].

Lo que se dice aquí sobre las más elevadas manifestaciones del intelecto y de la habilidad, como los pintores o los arquitectos, puede repetirse para otros artesanos no comprometidos con un consumo tan refinado. En todos los casos, la fabricación otorgaba la oportunidad de un círculo virtuoso de pensamiento construyéndose en un doble sentido, porque se hacía materialmente y se reconstruía con ese apoyo material como pensamiento. Surgía entonces un pensar en relación con el medio; un medio que era, a su vez, construcción civilizada.

La imagen del objeto para fabricar favorece entonces el paso a la abstracción, que forma sistemas de conceptos, y ello se vincula con representaciones de lo que se desea en distintos planos de la actividad. En esta figura social, trabajo manual y trabajo intelectual se fecundaban mutuamente para que nacieran esos zapateros políticos, y el crítico disidente de extracción popular era, en este sentido, una derivación sofisticada del trabajador manual que debía enfrascarse creativamente en su producto[69].

Discursos y asambleas

Esa lógica de los hombres del oficio tenía su vehículo para manifestarse en la ciudad donde los asuntos se trataban en asambleas. Galberto de Brujas se refirió a esto en la primera etapa del

---

[68] Burke, *El Renacimiento italiano.*

[69] Estas reflexiones son deudoras del proceso que Marx describió en el primer tomo de *Das Kapital* sobre apropiación de saberes por el capital. *Vid.,* complementariamente, Sartre, «Respuesta a Claude Lefort», p. 24.

renacer urbano, en días en los que Carlos el Bueno de Flandes había impuesto la paz; tarea que, a sus ojos, era la básica del príncipe. Con la paz, que consistía en mantener las leyes y la justicia, se proveía de un contexto adecuado para ese despliegue asambleario[70]. Es elemental que a Galberto le interesara contraponer ese armónico discurrir de las cosas (según su percepción), con la anarquía que produjo el asesinato del conde, pero, por detrás de esa intención, destacó que esa praxis discursiva era un requisito para mantener la paz del príncipe. Valoraba, pues, el intercambio de opiniones como un procedimiento central de las relaciones sociales, lo cual era una prolongación de lo que se había realizado en las cortes condales. Con el desarrollo urbano, esa experiencia se depuraba y, en las reuniones, se exhibían los argumentos que el individuo había preparado de acuerdo con su capacidad y preparación[71]. Asomaba, pues, el discurso cultivado, y cada uno se defendía con su elocuencia o se abalanzaba sobre su enemigo con la más variada gama de tonos. Era así la ciudad el lugar en el que los burgueses adiestraban la grandilocuencia, ya fuera por aplicación *(per industrian),* es decir, porque se habían entrenado para ello de manera deliberada, ya fuera porque era una virtud congénita *(per natura)* que disfrutaban muchos de quienes no se habían educado en ese arte ni habían frecuentado las letras *(iliterato).* Esa mezcla de los pocos que se instruyeron y de los muchos que no sabían latín (que se ve en agitadores y heresiarcas) se había dado entonces en el devenir de las urbes.

Era explicable que así fuera, porque los burgueses que tenían sus preocupaciones no dudaban en verterlas en la diputación pública, tratando de ganar aliados o neutralizando a contrincantes, y, para ello, se aplicaban al máximo digiriendo críticamente no solo la realidad sino otros discursos para elaborar el propio. El arte de la palabra renacía con la ciudadanía medieval. Ese uso de una sociabilidad urbana discursiva, hermanada a la necesidad que afilaba el ingenio, es lo que se le presentaba a Galberto de Brujas como un don que la naturaleza le había dado a esos iletrados mostrándoles cómo desenvolverse con la elocuencia y la argumentación, al punto

---

[70] Galberto de Brujas, *Historia,* p. 4: «Qua pacis gratia legibus et justitiis sese regebant homines».

[71] Galberto de Brujas, *Historia,* cap. 1: «omnia ingeniorum et studiorum argumenta ad placita componentes».

que podían derrotar a los doctores de la retórica en esos torneos del raciocinio. Galberto no dejaba de tener una mirada reprobatoria hacia aquellos que Dios les había concedido esa facultad de la elocuencia para su salvación pero que la empleaban *ad propia perditionem*. Seguramente pensaba (de manera impensadamente aristotélica) que la persuasión a la que se destinaban esas palabras no necesariamente conllevaba la verdad.

Ciertos asuntos adicionales se destacan aquí. Por un lado, este cuadro muestra una connivencia urbana que no solo debió de darse en asambleas formales, sino también en encuentros de circunstancia en los cuales los burgueses discutían sus asuntos. Sería una forma esencial de integración con el todo, y no debe suponerse que solo se daba en aquellos lugares en los que la comuna se había establecido. Por otro lado, habituarse a conferenciar y debatir para hacer una rutina de ese tráfico verbal implicaba tener disponible el procedimiento para la situación extraordinaria. Otro aspecto está en que eso que denominamos comercio discursivo debió de incluir relaciones de fuerza y coacción. Sabemos, por la evolución de las comunas, que aquellos que tenían poder económico solían tener poder político y ascendiente sobre sus conciudadanos. Advirtamos también que esa práctica polémica debió de favorecer la recepción de los agitadores porque, en definitiva, estos se sumaban a una actividad que no era extraña en el burgo. Por último, debe anotarse la influencia de las escuelas urbanas, el cálculo del debe y haber contable para el entrenamiento de la mente y la compenetración con actividades culturales, como tuvieron los burgueses de Arras que, a mediados del siglo XII, se incorporaron a la cofradía de los menestrales Notre-Dame des Ardents, y allí se pusieron en contacto con los poetas[72].

Los atributos dialécticos del artesano no carecen de cierta personificación tangible, como ejemplifica Joan Lorenço (o Llorenç), líder de la germanía valenciana. Con el oficio de peraile, y por lo tanto siendo uno más de quienes cardaban lana en su taller, salía del anonimato por su experiencia (por «su ansianidad» decía el cronista, evitando que se le tome por un joven), así como también se destacaba por su «saber y ser leído», por lo cual «era tenido por

[72] Lestocquoy, *Aux origines*, p. 216; Chaucer, *Cuentos de Canterbury*, el mercader experto en el cambio de monedas: 278 y ss., «Wel koude he in eschaunge sheeldes selle. / This worthy man ful wel his wit bisette».

varón de auctoridad entre los otros del pueblo»[73]. De esas lecturas, y en especial de la obra del fraile franciscano Francesc Eiximenis (*ca.* 1330-1409), que había sido una autoridad en Valencia durante el siglo XIV, había derivado que su ciudad debía ser una comuna como lo era Venecia[74]. El verbo que se emplea, «había derivado», fue escogido ex profeso para señalar que su mentor criticó ese concepto, lo cual habla de una lectura solo parcial, porque el instruido artesano solo leyó la parte en la que Francesc Eiximenis exponía lo que luego iba a objetar. De todos modos, estamos ante alguien que combinaba el estudio y el pensar con su arte, como si se anticipara a esos obreros de los primeros años del siglo XX que realizaban sus «Veladas de estudio después del trabajo» iluminándose con «Editorial Claridad». Joan Lorenço no sería el único, pero tampoco era uno más, y tuvo un saber para pensar proyectos y un prestigio que lo elevó a principal cabecilla de los agermanados. Su personalidad, al desdoblarse en actividades complementarias, se engrandecía.

Ese reconocimiento de sus vecinos era correspondido con el reconocimiento de sí mismo, porque estaba convencido de que «por su mano e industria se podía librar el pueblo de Valencia de servidumbre». Era un expresión acabada de soberbia, de la autoconciencia del intelectual que abordaremos más adelante y que, en este caso, se resumía en la convicción de que era posible cambiar lo existente «y que la justicia se podía reglar de tal manera que la gente popular sería defendida». Confiaba en sus propias fuerzas; acostumbrado a hacer cosas, era también un constructor de ideas y de política para llevarlas a cabo.

Con esa dirección, buscó sus primeros socios entre los perjudicados por la aristocracia urbana y por los nobles; entre ellos logró reclutar a algún dirigente agermanado. Como hizo todo reformador, constituyó, ante todo, un grupo sólido. Lo segundo, aunque esto no presupone la cronología del académico «paso a paso», fue unir a los subalternos, es decir, realizarlos como una clase, algo que no estaba dado de por sí. Pretendió conducir a sus compañeros de los oficios por las reformas y la moderación teniendo en claro su mentalidad. Sabía que ese productor urbano era un individualista, y que su mentalidad era similar en esto a la del campesino, en tanto

---

[73] De Viciana, *Crónica,* p. 17; García Cárcel, *Las Germanías,* p. 108: este líder despertó la simpatía de los cronistas.

[74] Fuster, *Rebeldes y heterodoxos,* pp. 15 y ss.

su designio era terminar con el competidor, morderlo cuando caía en desgracia como hacían los perros, comportamiento que se contraponía con el de los caballeros. Estos, como los puercos, se socorrían mutuamente.

En su tosquedad zoológica, el enunciado de Lorenço ostentaba perspicacia: la educación aristocrática en casa del señor superior, las cortes, los desplazamientos militares y otras experiencias creaban identidad grupal. En la clase de poder, había condiciones para una conciencia que mitigara la competencia feudal; entre los pequeños productores, esa conciencia debía realizarse venciendo la morfología económica. El líder contemplaba la debilidad de los suyos y la fortaleza del enemigo.

Estas consideraciones nos explican que su accionar no era improvisado. Como si fuera un objeto que se diseña en la cabeza antes que la mano lo ejecute, fusionaba a esos competitivos productores domésticos mediante la germanía, aunque no se conformó con unir al conjunto urbano, porque su construcción incorporó también a los labradores de territorio circundante[75]. No desatendió la jerarquía de servicios de guerra ni las embajadas para negociar con el rey, como hemos visto realizar a los burgueses de Sahagún. Pero no era solo un hombre práctico ni tampoco era solamente un político de la organización; era también un polemista y, tal vez, en ese discurrir estaba el centro de su actividad reformadora. Apunta el cronista que «no cançava jamás de predicar». Pero esa predicación estaba sujeta a procedimientos más o menos cuidadosos.

Es indicador al respecto que habló después del pregón del gobernador. El momento del contradiscurso no podía ser más claro en lo que hace a intenciones, ya que razonaba en oposición a un antagonista, y recordemos que, de la disputa, suele emerger el pensamiento más fecundo. Tampoco carecía de astucia argumentando porque, en su respuesta a la autoridad que pretendía desarmar la revolución, aludió a que el rey Fernando había ordenado que los menestrales defendieran las costas de los moros, y fue el gobernador quien decretó que se agruparan por oficios. No desdeñó los recursos oratorios más sugestivos y logró un «grande ajuntamiento de gente que le venían a oir, porque hablava con gracia e inventava novedades al pueblo». La técnica de una escuela urbana había pe-

[75] De Viciana, *Crónica*, p. 23: «hizo llamamiento [...] de los menestrales, y de los labradores».

netrado en su persona, aun cuando solo conociera la escuela informal del autodidacta. En él se exhiben razonamiento, dotes organizativas y un discurso que cautivaba.

A estas habilidades se añadía una secreta transmisión de credibilidad, porque esas palabras contenían la única verdad, y quien hablaba era depositario de un postulado absoluto, concluyente, que, por su idoneidad, poseía. Eran dotes de orador que se ven en el fraile que movilizó al pueblo de Valencia hablando contra los homosexuales[76]. Este individuo también aporta elementos para el análisis.

Arengó el domingo en la iglesia y aseguró que «havía certs hòmens que estaven posats en lo pecat de la sodomia». Fue una afirmación rotunda, que no dejaba lugar a la incertidumbre («dix que ell sabia cert»); declamó que en ellos estaba la causa del mal que asolaba a la ciudad, la peste, porque Dios castigaba esas faltas, y acusó a la justicia por no solucionar el mal. Peor aún, dijo que les había comunicado a los funcionarios cuál era el problema y no habían querido prender a los culpables, logrando así que el pueblo amotinado se encargara de la pena. En otra crónica leemos una referencia que avala esa sensación de verosimilitud: «estas palabras, proferidas por un religioso sencillo e incauto, no dejaron de ser alarmantes y mover los ánimos de las gentes»[77]. No solo importaba lo que se decía sino quién lo decía, y de qué forma; además, se confirma que la eficacia de un enunciado no radica siempre en su contenido sino en su oportunidad.

Otros casos

Una situación que se encuadra en el casillero de líderes comunales no religiosos fue suscitada por Ugo Speroni, quien, hacia 1177, o a más tardar hacia 1185, originó una secta herética que adoptó el nombre de su fundador («Speronus fuit caput Speronorum»), grupo que difundió sus ideas por Lombardía y que, según una denuncia de 1235, se había desarrollado en varias ciudades[78].

---

[76] Català de Valeriola, *Relación,* p. 63.

[77] De Quas, *La germanía,* p. 8.

[78] Da Milano, *L'eresia di Ugo Speroni,* cap. 2, pp. 27 y ss.; Théry, «Les hérésies», p. 375.

Esas ideas, que conocemos por la refutación de su antiguo compañero de estudios Vacario (distinguido jurisconsulto que residía en Inglaterra), se despiertan para nuestro examen a la luz de su origen y contexto de desarrollo.

Speroni, natural de Piacenza, estudió Derecho en Bolonia (Vacario lo denominó «iuris peritus et magister», lo que significa que debió de ejercer la enseñanza), formación que, naturalmente, lo llevó a tomar posiciones a favor del emperador y del poder laico, y en contra del gobierno de la Iglesia. Por lo tanto, no debe extrañarnos su participación en la comuna de Piacenza como cónsul y como parte de los expertos que aconsejaban al gobierno. Pero no solo su formación lo había inclinado a desafiar a la Iglesia. Sus inclinaciones tuvieron también razones prácticas, porque tanto su familia como sus vecinos y él mismo sostuvieron una larga disputa con el monasterio de Santa Giulia de Brescia por los derechos del puerto y del puente de Piacenza sobre el Po. Este litigio se resolvió en 1180 con el dictamen de que el monasterio le cedía sus derechos a la comuna, aunque esta debía darle, en compensación, un censo anual. En 1189, hubo otro conflicto entre el obispo Tabaldo y los cónsules de la ciudad por derechos de regalía y, al año siguiente, se desencadenó la violencia comunal contra la Iglesia imponiendo el papa la censura eclesiástica contra la ciudad. Las tensiones per duraron y, en 1204, se llegó a una sublevación que obligó al obispo Grimario y a sus adeptos a abandonar Piacenza por tres años. A esta revuelta le opuso Inocencio III la excomunión y otras medidas, sometiéndose la ciudad en 1207, aunque permanecieron tensiones en las que participaron herejes. Estos últimos provocaron en 1233 un violento incidente contra el inquisidor Rolando de Cremona, enviado por el papa Gregorio IX para dirigir una investigación judicial.

Este fue el contexto de los speronistas. Cualidades de su creador complementan el retrato.

Una preliminar la tenemos en las relaciones de compañerismo e íntima amistad que tejieron Speroni y Vacario en la Escuela de Derecho de Bolonia[79]. Pasados los años, cuando el segundo ya había emigrado a Inglaterra, recibió de manos de su sobrino el libro que su antiguo compañero le enviaba con sus ríspidas consideraciones

[79] Verger, «La mobilité étudiante», p. 88, tipo de relación originada en la *peregrinatio academica*.

sobre el clero[80]. Esa relación tan especial no solo se refleja en las palabras que, en el libro de Vacario, hacen referencia a la fraterna sociedad que se había forjado entre los dos amigos en la escuela y en el hospedaje, sino también en el hecho de que, pasados los años, Speroni buscara la opinión de su antiguo amigo en materia eclesiástica, y no fue menor prueba de amistad que Vacario le dedicara un largo escrito para rebatirlo. Por similitud, es posible imaginar que equivalentes lazos de apego («fraternam societatis et familiaritatis dilectionem») debían de constituirse entre aprendices o entre oficiales en los talleres.

Un segundo aspecto es que Speroni había redactado un escrito extenso en el cual, desde su competencia, el derecho y las cuestiones comunales, se internaba por consideraciones teológicas para amonestar al sacerdocio. Este tratado lo diferenció de otros agitadores aunque, al igual que estos últimos, sus ideas solo nos llegaron a través de su censor. Sobre esto no nos detendremos en la esfera teologal, sino que veremos algún aspecto de la denuncia religiosa que se conectaba con la experiencia política de Speroni. Este paso se puede dar porque su oposición a la Iglesia adquirió un carácter antieclesiástico al sostener que, para la salvación, no era necesaria la intervención sacerdotal y porque, detrás de ese discurrir (similar al de otros disidentes), se expresaba la deseada independencia comunal.

Ante todo, su impugnación del sacerdote se basaba en lo que consideraba su irremediable corrupción, que era más grave que la corrupción de un laico y que, pensaba, no solo debía inhabilitarlo para administrar los sacramentos, sino que también le negaba su condición cristiana. En consecuencia, al excluirlo de la comunidad católica, lo excluía de la comunidad ciudadana. También leemos a través de su comentarista que Speroni acusaba, con la violencia verbal del libelo, a los sacerdotes que administraban un derecho de jurisdicción y de propiedad espiritual sobre los fieles que solo le pertenecía a Dios[81]. No cuesta suponer que, en esta censura, trasladaba experiencias vividas[82]. Otro aspecto es que no se quejaba de una autoridad particular sino de todos los sacerdotes, porque na-

---

[80] Vacario, *Libro,* p. 475: «Hugo Sperono quondam socio et amico suo Vacarius, dictus magister».

[81] Da Milano, *L'eresia di Ugo Speroni,* p. 118.

[82] Vacario, *Libro,* p. 488: «Sed cum dicas quod ei proprias oves vocat nominatim, et non tibi, qui proprias oves non habes, hostiarius non aperit, me non bene doces que dicantur».

die que hubiera recibido las órdenes sagradas estaba liberado de indignidad. Sus recriminaciones al estamento, de carácter moral, tenían un valor descriptivo sociológico y, para darle fuerza a esta consideración, evocó la censura de Jesucristo al sacerdocio[83].

La revuelta de Alcaraz de 1458 nos presenta otros aspectos del razonar insurrecto en la trama de la cultura plebeya. Ya hemos aludido a una estrategia meditada por la cual se procuró ocupar lugares clave, precedida por una negociación que fue, en verdad, un arbitrio para ganar tiempo y golpear por el lado que menos se esperaba. Esa preparación de la protesta impulsó, como en otros sucesos, el agrupamiento de los rebeldes que habían hecho «ligas e monipodios» y «consejo e fablas»[84]. La sociedad de conjurados se expone ante nosotros como un ámbito de deliberaciones que se ocultaban nocturnamente en las casas del núcleo más exclusivo de sus miembros, y allí tenían la oportunidad de conocerse y de fijar el objetivo. Su estrategia era, al parecer, reclutar adeptos sin excepciones, y esto nos recuerda la unanimidad de otras protestas[85].

Este decurso de acción meditada se continuó durante el motín, y, en el vértigo de la refriega, el comportamiento fue dirigido. Ante todo, se le orientó fijando metas mediante una consigna que, repetida a los gritos, esclarecía al paso que procuraba aprobaciones: había que echar al corregidor, una reivindicación que también se cumplió en otras ciudades cuando un movimiento se radicalizaba[86]. La política en las calles (expresión sociológica moderna) se destinaba a encarnarse como movimiento. Enseguida, la acción fue hacia objetivos prefijados: las torres de la ciudad y los lugares estratégicos.

En este último caso, y en parte en lo que se ha relatado de Joan Lorenço, el análisis se desliza a la persona no intelectual que cumplía papeles de intelectual, según el alcance que Gramsci dio a organizar y orientar la lucha de una clase. Ante líderes de este tipo, surgidos de un medio al que deseaban arrastrar hacia objetivos políticos, como era la organización de un concejo o su reformulación,

---

[83] Vacario, *Libro*, pp. 484 y 488: «Hic Ihesu Christi verba contra sacerdotes proponis dicentis: "Qui non intrat per hostium fur est et latro"».

[84] *Documentos de Alcaraz de 1458*, n.º 2, pp. 49 y 51.

[85] *Documentos de Alcaraz de 1458*, n.º 2, p. 54; Juan de Claramonte habló con hidalgos y «les dixo que les ploguiese de ser todos en una opinión para echar al corregidor».

[86] *Documentos de Alcaraz de 1458*, n.º 2, pp. 50 y ss.; Fernández Álvarez, «La Zamora comunera», pp. 7-28.

el ascendiente no se lograba solo con palabras y, tal vez, la oratoria pasaba en estos casos a un lugar secundario. Otros factores como la conspiración y la astucia mediaban, como lo mostró un estudio sobre Jean Tharay, *marchand-bourgeois* que condujo, en 1614, la sublevación de comerciantes y artesanos de La Rochelle para acceder a un gobierno monopolizado por el patriciado calvinista[87].

En Florencia los líderes de los *ciompi* fueron gente de los oficios, aunque aquí nos es dado conocer que, cuando la lucha se extendía, los jefes proliferaban. Posiblemente haya que pensar en liderazgos por cada barrio o por cada calle; tal vez esa dirección se formaba en el mismo accionar. No deja de ser revelador que, al ser interrogado uno de los sediciosos, mencionaba a un boticario, a un pedrero, a un cordelero, pero inmediatamente daba la idea de que eran muchos quienes asumían el liderazgo («molti altri, che non si ricordava così al presente»)[88]. Todos debieron de tener su prestigio y ascendiente. En el liderazgo de Jean Tharay en La Rochelle de 1614, los recursos del intelectual típico pareciera que fueron solo un complemento de otros expedientes. Los archivos notariales de la ciudad, analizados por Kevin Robbins, permiten conocerlos: pertenecía a una familia bien establecida con una actividad comercial exitosa que le proporcionaba redes clientelares. Sus acciones se asemejaban a las de las oligarquías plebeyas de la Edad Media. Los caballeros villanos de Castilla y León, por ejemplo, concretaban la movilización de partidarios mezclando presiones, ascendencia, poder económico y subordinación clientelar, sin que se mencionen plataformas o cuestiones ideológicas[89]. Esto muestra que la dirección de un movimiento, en determinadas contingencias, se vaciaba de contenido ideológico y político para ser solo una forma facciosa de pura acción.

Condiciones del líder

No eran solo argumentos sino también conductas lo que formaba el *ars arengandi*. Sobre esto, los redactores suelen evocar que, en el crédito del predicador, era tan importante la arenga como su

---

[87] Robbins, «The Social Mechanisms of Urban Rebellion», pp. 559-590.

[88] Alamanno Acciaioli, *Crónica*, p. 21.

[89] *Documentos del Asocio de Ávila*, I, n.º 30, p. 79, ordenamiento de Alfonso XI de 1330 para Ávila.

reputación para presentarse a un auditorio que se preformaba por sus expectativas. Incluso no es desacertado pensar en un aura que lo rodeaba de una manera mística como tuvieron Euno y Atenión, líderes de las guerras serviles de Sicilia, halo de religiosidad que también cubrió a Espartaco[90]. Sin traslados maquinales, esto nos lleva a pensar en el peletero que lideró la revuelta de la trucha en Zamora, Benito, quien, aparentemente, cultivó la beneficencia ganándose a la masa, al punto de que, una vez muerto, se le dedicó un culto popular y se le adjudicaron milagros[91].

Además, el saber, una conducta irreprochable y otros componentes del prestigio debían de ser imprescindibles cuando se deseaba aventajar a la *autorictas* del sacerdote[92]. Sobre esto, Glaber detectó un modo culturalmente elevado de críticos heréticos que, hacia 1020, seducían en la Galia no solo a los ignorantes sino también a muchos clérigos instruidos. Para ganar a estos últimos, debían tener, además de dotes éticas, una cierta sabiduría: en Orleans dos de ellos, Heriberto y Lisoio, habían adquirido influencia entre los hombres de la Iglesia por la familia de la que provenían y por su erudición[93]. Era esta una versión del estatus que captaba el respeto del público. Más o menos lo mismo se deduce del perfil de Arnaldo de Brescia que trazaron sus enemigos, que nos hablan de su esfuerzo para alcanzar la probidad que indica el Evangelio[94]. En la adhesión que despertaba, debía de contar una frugalidad que reconocía su más acérrimo adversario diciendo que ni comía ni bebía porque, como el diablo hambriento, solo estaba sediento de la sangre de las almas[95]. Con esa templanza, reiteraba criterios que

---

[90] Piantanida, *La participación de los* aporoi *en las guerras serviles;* antes de rebelarse, los esclavos consultaron con Euno sobre si tendrían el consentimiento de los dioses; fue proclamado rey en la insurrección. Al igual que Euno, Atenión decía tener relación directa con los dioses.

[91] Gutiérrez Nieto, «Tipología de los movimientos», p. 41.

[92] Jégou, «L'évêque», pp. 38 y 47: la dualidad de *auctoritas* y *potestas* con relación al obispo Bérenger de Cambrai que, en el 958, vio naufragar esos atributos ante el levantamiento comunal.

[93] Glaber, *Historias,* III, 8, 26: «qui in civitate putabantur genere ac scientia valentiores in clero».

[94] Frugoni, *Arnaldo da Brescia,* p. 26, descripciones de san Bernardo; p. 86, *Anónimo Lombardo,* «austerus dureque per omnia vite».

[95] Bernardo de Claraval, *Epístolas,* n.º 195, col. 362: «Homo est neque manducans, neque bibens, solo cum diabolo esuriens et sitiens sanguinem animarum»; también alusión a su vida estricta *(districtae vitae).*

ya se conocían en la Antigüedad[96]. También entraban en la calificación de los jefes comunales el respeto que otorgaba la edad; un rasgo que, por otra parte, se ve en las comunidades campesinas, donde los viejos eran depositarios de la memoria colectiva con la que defendían las antiguas costumbres. El acatamiento general dependía de ese saber. A estos *majores natu* que intervenían como *capita populi* se los observa en el levantamiento comunal de Vézelay de 1152 no solo al frente de la multitud sino también negociando con los eclesiásticos[97]. A propósito de esta ciudad, surge una inquietud: ¿había alguna propaganda apologética sobre esos líderes? Así parece que debe interpretarse una expresión del cronista, cuando decía que, vencido el levantamiento comunal de 1106, los monjes arrancaron un anuncio o una pintura del «impío Simon» («fregerunt tabulam impii Simonis»)[98].

Por otra parte, se hizo ya referencia a Rui Fernández que, junto a otros conjurados como Fernán Pérez y Nicolás Bartolomé, habían encabezado la resistencia al abad de Sahagún en el siglo XIII. Pertenecían a la elite urbana y eran «mas enformados e abastados en el fablar» que el resto de los vecinos[99]. En esa villa también valía la elocuencia, aunque no solo convencían las palabras sino también quien las pronunciaba, y es posible que a los burgueses no les haya sido indiferente que Rui Fernández oficiara como «juez de la corte del rrey», cargo que, además de ser propicio para que se esperaran mercedes políticas, prestigiaba. Estas condiciones hacían a los intelectuales burgueses que «en alguna manera paresçian rregir el gobernar al pueblo».

Se observa, asimismo, la identificación entre el líder y la población en Guillem Sorolla, tejedor e integrante de los Trece valencianos, es decir, miembro de la dirigencia de los agermanados. En un momento se difundió que lo habían matado, y el rumor se transfiguró al vuelo en consigna: «mort han a Sorolla, muyren caballers!», frase que todos repitieron llamando a la revuelta. Se movilizó incluso el entorno urbano y los agermanados de la Huerta comenzaron a llegar empuñando las armas y repitiendo el eslogan que se había

---

[96] Pina Polo, *Contra arma verbis,* p. 29; según Aristóteles, había tres factores que influían en la persuasión: la personalidad del orador, la disposición afectiva de los oyentes y el discurso mismo.

[97] Hugo de Poitiers, *Historia,* col. 1608.

[98] *Ibid.,* col. 1618.

[99] *Crónicas de Sahagún,* «Segunda Crónica», cap. 11.

transformado en bandera[100]. Esto nos dice que el líder había logrado una penetrante identificación con la masa, afinidad sustentada en mecanismos recónditos de la psicología social: posiblemente, el hecho de que fuera un artesano haya favorecido ese apego porque se le veía como uno más pero distinto, como una parte esclarecida del ser colectivo. Era un miembro muy eficaz de la hermandad en la que había actuado desde sus inicios y, por eso, se le confiaron misiones diplomáticas. Esa acción debió de complementarse con algo más, porque solo una respuesta muy adecuada a lo que el pueblo demandaba explica la insurgencia que provocó esa noticia que, por otra parte, solo se aquietó «mostrant al dit Ssorolla, perquè vesen que no era mort sinó viu», lo cual aumentaría su carisma.

Ese impulso social fue valorizado por Gramsci, interesado en pensar la política italiana de su presente con la política comunal de la Edad Media, aunque no se limitó a ver qué empujaba a la crítica. Captó una evolución contradictoria entre el intelectual que surgía del sector popular *borghese* y se desarrollaba en el sentido indicado en este estudio adecuándose a las condiciones sociopolíticas, como se dio en el periodo de las *libertà comunali,* y, por otro lado, cuando la influencia del movimiento cedía, advirtió sobre la reabsorción de sus roles en la casta tradicional[101]. En esta, los sujetos eran de extracción burguesa, pero prevalecía en ellos el carácter de casta sobre el origen. En esta enunciación no interesan tanto los periodos en los que Gramsci veía uno u otro predominio como el criterio que aplicó ante un cuadro en el cual el especialista del saber se veía supeditado a fuerzas que lo condicionaban en uno u otro sentido. En referencia a ese vaivén, el teórico comunista nos brinda otros aspectos para reflexionar.

Por un lado, introdujo la esfera sentimental en la conexión entre los intelectuales y el pueblo, factor que juzgó esencial para que el conocimiento filosófico abstracto de los primeros deviniera en vida y política, transformación que solo podía concretarse si esos intelectuales se ligaban a los sentimientos del pueblo haciendo que el sentir de este adquiriera el carácter de conocimiento[102]. En esta formulación, en la que Gramsci basaba su convicción de que la filosofía y

---

[100] Català de Valeriola, *Relación,* p. 116.

[101] Gramsci, *Gli intellettuali,* p. 23.

[102] La cuestión fue puesta de relieve por Fontana, «El problema del sujeto histórico», pp. 59 y ss.

el conocimiento solo pueden tener influencia histórica si se fundan en una formación sociopolítica, se ve una separación demasiado rígida (y por eso falsa) entre quienes saben (los intelectuales) y quienes sienten (el pueblo nación, para usar sus palabras) y, de hecho, el enunciado subestima el conocer no estrictamente intelectualizado del pueblo, más allá de que apunta a la imprescindible necesidad de que incorpore teoría. Pero, con prescindencia de este matiz, Gramsci nos introduce en un concepto, el de ligazón sentimental, que tuvo un indudable peso. Si volvemos a mirar con este cristal peripecias relatadas, no cuesta percatarse de lo afectivo, aunque no en una sola dirección ni bajo una sola forma, porque convivieron sentimientos perdurables, como muestran las intenciones de santificar a los mártires de la protesta, con otros más inconstantes, como se ve en los heresiarcas abandonados por sus seguidores.

Digamos, finalmente, que este conglomerado de dispositivos nos conduce a la personalidad de cada uno, porque, como se dijo con relación a estos hombres que procedían de los estratos más bajos de la *intelligentsia,* en este factor psicológico radicaba gran parte del secreto de su influjo social[103].

El intelectual crítico

Las elaboraciones precedentes ayudan a replantear la relación entre teoría y práctica en nuestro terreno, porque el intelectual aprendía razonamientos de la praxis comunal y la comuna le permitía plasmarlos (aun imperfectamente) realimentando su elaboración. La intransigencia de un papa como Bonifacio VIII alentó la teoría del Estado independiente de la Iglesia y el argumento de Guillermo de Ockham (*ca.* 1280-1349) de que el imperio no fue una creación divina sino humana («ex ordinatione humana et non divina lege»)[104], nos recuerda al burgués romano que, con la historia antigua, modeló el cambio institucional.

En un plano más amplio, el tema que ahora abordamos remite a una problemática general que se ve, por ejemplo, en el controvertido nexo entre el Iluminismo y la Revolución francesa, asunto que solo se menciona para dar cuenta de que las relaciones de causa en

[103] Cohn, *En pos del milenio,* p. 90, hablando de los predicadores populares.
[104] Tocco, *L'eresia nel Medio Evo,* p. 59.

esta materia son difíciles de establecer. Con los recaudos necesarios que sugiere esa situación, y siguiendo el decurso de los hechos, puede decirse que la política surgió de gente prepolítica para terminar sistematizándose con Maquiavelo como ciencia que generaliza experiencias para ponerse al servicio de la política, aunque debe agregarse de inmediato que, en ese proceso hacia la sistematización, hubo elaboraciones intermedias (no siempre libres de razonamientos religiosos). En ese trayecto se repite un engarce entre teoría y práctica que se conoció antes y después del Medioevo, dado que la teoría política siempre fue conducida por la práctica y vivió para esta nutriéndola, y esto se reflejó en una constante apreciación dicotómica de la política como saber monopólico de una elite cultivada o como sabiduría general de los ciudadanos[105]. Era una dicotomía desplegada en la realidad. Se debió a que los cambios operados por el movimiento comunal, y en especial los que obedecieron a su versión disruptiva, han sido experimentos que impusieron su comprensión. La experiencia era entonces elaborada paralelamente como conocimiento de la masa y como conocimiento de una elite intelectual y, con este bagaje, tanto unos como otros exploraban con nuevas acciones y nuevas sistematizaciones. Es indudable, pues, que la política, que no es más que actividad humana orientada a gobernar o a impugnar gobernaciones, surgió como ciencia de esa prioridad práctica recogida por quien trabajaba reflexivamente con cierta distancia crítica, trabajo en el que se ayudaba con la teoría. Se deduce en consecuencia que, para la historia intelectual, debe ampliarse el horizonte de la indagación más allá de las relaciones teóricas, cuando, por el contrario, los grandes hemisferios reflexivos se tratan con demasiada frecuencia como meros influjos eruditos. Así, por ejemplo, el conocimiento de la *Política* de Aristóteles (su traducción al latín se completaba en 1260) justificó, desde el punto de vista historiográfico, el suceso de la teoría política, pero esto es una perspectiva muy estrecha porque, sin desmerecer la savia que discurre entre los textos, esa justificación omite que, para el Estagirita, la sociedad era una organización natural que no planteaba problemas, lo cual nos muestra que contextualizar un texto de política no es solo situarlo entre otros textos. También se ha descuidado muchas veces (aunque el criterio ya

[105] Wood, *De ciudadadanos,* pp. 78 y ss.; Wright, *Clase, crisis,* pp. 175 y ss.; Giddens, *Política,* pp. 29 y ss.

fue revisado) que, antes de la llegada del último Aristóteles, en el siglo XII, Hugo de Saint Victor (*ca.* 1096-1141) trató aristotélicamente (en el sentido de herramienta conceptual asimilada) la política como materia propia (que conectaba con el gobierno de las ciudades), y el criterio de que constituía una categoría del análisis filosófico fue seguido por otros pensadores[106]. Por lo tanto, la política no debería pensarse solo en relación con conceptos eruditos sino en su relación con las prácticas tratadas en esta obra y, sobre esto, conviene recordar que la misma filosofía aristotélica surgió de un método empírico de indagación en el mundo físico y humano. Por ello, es valioso para nuestro examen que la marcha social fuera vista por un observador como Galberto de Brujas, hombre típicamente urbano inserto en el acaecer de su época. Su relato es también una especulación filosófica y religiosa.

Ante todo, nos dice, debemos advertir los anuncios de Dios (calamidades naturales, un eclipse de sol y otros) con los que trató vanamente de corregir a los impíos que tramaban el asesinato de Carlos el Bueno en 1127[107]. En la anarquía que sobrevino a su muerte, que fue un castigo divino por los pecados cometidos (por lo cual el pecado dejaba de ser un problema del individuo para convertirse en problema de todos), vislumbró Galberto una objetividad deliberadamente provocada por el hombre, pero con un movimiento propio y, por ello, tan incontrolable y difícil de enfrentar como lo era un fenómeno natural. Con lenguaje no político, detectó una coyuntura política sobre la cual, diciendo que era originada por la voluntad justiciera de Dios, expresó su dinámica objetiva[108]. Ante ella se abrían dos caminos: el de la resignación mística confiando en que la clemencia del Señor finalizara su escarmiento o el de la reacción humana, alternativa que no presumía negar la primera opción. Esto significaba influir sobre lo dado, aun cuando lo dado escapaba a las intenciones de los hombres porque era la voluntad de Dios. Más allá de los límites que asignaba a la persona, Galberto, como obser-

---

[106] Nederman, «Aristotelianism and the Origins of "Political Science"», pp. 179-194.

[107] Galberto de Brujas, *Historia,* cap. 1.

[108] Dhondt, «Solidarités médiévales», pp. 534 y ss.; Dios realizaba, en esa anarquía, una doble venganza: contra la dinastía que accedió al trono por una traición (se refiere a las circunstancias en las que accedió Roberto el Frisón) y contra los Erembald, que accedieron por un adulterio y una muerte.

Galberto de Brujas, *Historia,* cap. 15.

vador del caos, no dejó de celebrar al príncipe como sostén de la paz y asimismo celebró el diálogo de los ciudadanos para apuntalar la sociabilidad. Lamentó la pérdida de equilibrios que desató el magnicidio y, con ello, hacía nacer de la práctica una teoría implícita de acción que reflejaba la postura cívica de los burgueses. Percibir esa objetividad era, pues, una premisa para modificarla.

Esa dualidad sujeto y objeto se desplegó así en el relato cuando, por un lado, Dios se presentaba estableciendo su diseño y, por otro, se la ve en los complotados, que no procedían por necesidad de ese ordenamiento divino sino *per liberam voluntatem.*

Importa el reconocimiento de las dos esferas de la antinomia (determinismo y acción humana), ya que la formulación se conectaba con esa posibilidad que mostraron los burgueses de reaccionar sobre lo dado generando una autoridad que, en las calles, cuestionaba el orden social, tumulto que anticipaba a un Guillermo de Ockham cuando reconocía el derecho de los pueblos a deponer al gobierno que abusaba de su poder[109]. Esta última propuesta se inscribía en un todo armónico que exaltaba las virtudes del gobierno secular denunciando que la Iglesia de Aviñón cometía «gravissimas et enormes iniurias et iniusticias iura et libertates fidelium», especialmente contra el imperio *et alia regna*[110]. La fuente de esa opresión estaba en la preponderancia ilimitada que se confería a sí mismo el papado transgrediendo las enseñanzas de Cristo que había enmarcado el mando de san Pedro. En este punto, encontramos un paralelo con la concepción del gobierno secular que se había realizado conflictivamente en muchos municipios. En especial, rechazaba Ockham la facultad del papa para disponer en asuntos temporales, coincidiendo con los burgueses y con un Arnaldo de Brescia. Al haber ignorado estos principios, agregaba, emperadores, reyes, dignatarios de la Iglesia y cristianos en general permitieron que el papa usurpara derechos[111]. En este marco situó a quienes luchaban contra esa usurpación, con lo cual los verdaderos católicos eran acusados mientras se aprobaba a los herejes («dampnantur catholici et heretici approbantur»). En todo, esto suscribía el derecho a investigar y cuestionar la potestad papal[112].

---

[109] Chak Tornay, «William Ockham's Political Philosophy», p. 217.

[110] Guillermo de Ockham, *La potestad de los emperadores y de los pontífices,* cap. 1.

[111] *Ibid.,* cap. 7.

[112] *Ibid.,* cap. 15.

Estas reflexiones, como otras que las precedieron, no eran sobre la metafísica abstrusa sino sobre la física del poder concreto. Las protestas no solo fomentaron la disposición empírica (e incluso hostil a lo conceptual) del ockhamismo, y no solamente proporcionaron un discurso que superaba al lenguaje teológico, sino que también impusieron asuntos antes insospechados emplazando dos cuestiones simultáneas: la del cambio de lo que se creía inmóvil y la de la conservación de lo que no se deseaba cambiar. La problemática comunal, cuando se hacía conflicto, proporcionaba el mejor conjunto para teorizar o, por lo menos, para sistematizar ciertas regularidades, y al enfrentamiento en las calles lo seguirían los enfrentamientos en la teoría, que podían tomar la forma idealista de luchas entre conceptos que ocultan su origen material.

Desde luego, los insurgentes dieron las bases, porque cuestionaron la supuesta armonía entre las clases que derivaba del parecer aristotélico sobre el orden natural de las cosas, así como cuestionaron el precepto cristiano de que ese orden era un mandamiento divino y, en consecuencia, con acciones signadas por la confrontación, la sociedad pasó a ser el objeto que había que explicar. Si la ideología de la complementación entre quienes oran, quienes luchan y quienes trabajan la tierra fue la aristocrática respuesta a conflictos estamentales y a oposiciones de clase, el problema que se imponía ahora ya no se resolvía con una imagen que, elaborada en el siglo IX (y no en el XI), era insuficiente para expresar una realidad que había cambiado. Esta debió enfrentarse como un nudo de problemas, es decir, como problemática de la transformación. Una ciencia del movimiento social, que presupone una ciencia en movimiento, al cuestionar la inmutabilidad de una doctrina, conmovía todas las doctrinas, incluida la de la fe, y establecía bases para la crítica de la autoridad. Como en otras épocas, el periodo revolucionario revolucionaba la interpretación.

En esto, el pueblo romano nos ilustra sobre una práctica jacobina que no cancelaba la teoría, sino que la hacía surgir con soluciones precisas ante situaciones concretas, y ese enriquecimiento se debía a acciones multitudinarias acompañadas de reflexión en núcleos de la multitud. Esa teoría, que se plasmaba en categorías como la del Senado, no era entonces exterior a la masa porque el lugar de su elaboración sería un punto de conexión con las luchas multitudinarias; era un tejido que se hacía entre el líder y la masa, aunque no necesariamente *toda* teoría social estaba destinada a

seguir el mismo derrotero. Aquí estaba un anticipo del movimiento social posterior, porque hubo importación de teoría en un movimiento obrero que también la exportó hacia sus intelectuales no proletarios, con lo cual los educadores eran educados (según una fórmula consagrada).

De esa lucha de los romanos interesa ahora detenernos en su formato sociopolítico, porque la demanda municipal tomó allí la forma de Senado *in Capitolio constituti,* lo que indica que el pasado que vivía en las ruinas, en libros fantasiosos y en poemas como el que Benzo de Alba dirigió a Enrique IV, lo usó la comuna de manera distinta a como lo usaba el papa, en la medida en que contribuía para que el emperador viera la posibilidad de apoyarse en instituciones de la venerable Roma imperial[113]. De paso, se aprovechaba que esa visión que se le ofrecía al soberano entroncara con la concepción que este tenía de su poder como derivación del Imperio romano. No es menos significativo que la carta que el Senado de Roma dirigió a Conrado III daba cuenta de esa sutil argumentación estratégica, y se apelaba a razones históricas tales como la restitución del Imperio romano y, con este, se invocaba a Constantino y a Justiniano que, con la dirección del Senado y del pueblo romano, habían dominado el mundo[114]. El presupuesto era desplazar al pontífice en su facultad de otorgar el derecho imperial, y era la posibilidad que se le presentaba a Federico I, quien reemplazó a Conrado III, muerto en febrero de 1152, aunque el naciente emperador optó por hacerse coronar por el papa[115]. Había, en esto, una filosofía utilitaria por la cual se consideró que, en los tiempos pretéritos, abundaban los modelos dignos de imitar, un concepto que tuvieron emperadores medievales que tomaron sus paradigmas de Augusto, Constantino o Carlomagno. Esa restauración del antiguo orden se expuso durante la insurrección comunal como una totalidad «reaedificandum Capitolium, renovandam dignitatem senatoriam, reformandum equestrem ordinem». La estrategia del *popolo*

---

[113] Frugoni, *Arnaldo da Brescia,* pp. 51 y ss.; Otón de Frisinga, *Gesta de Federico I,* II, 28; Gregorovius, *Storia,* II, pp. 515 y ss.; Pareti y Brezzi, *Storia,* p. 503; Brooke, *Europa,* pp. 280 y ss.

[114] *Gesta de Federico I,* II, 28: «quo fuit tempore Constantini et Iustiniani, qui totum orbem vigore senatus et populi Romani suis tenuerunt manibus». En estas consideraciones y en las que siguen no se coincide con Ullmann, *Principios,* p. 226, que consideró que el plan del Senado era completamente disparatado.

[115] Gregorovius, *Storia,* II, p. 518.

grasso en sus componentes proyectivos era pensada con la historia como modelo («proponens antiquorum Romanorum exempla»), sobre lo cual hubo claridad de que el principado no anuló las instituciones republicanas, y también era pensada con la leyenda para cebar las emociones. Esta problemática le llegó a Federico I, quien había sido coronado en Aquisgrán por el arzobispo de Colonia sin molestarse por la confirmación papal, en una carta redactada en septiembre de 1152 por un partidario de Arnaldo llamado Wetzel, en la que lamentaba que el soberano, evidentemente engañado por el clero, no hubiese pedido la conformidad del pueblo de Roma[116]. Con esto, la política pasaba a ser una lectura de historia que unía los espíritus en un patriotismo local que, anclado en el pretérito, otorgaba ideales de victoria[117]. Desde esta base, se podía proseguir hacia pensamientos aún más audaces, y no debería extrañarnos que Dante haya dicho que ni el papa ni los príncipes alemanes tenían el derecho de elegir al emperador sino el pueblo de Roma[118]. En esta proposición que exhibía a la comuna como un poder, estaba el peso del burgués.

No fue en esa ciudad la única vez en la que se convocó a la historia para legitimar una práctica. Por ejemplo, los cátaros decían que la Iglesia los perseguía como los fariseos habían perseguido a Cristo y sus discípulos[119]. Un similar criterio histórico animó al comerciante de telas Stefano Porcari a organizar una fracasada conjuración contra el papa Nicolás V en enero de 1453[120]. Este comerciante, que además fue *capitano del popolo* en Florencia y *podestà* en Bolonia, Siena y Orvieto, no solo se inspiró en la Antigüedad para reclamar la autonomía del *comune romano* frente al absolutismo papal, sino que también en esos tiempos remotos habría encontrado la inspiración sobre cómo lograr esa libertad[121]. El hecho se relacionó con que los humanistas italianos rehabilitaron a Catilina con una exaltación literaria de su personalidad y, junto a ese catili-

---

[116] Cardini, *Barbarroja,* pp. 103 y ss.; en especial, p. 107.

[117] Frugoni, *Arnaldo da Brescia,* p. 44.

[118] Tocco, *L'eresia nel Medio Evo,* p. 54.

[119] *Documentos de cátaros y valdenses,* n.º1: «Romama ecclesia eos persequitur sicut Pharisaei Christum».

[120] *Fuentes del Renacimiento italiano,* p. 183; León Bautista Alberti, *De Porcaria coniuratione.* También González Rolán y Saquero Suárez-Somonte, «Sobre el "catilinarismo"», pp. 85 y ss.

[121] Pastor, *Historia de los papas,* pp. 238 y ss.

narismo retórico, se dio otro real, que llevó a que Stefano Porcari realizara su conspiración siguiendo un plan premeditado, que incluía proclamar la libertad de Roma con él mismo como tribuno de la nueva república y también comprendía desplegar banderas en las que se habían inscrito consignas que exaltaban al hecho y a su héroe (decían «suprema libertad» y «libertador de la ciudad»)[122]. Además de la bandera, un instrumento de movilización que en Flandes, por ejemplo, servía para identificar las corporaciones y formaba parte de la cultura política[123], esa conjuración a lo Catilina fue reproducida luego por la sedición armada de 1460 contra el papa Pío II de los hermanos Tiburcio y Valeriano Masso, hijos de una hermana de Stefano Porcari, por la conjuración de 1476 contra los Sforza de Milán y por la de Pazzi de 1478 contra Lorenzo de Médici.

Hemos tocado una materia que no fue ignorada por Augustin Thierry, quien observó que en las ciudades se invocaba un origen antiguo y glorioso, y lo calificó como el apoyo moral más grande que tuvo la burguesía en la lucha por sus demandas[124]. Este uso de una historia que legitimaba indica que había un objetivo a ser apropiado, de la misma manera que la dirigencia tradicional había acaparado la representación del pasado para construir su memoria política (que era la del linaje o la del santo fundador del monasterio). En la conexión entre praxis y teoría que interesa para estas elaboraciones, recordemos que, en el siglo XIV, Cola di Rienzo nutrió su ideal de una república leyendo a clásicos latinos, actitud que nos interesa especialmente por tratarse de una persona que llevaba a la política la instrucción recibida de los textos[125]. La llamada segunda generación cívica florentina, a la que pertenecieron Poggio Bracciolini (1380-1459), Leonardo Bruni y Mateo Palmieri (1406-1475), tuvo un vivo interés por la Antigüedad griega y latina, y muchos de ellos vieron paralelos entre la antigua República de Roma y su propia sociedad[126]. Maquiavelo abrevó en la historia de la antigua Roma y en sus escritores, pero esa práctica que se mencionó al hablar de Cola di Rienzo condicionó sus lecturas y, como expre-

---

[122] González Rolán y Saquero Suárez-Somonte, «Sobre el "catilinarismo"», pp. 75-94; Pastor, *Historia de los papas*, pp. 238 y ss.

[123] Boone, «Les anciennes démocraties des Pays-Bas», pp. 187-228.

[124] Thierry, *Consideraciones sobre la historia de Francia*, pp. 33 y ss.

[125] *Fuentes del Renacimiento italiano*, p. 27, carta de Cola di Rienzo a Carlos IV de julio de 1350.

[126] Proulx Lang, *Poggio Bracciolini's «De Avaritia»*, p. 14.

só Eugenio Garin, Livio, Tácito y los teóricos antiguos del Estado se transfiguraron en sus *Discorsi*[127]. Entretanto, la idea clásica de la unidad del individuo con su *polis* o *civitas* revivía en Florencia[128]. Los insurrectos de España tampoco se separaron de la cultura letrada. Pero lo que interesa ahora es esa receptividad de ideas por el burgués que, en Roma como en otros lugares, era el sector medio enriquecido por los cargos, los oficios y el comercio[129]. Ese apoyo en el pasado se manifestó también en ciudades del norte de Italia desde finales del siglo XI en las magistraturas consulares y, como bien se expresó, «the very name consul reflects the conscious attempt to revive Roman principles»[130]. Los cónsules también aparecieron en Provenza, en el condado de Toulouse y en Cataluña, junto a la influencia del derecho romano y la proyección comercial de Pisa y Génova en la región. Era un término paralelo al de *res publica* que se expandía de manera tal que el prestigio de la antigua Roma le era conferido a los gobiernos ciudadanos[131].

Reflexionemos un instante sobre estas cuestiones. Por un lado, esos ciudadanos adquirían un pensamiento flexible para una estrategia que les permitía entrelazar alianzas y hallar un encuadre para organizarse. Aparecía así una maquiavélica astucia para mantenerse a flote antes de que Maquiavelo explicara que el éxito de la política era la amoral retención del gobierno (que debe distinguirse de la inmoralidad política) y, en este punto, el hacedor práctico de la política se separaba del moralista político que hacía de la denuncia el eje de sus diatribas; moralista que, en realidad, solo se empleaba a fondo cuando criticaba a sus enemigos. Pero esa adopción del antiguo Senado como modelo de futuro habría sido algo más que estrategia e ideología adecuada al uso imperial si tenemos en cuenta que la institución pasada se ajustaba al programa de la oligarquía urbana. En la antigua Roma, la aprobación de una ley por el Senado estaba organizada en torno a una categoría específica de su cultura, la *auctoritas;* los mismos senadores se ubicaban en un orden de jerarquía porque eran esencialmente desiguales y, si bien en teoría todos estaban habilitados para participar, decidían los más

---

[127] Garin, *El Renacimiento italiano,* p. 53.
[128] Baron, *En busca del humanismo cívico florentino,* p. 21.
[129] Frugoni, *Arnaldo da Brescia,* p. 45.
[130] Keene, «Towns and the Growth of Trade», pp. 79 y 84.
[131] Reynolds, «Government and Community», p. 95.

calificados, determinando con ello la ausencia de verdadera soberanía popular que hacía de esa organización un reducto muy diferente de la democracia ateniense[132]. En consecuencia, leyendo a Cicerón y a Tito Livio, cabía la posibilidad de descubrir que ese Senado podía ser también un modelo para el diseño institucional aparte de ser un dispositivo de proselitismo, aunque esta coincidencia entre la historia y el programa no nos aclara si algún insurrecto de la Roma medieval efectivamente conocía esos escritos, lo que es probable[133]. Ese verosímil acogimiento del colectivo de una idea más que de un nombre nos anticipa al intelectual, confirma que las acciones no se desplegaban a tientas y permite concluir en que la historia podía ser *magister vitae,* como lo comprendió la corte de Borgoña transformada en centro cultural francófono del siglo XV[134]. También podía ser su legitimación, y es un punto para reflexionar.

Con la antigua Roma en el trasfondo de las acciones innovadoras, el pasado habilitaba porque los nuevos ciudadanos que querían realizarse legalmente mostraban que lo suyo no era un invento ubicándose ellos mismos en una reconocida genealogía de la política. Repetían, con otras formas, la actitud del señor que buscaba a su ilustre precursor y, si este faltaba, lo instituía, como hicieron aristócratas franceses que se declararon descendientes de los carolingios sin haberlo sido, o como hizo el recién llegado a la nobleza española proclamando descender de los visigodos[135]. Es lo que idearon los patricios de París al decir que provenían de los troyanos, antepasados que también reivindicaban los romanos, mientras que los florentinos dijeron descender de los etruscos. Ese pasado mítico contribuía para mantener el poder o cohesionaba a los burgueses en un fondo ideal compartido reforzando las jerarquías urbanas, y se lo recordaba ritualmente con juegos y ceremonias[136].

Por otra parte, pareciera que los romanos del siglo XII recuperaron una idea de muy larga duración què consistía en comentar

---

[132] Dupont, «Le sujet du discours politique en Grèce et à Rome», pp. 265-274; Pina Polo, *Contra arma verbis,* pp. 16-17; Wirszubski, Libertas *as a Political Idea at Rome.*

[133] Reynolds y Wilson, *Copistas y filólogos,* pp. 143 y ss.

[134] Baron, *En busca del humanismo cívico florentino,* p. 259.

[135] Duby, «Observaciones», pp. 195 y ss.; Beceiro Pita y Córdoba de la Llave, *Parentesco;* Jular Pérez-Alfaro, «*Porque tengo obligación*. Geneología...», pp. 329 y ss.; Nieto Soria, *Iglesia y génesis del Estado*, p. 207.

[136] Boris, «Les joutes bourgeoises à Paris», pp. 135-163.

que lo mejor estaba en un ayer sublimado y, por lo tanto, la institución antigua era un objetivo que se debía lograr en un futuro que estaba en lo que había sucedido. Esto, en parte, fue también un ideal de civilizaciones agrarias, en las que lo vivido se revivía transmutado en una mitológica edad de oro. La diferencia estriba en que esa construcción era, en esas sociedades campesinas, una utopía de ir a lo que nunca existió ni existiría, mientras que, en los burgueses, era un programa de realización positiva. Esta cuestión nos remite, de nuevo, a la política como práctica y como teoría.

El hecho de que la política comenzara su existencia teórica en estado práctico y como fenómeno social conflictivo no significa concebir una causalidad mecánica ni subestimar el aporte de la lectura acreditada (incluida la de Aristóteles). En realidad, la teoría que surgía de experiencias comunales tuvo la suficiente vida propia como para recibir lenguajes y conceptos de la Antigüedad. Puede decirse entonces que la práctica medieval de la política la determinó (como el descubrimiento geográfico determinó el destino de muchas ciencias), en tanto la impuso como necesidad social y la realizó como necesidad reflexiva de una práctica. Esa experimentación nos muestra al padre de esta ciencia y otros que incursionaron, si no por la ciencia política, por sus confines[137]. Vislumbremos su prehistoria.

El despliegue insurreccional que condujo a la doctrina tuvo una dinámica que, sin ser teóricamente guiada (a la manera en la que el socialismo científico pretendió y pretende guiar el accionar espontáneo de la masa transformándolo en marcha meditada hacia un objetivo), tampoco estuvo privada de cuotas reflexivas. Estas se embebieron del engarce entre metas acotadas, intervenciones sobre lo dado y reformulación de propósitos conforme se recapacitaba sobre resultados parciales. Ese carácter, en cierta manera meditabundo, que se le puede adjudicar al insurgente, ante todo se justifica

---

[137] Se ha planteado que Maquiavelo, siguiendo la tradición de Cicerón, estudiaba lo que el hombre había hecho. *Vid.* Stephens, *The Italian,* pp. 129 y ss.; Braun, «Reflexión»; Gramsci, *Cuadernos,* II, p. 143. No se puede coincidir con Koyré, *Estudios,* p. 14, sobre un Maquiavelo diferente al mundo medieval. A lo que ya se señaló se puede añadir Ullmann, *Principios,* pp. 251 y ss.; la ciencia politica como ciencia práctica remite a Tomás de Aquino. También *Fuentes del Renacimiento italiano,* pp. 136 y ss.; Varchi (1503-1565), en la dedicatoria a Cosme de Médici de su *Storia fiorentina,* dijo que ha habido una gran diferencia entre lo que los hombres hacen y lo que deberían hacer. Similar criterio en Gianmichele Bruto (1517-1592), *De historiae laudibus,* en *id.,* pp. 138 y ss.

porque es difícil concebir que actos concurrentes y sostenidos se precipitaran sin derrotero. Es así como, en el conjunto de prácticas que los cronistas describieron como armas del burgués, percibimos esa intención de regirse por un afán predefinido apelando a tácticas flexibles. Por ejemplo, en 1117, los insurrectos compostelanos rechazaron al obispo para reconciliarse con la reina y establecer con ella una alianza estratégica[138]. Fue similar a lo que se vivió en Sahagún y en otros lados en cuanto a un cálculo que precedía a la decisión, surgiendo un intelectualismo limitado como si fuera un estadio de la evolución hacia la doctrina. También contribuyó a la doctrina la necesidad de estabilizar el gobierno una vez obtenido. En este sentido, las comunas que nacieron con revoluciones en el burgo y las luchas sociales por la renovación de la elite gubernamental implicaron presiones para el compromiso político, y, a principios del *Quattrocento,* se definía en Florencia lo que se llamó humanismo cívico en figuras como Leonardo Bruni y Coluccio Salitati[139]. Solo más tarde, cuando ya los *signori* habían triunfado por toda Italia, los humanistas de finales del siglo XV, como Pico della Mirandola y Marsilio Ficino, defendieron el retiro contemplativo de la política, considerada una actividad menor y, como se dijo con bella invención histórica, destronaron a Cicerón para coronar a Platón. Pero, aun cuando se dirigieron al príncipe, no evitaron aconsejarlo para que tuviera en cuenta al *popolo.*

Conviene además decir que esa afinidad entre práctica y teoría no supuso una unidad indiferenciada, lo que sería atribuir a la elaboración política el sesgo de un empirismo rústico. La sistematización de Maquiavelo entrañó un contraste con respecto al agitador que sistematizaba una experiencia singular, y esta primera ordenación de los hechos implicaba, a su vez, otra diferencia con la práctica revestida de inmediatez de los sediciosos. Esto supone que la unidad de práctica y teoría, esa íntima conexión por la cual la primera formaba a la segunda, incluyó una compleja red de mediaciones. En este punto puede pensarse en la influencia de Savonarola (1452-1498) sobre Maquiavelo de la misma manera en que puede pensarse en el peso que la política florentina tuvo sobre ambos.

Eran mudanzas en un proceso continuo porque el agitador propagandista hablaba de lo que le preocupaba a todos y, en ese con-

---

[138] *Historia Compostelana,* col. 1022.

[139] Baron, *En busca del humanismo cívico florentino.*

texto, adjuntaba sus preocupaciones. En el caso de Savonarola, esas referencias estaban en sus sermones teológicos; de manera contrapuesta, la oratoria de otros estaba más circunscrita a la cotidianidad. Pero, con omisión de estos matices, el discurso agitativo se diferenciaba de la praxis de los actores, y esto nos aleja de toda presunción sobre un espontáneo reflejo especular de lo que sucedía. Ajustar discursivamente problemas que se han seleccionado para ser expuestos y rebatir las razones del adversario entrañaba un trabajo sobre el contenido que no se confundía con la lucha física. Era un distanciamiento vinculado a los sucesos, pero distanciamiento al fin con un superior nivel reflexivo. Por otro lado, la sistematización de Maquiavelo, su elevación más allá del caso particular, y su utilización de categorías de las que se servirían los politólogos, supuso un quiebre de cualidad con respecto al agitador. Entraba en la producción de ciencia, y esta diferencia se relacionó con objetivos diferentes, porque el discurso de uno estaba destinado al fin práctico inmediato, mientras que el otro pretendía alcanzar generalizaciones que el príncipe leería en la serenidad de su residencia, y esto llevaba a que su elaboración volviera a la realidad de la que había surgido por caminos no siempre directos. Teniendo en cuenta esto, el agitador pasaba a ser un eslabón de esa cadena.

La relación entre práctica y teoría condicionaba desarrollos. Se los observa en Castilla en el siglo XV y en la primera modernidad, cuando los «señores del paño» necesitaron ser voceros de sus aspiraciones y, de la misma manera en que escribieron algunos humanistas, explicaron la realidad por sus componentes básicos para captarla como totalidad[140]. Esta forma de *pensée moderne,* despojada de metafísica, que se realizaba, en términos sartreanos, reduciendo «l'existant à la série des apparitions qui le manifestent», se unió al pensamiento burgués precedente en la vocación por aprehender lo que existía para reformarlo (en este caso, se trataba de rectificar un comercio externo que los perjudicaba). En el mismo periodo, ese vehículo de concepciones que fue la práctica se manifestó en las Cortes castellanas cuando los procuradores concejiles cuestionaron atribuciones de la Iglesia. Ese accionar contribuyó,

---

[140] Cortes de Madrid de 1419; de Madrigal, de 1438; de Toledo, de 1462, en *Cortes de León y Castilla,* III; *Documento de Cuenca de 1514; Documento de Cuenca de 1517;* Guicciardini, *Relación de España;* Luis de Ortiz, *Memorial,* pp. 169 y ss.; Grice Hutchinson, *El pensamiento económico en España.*

como dijo Federico Miliddi, «a que el poder y la justicia del monarca se instituyan y se apliquen como una instancia objetiva, superior y abarcadora»[141]. El antecedente comunal fue obvio en esta demanda, e incluso en la misma representación de las ciudades, como ya se manifestó en la Asamblea de León de 1188 a la que asistió la aristocracia eclesiástica y laica «cum electis civibus ex singulis civitatibus».

Hemos discurrido sobre lo que suele omitirse: toda doctrina sociopolítica que no envejece en la biblioteca surge de una práctica y vive en una fuerza social para ser fuerza política. Las condiciones de su desarrollo son inexcusables para su análisis. La producción del espíritu no se observa en un encierro sobre sí mismo sino en su enlace con la materia (entendida ahora como categoría filosófica).

---

[141] Miliddi, *Génesis y funcionalidad del parlamentarismo.*

22. Antisemitismo y consolidación burguesa

ANTISEMITISMO Y MOVIMIENTO COMUNAL

En coincidencia con la revuelta de Sahagún de 1110 a 1117, «rrusticos, labradores e menuda gente» recorrió la comarca leonesa robando y asesinando a judíos[1]. En 1096, miembros de esta minoría fueron atacados a lo largo del Rin desde Colonia hasta Speyer; muchos murieron y otros se convirtieron al cristianismo retornando luego a su fe originaria[2]; entre 1010 y 1012, hubo violencias antisemitas en Limoges, Orleans y Maguncia, secuencia que continuó en años de la segunda cruzada con homicidios en Maguncia, Worms, Espira, Estrasburgo y otros lugares, muchos de ellos con una importante actividad económica judía que perduró en el tiempo[3]. Las agresiones se reiteraron en urbes mediterráneas como Verona en 1020 o 1021; más tarde, en Benevento, y en Toulouse, Béziers y Arlés, así como en España en 1391.

Si en una primera fase los crímenes no tenían una connotación abiertamente burguesa (en el sentido de ser realizados por la elite de las ciudades), a finales del siglo XI y durante el XII se establecieron conexiones más sólidas entre el antisemitismo y el movimiento comunal. Fue la primera etapa de una lucha que libró la burguesía mercantil identificada con el cristianismo contra la burguesía identificada con el judaísmo. Estas expresiones se dieron cuando los burgueses fundaban su encuadre institucional, pero se prolongaron más allá de esa etapa. La burguesía cristiana, con el creciente

---

[1] *Crónicas de Sahagún*, cap. 19; *Documentos de Sahagún*, n.º 1231.

[2] Los sectores de poder no siempre acordaron con la conversión forzosa; *Documentos de Enrique IV*, n.º 411, año 1090; se decía sobre los judíos: «nullus filios aut filias eorum invitas baptizare presumat».

[3] Moore, *La formación*, pp. 41 y ss.; Stow, «Conversion, Apostasy», pp. 911-933. El peso de los judíos de Worms se reflejó en *Docuentos de Enrique IV*, n.º 412; *Documentos de Federico I*, n.os 163 y 166.

apoyo de la monarquía, tomaba entonces la dirección del antisemitismo popular dando cauce a un sentimiento incubado contra el prestamista y, aprovechándose de la prédica eclesiástica, arrastró al conjunto de los católicos. Su objetivo era apartar a los judíos del crédito y el comercio, y España (lugar de amplia radicación de los judíos a partir de la llegada de bereberes con la invasión árabe) es un laboratorio para observar el conflicto.

Así, por ejemplo, una carta de Alfonso XI dirigida en 1332 a los concejos de Vitoria y Tolosa prohibiendo a los judíos realizar ganancias en estas villas sugiere que sus actividades económicas tuvieron conexión con los pogromos navarros de 1328[4]. En 1347, el arzobispo y el Cabildo de Sevilla denunciaban ante Alfonso XI que los vecinos y moradores eran engañados por los prestamistas judíos[5]. La tensión continuó en el siglo siguiente, y algunos concejos de Tierra de Campos, como Palencia, Carrión, Dueñas, Torremormojón, Monzón y Frómista, basándose en las leyes antisemitas de Madrigal de 1476, presentaron una petición al Consejo Real en la que denunciaban los préstamos con lucro[6]. En 1475, a raíz de una sequía en Castilla la Vieja, el monarca ordenó suspender los pagos que los campesinos debían realizar a los prestamistas judíos[7]. Alguna situación comparativa confirma que la combinación de recaudadores y prestamistas estaba en la base del odio[8]. En ese proceso, los burgueses tuvieron una presencia cada vez más definida, como indican las referencias sobre la política concejil, aunque su actuación estuvo sujeta a oscilaciones. Así, por ejemplo, junto a una línea trazada por el antisemitismo de las oligarquías urbanas, Rui Fernández, el burgués de Sahagún que hemos visto dirigir la sublevación de 1253, tuvo el apoyo de los judíos y, en esto, confluyeron dos demandas aunque diferían en los motivos porque, para unos, el problema era la discriminación religiosa y, para otros, la intromisión abacial en el concejo[9]. Ambas colectividades concordaban también en el deseo de pasar a depender del realengo. A finales del siglo XIV y comienzos del XV, los judíos establecieron una nueva alianza con los burgueses católicos de la villa para oponerse al

---

4 García Fernández, «Cristianos, judíos y musulmanes», p. 125.

5 Montes Romero-Camacho, «Notas para el estudio de la judería sevillana», p. 270.

6 Caballero González, *La judería medieval de Saldaña*, p. 21.

7 Haliczer, «Conversos y judíos», p. 289.

8 Goicolea, «Los judíos y los mudéjares de Haro», pp. 317-323.

9 Rodríguez Fernández, *Las juderías de la provincia de León*, p. 251.

abad[10]. Los primeros sufrían la agresión de la Iglesia, que aumentaba cuando emergía algún predicador belicoso, aparición que se había producido en esos momentos, y ello llevó a que se acoplaran con los segundos, que seguían reclamando mayor autonomía concejil[11]. Esta asociación enlaza con la no mención de los burgueses en el antisemitismo del siglo XII en Sahagún y con los datos generales que existen acerca de la clientela del prestador judío (principalmente campesinos), aunque esa actitud no debía de ser indefectible. Tampoco los fueros de los municipios castellanoleoneses del siglo XII reflejan, en general, políticas comunales persecutorias contra los judíos. Las burguesías concejiles, por entonces, o no ambicionaban ocuparse de la usura, ya que se consagraban más bien al tráfico de bienes y no al del dinero, o, si se habían iniciado en el préstamo, es posible que el volumen de negocios no los llevara a competir.

Con abstracción de situaciones puntuales y de regiones en las que la animosidad popular contra el judío tardó en desplegarse, el antisemitismo no dejó de manifestarse desde el siglo XI y, en las corporaciones que se instituyeron hacia 1100, fueron excluidos los judíos. Esa exclusión se comprende si se tiene en cuenta que, en esos organismos, prevalecían relaciones de inspiración cristiana, de parentesco, de fraternidad y de asistencia mutua[12]. Este apartamiento institucional tuvo que influir en la pérdida de sus posiciones económicas.

En el siglo XIII, las relaciones entre los judíos y las oligarquías urbanas españolas sobrellevaban un deterioro del que fue imposible volver[13]. En los dos siglos siguientes, los procuradores concejiles denunciaron a los judíos «por las cartas desaforadas que sobre los dichos christianos tenían» y, porque estos últimos estaban cautivos de los «enemigos de la fe», pidieron que fueran abolidos sus privilegios, a lo que Juan I (reinó de 1379 a 1390) respondió que esos privilegios se justificaban porque se presumía que los cristianos darían falso testimonio contra ellos «por la enemistad grande que han con ellos»[14]. La respuesta nos descubre que la ofensiva se

---

[10] Martínez Liébana, «Milagros y propaganda», pp. 27-48.

[11] *Documentos sobre judíos de León,* n.º, 39, año 1401; los judíos se quejaban de abusos del abad. Sobre el predicador, n.º 40, año 1403, y se trataba de «Iohannes Martini de Balvas, presbiter Burgensis diocesis».

[12] Van Arkel, *The Drawing,* pp. 218 y ss.

[13] Cantera Montenegro, «Cristianos y judíos», pp. 78 y ss.

[14] *Cortes de León y Castilla,* de Valladolid de 1405, cap. 1.

asentaba sobre un sentimiento extendido. Una cuestión análoga reveló el canciller Pedro López de Ayala refiriéndose al hostigamiento del futuro Enrique II contra las aljamas, cuando dijo que «esta muerte de los Judios fizo facer el Conde Don Enrique, porque las gentes lo facian de buena voluntad»[15]. Es notable que, de 35 sesiones que hubo en Castilla entre 1258 y 1351, en 25 los procuradores vertieran quejas contra los judíos[16]. En parte se debían a las tensiones que generaba su participación en la usura y en la fiscalidad[17]; en parte respondían a la intención de las oligarquías urbanas de relegar al capitalista judío del préstamo para ocupar su lugar. Después de los asesinatos de judíos de 1391, surgieron los conversos, es decir, quienes antes de que los mataran decidieron adoptar la religión cristiana. El vínculo entre conversos y cristianos se deterioró a partir de 1449 en que estalló un conflicto en Toledo, y llegaron las persecuciones (entre ellas las matanzas de 1473 en Andalucía) que, si bien fueron protagonizadas por gente del pueblo, no dejaron de tener el aliento de las oligarquías urbanas[18]. El proceso culminaría en 1492 con la expulsión. No es nuestro tema el análisis de estos sucesos a los que solo se alude para ver la perspectiva del conflicto en referencia a las luchas comunales. Esa larga evolución nos muestra un aspecto importante de una afirmación social teñida de discriminación racista y religiosa.

---

15 *Crónicas de los reyes de Castilla,* «Pedro I», año 1360, cap. 7.

16 Cantera Montenegro, «Cristianos y judíos en la meseta norte», p. 78.

17 Por ejemplo, Cabezuelo Pliego, «Las comunidades judías del mediodía valenciano», p. 82.

18 Monsalvo Antón, «Herejía conversa y contestación religiosa», pp. 111 y ss.

CUARTA PARTE

La Iglesia y sus críticos

23. Condiciones del anticlericalismo

CUESTIONES PREVIAS

La problemática puede presentarse con una comparación.

Se puede decir que, en una sociedad primitiva sin diferencias de clases y con desigualdad de funciones, el hechicero goza del reconocimiento general. Conoce los procedimientos que lo comunican con los dioses y su persona se cubre de atributos reverenciados. Pero no era esa la situación del Medioevo europeo, donde el hechicero oficial avivaba un antagonismo que, ante todo, se fundamentaba en su apropiación de excedentes del pueblo, y el antagonismo de clase desalojaba total o parcialmente al beneficio espiritual de su oficio. Pero, para que ese desplazamiento se concretara, se requería de algo más que oposición de clase, porque era forzoso que la persona que se enfrentaba al religioso considerara la renta eclesiástica como una exacción prescindible. Era el sentimiento que prevaleció en muchos lugares donde el cristiano no respetaba al sacerdote. Lo muestran unos sesenta obispados atacados en Francia, y esas violencias comprendieron 11 asesinatos y un atentado que fracasó, agresiones que se hicieron entre los años 991 y 1219, siendo las más numerosas en el último cuarto del siglo XII[1]. Algunos de estos homicidios se cometieron por conflictos locales o por venganzas personales; otros se perpetraron en el transcurso de rebeliones comunales y se inscriben de lleno en nuestra materia. Todos revelan que la sacralidad que idealmente recubría a la persona ofrecía escasa protección.

Esa conciencia no sacerdotal, antisacerdotal o simplemente reprobatoria para con un sacerdote tenía lugar porque se experimentaban procesos subjetivos que la hacían posible. Es lo que veremos y, para ello, debemos emprender un recorrido relativamente extenso.

---

[1] Según Soria, «Les évêques assassinés», pp. 97 y ss.

Comencemos por el caso central de este estudio. Según el cronista, el monasterio de Sahagún constituía para los moradores del burgo y sus aliados aragoneses el objeto de agresión. El prelado era una de esas personas con quienes debía evitarse el contacto, «diçiendo [los aragoneses que fueron apoyados por los burgueses] que tanto farían por el abad como por una meretriçe»[2]. Ya hemos hablado del encono de la villa contra su autoridad durante la gran revuelta, y nada atemperaba una hostilidad en absoluto momentánea: al regreso de dos años de exilio, el abad encontró «que todo el seruiçio a él deuido le era negado». Esto se correspondía con la despreocupación por el calendario religioso: se protestó en la Cuaresma. En Santiago, también estalló el motín en 1116 contra el obispo y, si la reina penó, fue por derivación[3]. Se acredita esto cuando los rebeldes sitiaron la torre donde Urraca y Gelmírez se habían refugiado, y concedieron que ella se salvara declarando que sus blancos eran el obispo y su gente, propósito que malogró la multitud atacando a todos por igual. Lo mismo se manifestó cuando los rebeldes anhelaron reconciliarse con la reina indicando que, con ella, llegarían a un acuerdo, pero exceptuaban a Gelmírez de cualquier pacto. No lo queremos por obispo, dijeron, somos sus enemigos en todos los aspectos, sus enemigos totales («illi omnino infesti sumus»), porque nos oprimió y además destruyó la honra de «nuestra» iglesia y «nuestra» ciudad. Esa simetría entre reputación urbana y santuario se emplazaba en los prolegómenos de «le temps des cathédrales», cuando esos edificios pasaban a ser un orgullo burgués[4]. Algo similar se verifica al poner la vista en la insurrecta de Vézelay de 1152, sobre la cual el historiador de Luis VII no deja dudas de que la comuna de los burgueses era «adversus dominum suum abbatem et monachos»[5].

Estas manifestaciones indican el relieve del anticlericalismo que era, más allá del objetivo del gobierno municipal, tal vez la única ideología de los rebeldes y, como tal, concentraba la inquina social, situación que igualmente se advierte en Palencia en 1520 cuando, en un contexto de revolución contra el ordenamiento económico y

---

[2] *Crónicas de Sahagún,* cap. 18; a continuación, caps. 33 y 23.

[3] *Historia Compostelana,* cols. 1017 y 1023.

[4] Duby, *Le Temps des cathédrales.* Ejemplo en *Documentos de ciudades belgas,* n.º 11, año 1066.

[5] Suger, *Historia de Luis VII,* cap. 24.

político, el enfrentamiento se dirigió al obispo[6]. En Santiago de Compostela, en el siglo XII, la iglesia fue la primera víctima: tomada e incendiada, se saqueó el palacio episcopal, y el asalto a la torre se remató con fuego. Aun cuando el obispo huyó disfrazado, a varios de sus colaboradores se les dio muerte, entre ellos a su hermano, y otros fueron heridos. Como el abad de Sahagún, Gelmírez debió esconderse. El ataque tenía, en los dos casos, una connotación precisa, porque se destinaba a la jerarquía y alcanzaba al pontífice[7]. Hemos visto que los titulares eclesiásticos fueron también acometidos en Cremona, Milán, Pavía, Colonia, Laon y otros lugares. Otra conexión con la historia general se constata en que las rebeliones de Vézelay del siglo XII y la fase aguda de la insurrección de Sahagún coincidieron con la crisis monástica de 1075 a 1150, de la cual surgieron nuevas fundaciones, especialmente Cîteaux, y se reformuló Cluny[8]. Esto se acoplaba con los movimientos heréticos y la Iglesia pasaba a ser considerada la *meretrix magna,* apodo que principalmente aludía a su cabeza, y esta descalificación fue apoyada por disidentes de todos lados[9]. En la imaginación de estos últimos, crecía una nueva Iglesia, proyecto que se consideró a veces como una nueva doctrina pero que era una cuestión eclesiológica. Esto se plasmó en enmarañados sucesos.

En efecto, ese proceso, marcado por la lucha entre Roma y el *ottonisch-salischen Reichskirchensystem*, recibió el nombre de Reforma Gregoriana por Gregorio VII (que dirigió a la Iglesia entre 1073 y 1085), pero, en rigor, se había iniciado con anterioridad y se prolongaría después de la muerte de este papa (por ejemplo, no puede excluirse de ese acontecer a Inocencio III, pontífice entre 1198 y 1216). Este fenómeno seguía al incremento de los señoríos, de la economía, de la complejidad social y de la crítica. En su base estaba la incierta y oscilante ligazón del poder sagrado con el guerrero, cuestión que se había planteado desde el cristianismo inicial (a esta esfera de problemas corresponde la posible pertenencia o afinidad de Jesús y Juan el Bautista con los esenios, voluntariamen-

---

[6] Danvila y Collado, *Historia,* II, p. 132.

[7] *Documentos de Sahagún,* n.º 823, fuero de 1085; el monasterio, liberado de la jurisdicción del realengo, fue cedido a Roma; también n.º 1195, año 1116.

[8] Little, «Intellectual Training», p. 236.

[9] Bernard Gui, *Manual,* II, pp. 66 y 68: la herejía de Segarelli «contra communem statum sancte Romane ecclesie tam prelatorum ac totius cleri quam religiosorum et omnium ordinum».

te separados de la cuestión mundana para consagrarse al plano espiritual) y que se reiteró con las minoritarias colectividades paulinas que, en su debilidad, debieron ordenar sus relaciones con el poder político. Un paso intermedio desde el punto de vista doctrinal fue dado por san Agustín con su *De civitate Dei;* obra en la cual, si bien separaba el gobierno secular de la Iglesia, sostenía que el primero debía sujetarse a la dirección eclesiástica. Esto, que fue durante mucho tiempo un ideal, comenzó a verse como posible después de 1050 y, para lograr ese diseño, la parte más madura del sacerdocio buscó alinear detrás del papa a todos los sacerdotes reeducados en la nueva concepción, lo cual tuvo su equivalencia en el vasallaje de la nobleza y en las comunas y comunidades de burgueses y campesinos. Con esa Iglesia renovada, se pretendía ir más allá, porque el momento no dejaba de ser teóricamente propicio: había avanzado el fraccionamiento feudal, y emplazar al papa como autoridad máxima en todos los órdenes de la vida oponiéndose a la investidura de los obispos por el emperador (recibían de este el báculo y el anillo, símbolos de su poder mundano y espiritual) parecía posible. Esto tenía su contrapartida en cada localidad regida por una autoridad eclesiástica e incluso la tenía en instituciones que, como el monasterio de Fulda, poseía sus *milites* en vasallaje, lo cual recuerda que el hecho que en todo este análisis se toma muy en cuenta referido a la diferencia estamental en la clase de poder (lo que Otto Hintze llamó la diarquía del feudalismo) no supone olvidar matices e interferencias sectoriales[10].

Sin embargo, a pesar del desarrollo de la feudalidad (y lo que se acaba de decir fue una de sus expresiones), la conducción cesarista instituida por Carlomagno conservaba un vigor inercial y las autoridades laicas no aceptaron esa pretensión pontificia emergiendo un conflicto que estimuló la protesta del burgués. Por esto, la intención de quien deseaba ser *caput mundi* nos concierne tanto para seguir los acontecimientos como para entender la subjetividad social. El papado quería convertir a los mediadores con Dios en seres impolutos y, en principio, buscó apoyo en los mismos segmentos que dirigirían la oposición en lugares como Sahagún y Santiago de Compostela: el llamado de Gregorio VII para que los fieles desobedecieran a obispos con conductas inaceptables se encaminó al

[10] *Documentos de Enrique III,* n.º 380, año 1056; Hintze, *Historia de las formas políticas, passim.*

sector más elevado del pueblo de las diócesis, y no se desligaría esto del maridaje entre cátaros y burguesías urbanas[11]. Se iniciaba el anticlericalismo popular con un involuntario y controvertido envite oficial a multiplicar las imputaciones contra el cura pecador y, en ese proceso, comenzó a construirse el hereje, como se ve en los patarinos, que fueron uno de los primeros efectos no buscados de esa política, que encontró a otros cultores en la parte oficial. Por ejemplo, el precepto del apóstol de que nadie que sirve a Dios se compromete en negocios seculares («nemo, militans Deo, implicat se negotiis saecularibus») fue retomado por san Bernardo, una figura central de la *intelligentsia* eclesiástica del siglo XII[12]. Desde las cumbres oficiales, y retomando el concepto monástico de seguir desnudo al Cristo desnudo («nudus nudum Christum sequi»), se exhortaba a despreciar las riquezas terrenales para ganar las del cielo («contemne terrenas divitias, ut acquirere possis coelestes»), en un contexto en el que la Iglesia era la misma encarnación de la abundancia, y esta divergencia entre teoría y realidad multiplicó los mensajes llamando a repartir los bienes eclesiásticos entre los pobres[13]. Con semejantes estímulos, el disidente pasó a ser quien, apegado a los preceptos bíblicos, se alejaba de la Iglesia, a lo que se sumó que esta rechazó a toda persona que le planteaba algún obstáculo. Ese disidente era, en consecuencia, una categoría muy amplia: el discrepante con la Santa Sede, quien se oponía a los sacerdotes, quien dudaba de la liturgia o quien leía el Nuevo Testamento como se lo leía en otra época. Cada uno de esos arquetipos hacía de la palabra una razón de su existencia; con ella se vinculaba a las revueltas comunales, y forjaba (en conceptos francfortianos) la «cultura de las masas» tomando críticamente partículas de la «cultura de masas» que la Iglesia inculcaba.

Reforma y fracturas

En su combate por la comuna, los burgueses se ampararon a menudo en un conde o en un rey, y el enfrentamiento de grandes señores con la Iglesia (con momentos cumbres como fue la exco-

---

[11] Moore, *La primera revolución*, p. 23; Lea, *Histoire de l'Inquisition*, I, pp. 70 y ss.
[12] Bernardo de Claraval, *De Consideratione*, II, 6; 10.
[13] Bax, *The Peasants War*, p. 91, como proclamó Andreas Karlstadt.

munión de Enrique IV) influyó en sus luchas. Algunas causas de esas disputas fueron evidentes: el gobierno de un municipio o un derecho jurisdiccional, y esa competencia entre poderosos discurría principalmente por medios políticos y, de manera accesoria, por carriles ideológicos. Un objetivo eran las rentas, que estaban detrás de todo conflicto interseñorial, pero el que ahora tratamos superaba la disputa por los ingresos.

Una particularidad consistió en que reyes y nobles eran educados en la fe católica y se les inculcaba proteger a la Iglesia. Probaban esa lealtad con donaciones, con recogimiento en las festividades o comprando una sepultura cerca del altar. Pero la otra cara de ese santurrón eran sus pleitos antieclesiásticos. Su frecuencia le aconseja al historiador removerlos de la cadena lineal de hechos (y de las anécdotas famosas como la humillación de Canosa) para emplazarlos en una elaboración sociopolítica más sustanciosa, porque apego y rechazo configuraban una dualidad de superficie que llama a que nos enfrasquemos en otro nivel que hacía al antagonismo específico entre la jerarquía eclesiástica y los feudales. En ese plano, el de la peculiaridad de cada estamento, resaltan las sanciones que se repetían contra la transgresión a los códigos eclesiásticos de familia y sexualidad[14].

Esos correctivos manifestaban contrapuestas disposiciones de reproducción. Como dijo Jack Goody las normas eclesiásticas, propiciando una exogamia muy amplia y la indisolubilidad del matrimonio monogámico, debilitaban a las familias aristocráticas al reducir el número de herederos y, con ello, favorecían las donaciones[15]. Entre las reglas que se elaboraron (muchas destinadas a restringir la sexualidad para limitar el número de vástagos herederos), se destaca, en el sentido conceptual de la tesis de Goody (que respaldan los documentos)[16], la que sostenía el consentimiento de los cónyuges para concretar la unión, con lo cual se desplazaba la autoridad paternal. Es así como el desarrollo del patrimonio religioso, eximido del fraccionamiento sucesorio, se contrapuso a la rela-

---

[14] Al ejemplo del matrimonio de Urraca y Alfonso de Aragón condenado por la Iglesia puede agregarse, entre otros, el del rey francés Felipe Augusto, que fue excomulgado por haber repudiado a su esposa Ingeborg de Dinamarca después de su noche de bodas el 14 de agosto de 1193.

[15] Goody, *La evolución de la familia*. Sobre las normas, Brundage, *La ley, el sexo*.

[16] *Documentos de Sahagún*, n.º 883, año 1091; n.º 516, año 1048; n.º 889, año 1092; *Documentos de la catedral de León*, n.º 962, año 1038; Duby, *La Société*, p. 62.

tiva inestabilidad del patrimonio nobiliario (por lo menos, hasta el advenimiento del mayorazgo), quebrándose periódicamente el equilibrio bisectorial de riquezas de los dominantes, lo que llevó a también periódicas apropiaciones de bienes de la Iglesia por laicos que nivelaban la situación (como hizo Carlos Martel y repitieron los *milites* en los inicios del siglo XI y aun después)[17]. La situación de Gales confirma esta tesis. Allí había casamientos en el mismo linaje, los enlaces entre primos eran aceptados y las familias implementaron estrategias matrimoniales que convirtieron a la aristocracia *(uchelwyr)* en un cohesionado grupo cerrado, prácticas que la Iglesia censuró[18].

Si se habla de esto (eludiendo matices), es para destacar que la participación (habitualmente indirecta) de los nobles en las luchas comunales tuvo antecedentes en oposiciones que nos llevan a la raíz del asunto. Esta raíz indica que, mientras que el mecanismo *general* de reproducción de la clase de poder se basaba en la renta, en el mecanismo *específico* de reproducción de cada estamento entraba a tallar el parentesco. Estas estrategias divergentes empujaron a la Iglesia a condenar las transgresiones, al mismo tiempo que llevaron a los señores a reiterarlas o a esquivar lo que no les convenía sirviéndose de la misma ley, por ejemplo, mediante el repudio de la esposa que ya no necesitaban (porque no les daba hijos o porque se les había presentado una alianza más conveniente) testificando que el casamiento se había realizado en grado de prohibición, o también no respetando el testamento de quienes habían donado para salvar su alma[19]. Además, había complicaciones de orden práctico. Como ha notado Simon Barton, aun cuando la alta nobleza pudo haber seguido los preceptos de la Iglesia (y, tal vez, debido a una relativa observación de las normas, hubo cierta disminución de los matrimonios consanguíneos en el siglo XII), no le resultaba fácil a un aristócrata casarse con alguien que no tuviera lazos de sangre dado el pequeño número de familias que componían el sector[20]. Así, por ejemplo, el matrimonio entre Federico Barbarroja y Adela de Vohburg fue disuelto alegándose un parentesco en sexto grado, un víncu-

---

[17] Por ejemplo, *Documentos de Sahagún,* n.º 763, año 1078.

[18] Carr, «Wales: Economy», p. 129.

[19] Por ejemplo, *Documentos de la catedral de León,* n.º 951, año 1037. Morsel; *La aristocracia medieval,* p. 84; Duby, *Le Chevalier, la femme et le prêtre.*

[20] Barton, *The Aristocracy in Twelfth-Century,* p. 55.

lo frecuente en ese medio social (el motivo real de la separación era que, de ese enlace, no llegaban hijos). A esto se agregaban peculiaridades de cada lugar. Por ejemplo, mientras que en Francia y Alemania la sucesión de varón a varón y la primogenitura empezaron a regir en el siglo XII, en España, hasta la Baja Edad Media, no se impuso la primogenitura, y la tierra de los nobles estuvo expuesta a divisiones, lo cual agravaba la inestabilidad de los linajes[21].

Esta dimensión discurría por debajo de conflictos reiterados. Cuando Alfonso el Batallador y sus caballeros aragoneses embestían contra residencias eclesiásticas, despreciaban el culto o expulsaban a los prelados de sus sedes, se alineaban con los caballeros del castillo de Montforte, en Lombardía; con el heresiarca Erlembaldo en el movimiento de la pataria de Milán, que reunía a los ciudadanos detrás de dos nobles, Landulfo y Arialdo, para acusar al arzobispo Guido; con Tomás de Coucy, cuyo padre tenía el castillo de Marne donde se protegieron los excomulgados burgueses de Laon que habían matado a su obispo, siendo él mismo excomulgado; con Juan, conde de Soissons, que, en los inicios del siglo XII, según el clero ortodoxo, se inclinaba por los herejes y los judíos; con el anticlericalismo de los caballeros que san Bernardo encontró en 1145 en el sur de Francia, similar al de los castellanos de las Corbières sobre quienes se afirmaba hacia 1210 que, en el castillo de Termes, no se había celebrado una misa en los últimos cuarenta años; con el aristocrático anticlericalismo catalán, medio donde arraigó el catarismo, y con Guillem de Berguedà, que compuso versos contra el obispo de Urgell[22]. Hubo otros caballeros enfrentados a la Iglesia: en Inglaterra, los *Lollard Knights* protegieron a los difusores de la herejía de John Wyclif (*ca.* 1320-1384) en la centuria que siguió a su muerte y no faltaron, entre ellos, quienes participaron en la predicación[23]; en Bohemia muchos nobles apoyaron a los husitas, y caballeros alemanes a comienzos de la Época Moderna sostenían en el anticlericalismo su alianza con los campesi-

---

21 Barton, *The Aristocracy,* pp. 49 y ss.; Beceiro Pita y Córdoba de la Llave, *Parentesco y mentalidad, passim.*

22 *Historia Compostelana,* col. 948; Glaber, *Historias,* IV, 2, 5; Guiberto de Nogent, *Autobiografía,* III, 11, 12 y 16; Flori, *Pedro el Ermitaño,* pp. 208 y ss.; Paterson, *El mundo,* p. 309; Labal, *Los cátaros,* p. 95; Vollrath, «The Western Empire», p. 55; Gascón Chopo, «Crisis social, espiritualidad», pp. 82 y ss.

23 Groom, «England: Piety, Heresy», pp. 390 y ss.; Aston, «Lollardy and Sedition», pp. 19 y ss.

nos en guerra[24]. Aun sin enfrentamiento, el noble pudo contribuir con una actitud prescindente ante lo que otros realizaban. Por ejemplo, Tanchelmo o Tanquelín de Amberes se dedicó a una prédica anticlerical entre 1112 y 1115 sin ser molestado por el conde de Flandes ni por las magistraturas urbanas[25]. Fue una conducta que se prolongó y, en la Inglaterra revolucionaria del siglo XVII, se oponían al clero algunos nobles y muchos miembros influyentes de la *gentry*[26]. Los señores que apoyaron a los cátaros en el sur de Francia, y que se acaban de mencionar entre el conjunto de contestatarios, merecen un párrafo aparte. Allí la pequeña nobleza, con dificultades por la parcelación de sus derechos, la inflación y el ostracismo político, sufría la competencia eclesiástica y se alineó con las elites protagonistas del movimiento urbano y religioso contestatario[27].

También los géneros de vida eran disímiles. Más allá de la educación católica, las ideas y las prácticas de la Iglesia no eran las del señor secular aunque este tomara préstamos sacerdotales y el sacerdote actuara como juez temporal o emprendiera una guerra. Eran dos sectores interdependientes y diversificados hasta extremos de luchar entre sí como resultado de esa dependencia recíproca, en tanto la Iglesia no podía haber subsistido sin un brazo militar que la resguardara y ese brazo militar se sostuvo espiritualmente con el servicio eclesiástico, pero, al mismo tiempo, rivalizaban entre sí. La complejidad de esta relación desafía a una noción historiográfica que incluye a todo dominante en el mismo conglomerado sin fijarse en coloraciones. No soslayemos una marcha demostrativa.

En oposición al historiador que enfatizaba diversidades, el marxista (o el influido por esta doctrina) hizo ver, con el concepto de clase dominante, la unidad esencial entre los dos sectores. Sin embargo la enmienda, aun cuando destacó el interés compartido de guerreros y sacerdotes por explotar al campesino, anuló la gradación estamental. En este desliz, el concepto de clase está absuelto de culpa, porque el obstáculo estuvo en su empleo inmoderado, o sea, en la anulación de cualidades subjetivas, equivocación simétrica a la

---

[24] Macek, *La Revolución husita*, pp. 98-99; Schaub, *Müntzer contre Luther*, p. 73.

[25] Alvira Cabrer, «Movimientos heréticos y conflictos», p. 392.

[26] Stone, «La revolución inglesa», p. 102.

[27] Biget, *Hérésie et inquisition*, pp. 22 y ss.; *id.*, «Hérésies», p. 47; *id.*, «L'extinction», pp. 305 y ss.; Abbé, «La société languedocienne», pp. 119-139; Théry, «L'hérésie des bons hommes», p. 92.

opuesta que consiste en sumergir a los laicos en la ideología pretendidamente única y absorbente de la Iglesia. La cuestión ahora es restituir las dos fuerzas (clase y estatus) que configuraban a los dominantes en un derrotero unificado, lo que implica reemplazar la serena armonía o la supremacía incontestable de uno de los dos órdenes por una combinación compleja de divergencias y acuerdos, de identidad sustancial e incompatibilidades significativas.

Esta unidad de clase con diferenciación de estatus debe ser apreciada como un módulo contradictorio. A medida que se hicieron más sólidos los cimientos de la clase, se deslindaron los componentes culturales de cada una de las dos grandes fracciones en que se dividían los dominantes y, si en una época hubo mayor uniformidad, como reflejaron las iglesias de la aristocracia, a medida que se afianzó la clase dominante se acentuó la diferencia estamental. Esto concurre a explicar que la Reforma Gregoriana, con anticipaciones como el Concilio de Coyanza de 1055, fuera un manantial de conflictos como los que enfrentaron a los monjes de Sahagún con los caballeros de Aragón[28]. Consideremos este antagonismo.

Hemos dicho que, con el feudalismo, la identidad de clase, si bien se solidificaba, también se entorpecía por las disimilitudes de estatus. La cuestión respondía, en parte, a una articulación un tanto externa de la religión con el sistema sociopolítico y socioeconómico, ya que el cristianismo fue un atributo del señor sin determinarlo. Esto significa que la religión no le aportaba ninguna cualidad básica, más allá de justificar el orden social, hecho que se evidencia cuando comparamos con el lugar que el islam tuvo en el Estado árabe. Se ve esto si se cotejan los fueros feudales y los pactos que regulaban los vínculos con los monoteístas no musulmanes *(dimmíes)* porque, mientras que en los primeros el contenido era político, en los segundos era religioso[29]. Esto se trasladó al carácter también exógeno que tenía la religión para el feudal, porque la capilla del dominio era un elemento de su poder y de sus ingresos, pero no lo constituía en señor.

El obispo y el abad, en cambio, tenían una doble dimensión. Se la observa en Burcardo de Worms, el más importante tratadista del

---

[28] Fernández Conde, *La religiosidad,* pp. 41 y 138; *Crónicas de Sahagún,* cap. 23: los monjes temían que el rey «quisiese entremeter en la abbaçia algún aragonés o algún navarro o alguno de los suyos».

[29] Estévez, *Los mozárabes de Toledo.*

derecho eclesiástico del periodo inmediatamente anterior al inicio de las disensiones burguesas, porque, en su obra, conviven el canonista del *Decretum* y el legislador de los dependientes de su iglesia, y trató cada una de estas esferas de manera autónoma, salvo en contadas excepciones[30].

Esta separación entre el *miles* y el sacerdote se consagraba ya en la iniciación del sujeto porque, si algunos monjes llegaban al monasterio aportando sus bienes, lo cual puede compararse con cualquier otro donativo, su asimilación al cenobio era una entrega en cuerpo y alma («traditio corporis et animae»)[31]. Esto significaba sustituir el linaje biológico y artificial político por un parentesco artificial religioso surgido del nuevo nacimiento[32], cambio por el cual la persona se apartaba del mundo para rehacerse (y aquí se piensa en el monje porque, desde ese arquetipo religioso, había escalas hasta llegar al más secular miembro del clero secular). Con ese inicio, las diferencias entre los eclesiásticos y quienes habían quedado en el castillo abarcaban objetivos de vida, comportamientos, concepciones, placeres e instrucción. Se implantaban lógicas diferentes. Las manifestó en 1023 Oliva, obispo de Vich, condenando el matrimonio de una hermana de Sancho el Mayor con un pariente porque, dijo, ese acto no era lícito ni siquiera por motivos de pública utilidad[33]. Incluso más allá de la política, hubo otras interferencias. Por ejemplo, la oposición entre Cluny y los caballeros debió de incrementarse por la insistencia eclesiástica en una sexualidad limitada a la procreación, y las recomendaciones sobre el tema serían una molestia cuando atraía un sensualismo cortesano que alabaron los trovadores. Los sacerdotes no pudieron más que irritarse porque allí no solo había sensualidad sino amor adúltero junto a la fantasía de una mujer dominante que invertía valores patriarcales y católicos[34].

---

[30] Neyra, *El Corrector sive medicus.*

[31] *Documentos de Sahagún,* n.os 1092, 1093, 1094, 1099, 1101, 1690 y 1691, año 1240.

[32] *Documentos de Sahagún,* n.º 1549, año 1201; un fiel era recibido como familiar («in deuotum familiarem uos recipimus») para insertarse en la comunidad monacal («acsi monachum ad succurrendum recipientes»).

[33] De la Fuente, *Historia eclesiástica,* p. 351.

[34] *Poesías de trovadores,* Bernart Martí, p. 118: «Cuando obro como ladrón con mi señora, no considero que mi afan sea malo. Cuando estoy desnudo en su habitación y abrazo y acaricio sus flancos, no sé de ningún emperador que, comparado conmigo,

La jerarquía fue otra divergencia con secuelas disruptivas. Entre las alternativas del conflicto de Sahagún, cuando Alfonso de Aragón permitió el regreso del abad, este invocó el privilegio por el cual Gregorio VII ponía al cenobio bajo su amparo[35]. Giraldo, vasallo del rey, se opuso, y el abad le respondió que «non pertenesçe a mi orden que al rrei o a la rreina deua prometer o jurar», agregando que no iba a someter su monasterio, bajo el amparo de san Pedro, a ningún mortal. El motín estalló con estruendos, relinchos, gritos, ruidos de armas, ataque a la Iglesia y a sus ministros. Fue la respuesta de burgueses y caballeros a un diseño que el obispo Gelmírez expuso en una sinopsis ante delegados de Alfonso de Aragón.

Sus oponentes, dijo, no eran más que mensajeros del rey aragonés, mientras que él, mensajero y ministro de Dios, debía ser escuchado como el vocero del Rey Superior («omnipotentis Regis nuntium») que anuncia la salvación e interpreta la justicia[36]. Como delegado y vasallo de Cristo, asimilado a una ordenación que ningún otro vasallo podía obtener, presidía a su pueblo, lo cual englobaba a los otros miembros del poder. Repitió el criterio del pontífice que reunía el señorío *(dominium)* y el gobierno espiritual porque era *pastor et rector* de la cristiandad, teniendo las dos espadas: la temporal y la espiritual[37]. En esa dualidad estaba, sin embargo contenida una situación contradictoria para la hegemonía papal. Se trataba de que el heredero de Pedro debía apoyarse en los prelados que le debían obediencia, pero, en la medida en que estos ostentaban el poder en su localidad, disponían de una independencia que los habilitaba para buscar otras alianzas o subordinaciones. Era un

---

pueda recibir mayor premio ni conseguir más leal amor» («Quan de ma dona sui laire / ges no.m tenc per malvatz afan. / Quan sui nutz e son repaire/ e sos costatz tenc e mazan, / ieu no sai null emperador, / vas me puesca gran pres cuillir / ne de fin'amor aver mais»). Entre estas poesías sensuales, llama la atención la que realizó la que se llamó la Comtessa de Día, p. 170: «Hermoso amigo, amable y bueno: ¿cuándo os tendré en mi poder? ¡Ojalá pudiese dormir con vos una noche y daros un beso amoroso! Sabed que gran deseo tendría de teneros en lugar de marido, a condición de que me hubieseis jurado hacer cuanto yo quisiera» («Bels amics, avinens e bos, / cora.us tenrai en mon poder? / e que jagues ab vos un ser / e que.us des un bais amoros! / Sapchatz, gran talan n'auria / que.us tengues en luoc de marit, / ab so que m'aguesseu plevit / de far tot so qu'eu volria); *id.*, p. 171: «Quisiera tener a mi caballero, una noche desnudo en mis brazos» («Ben volria mon cavallier / tener un ser en mos braz nut»).

[35] *Crónicas de Sahagún,* cap. 59.

[36] *Historia Compostelana,* cols. 978 y 979.

[37] Es una sugerencia del *Evangelio,* Lucas, 22, 38.

componente no desdeñable, como ejemplificaron los príncipes eclesiásticos de Alemania en una coyuntura de debilidad de los Hohenstaufen y, ante ellos, el emperador poco podía hacer salvo reconocerles su autonomía y las prerrogativas que les eran inherentes, como se expresó en 1220, y como poco después, en 1232, también se expresaría con referencia a los principados laicos[38]. En consecuencia, adquiría importancia todo lo que podía hacer la sede apostólica con sínodos, decretos y legados para conquistar la preeminencia en sus filas, subordinación que no siempre logró, en especial cuando intervinieron fuerzas del lugar, como mostrarían las Iglesias nacionales. Interesa, pues, que el concepto de subordinación al pontífice fuera adoptado por el obispo.

La tesis que expuso Gelmírez irritaba a caballeros que desconocían esas aspiraciones. Su concepción redundó en el ámbito local, donde procuró imponerse a los señores gallegos independizándose también de la reina y, en cuanto pudo, derribó fortalezas que lo amenazaban, lo cual influyó en la omnipotencia que ostentó ante los burgueses. Sus aspiraciones se tradujeron en el título de arzobispo y, como tal, ordenó que no se levantaran castillos junto al señorío *(prope honorem)* de Santiago[39]. Asimismo, se pronunció en temas como la violencia contra las iglesias, la intromisión laica en recintos sagrados, la incautación de diezmos y contra quien recibía la iglesia de un laico[40]. Para fortalecerse, educó a niños para convertirlos en caballeros de la Iglesia; a otros vasallos les dio caballos y armas o alguna tierra en prestimonio; a otros, en fin, entregó su curia[41]. Eran sus feudatarios, pero esta categoría de súbditos fue un manantial de tránsfugas que nutrió a los burgueses. La fractura de los dominantes se expresaba en grietas que, en algún caso, respondían a la ley feudal, como nos muestra Pedro García: fue privado de la tierra que había recibido del obispo *in praestimonium,* y esa sanción lo unió a «complices et coadjutores factionis»[42]. Tomado prisionero, se redimió con 2.000 sueldos.

En 1112, el obispo compostelano se enfrentaba al rey de Aragón y pidió ayuda al pontífice. Más allá del énfasis para convencer sobre

---

[38] Son las normas, *Confoederatio cum principibus ecclesiasticis* y *Statutum in favorem principium.*

[39] *Historia Compostelana,* col. 1068 y ss.

[40] *Ibid.,* cols. 994 y ss.

[41] *Ibid.,* col. 1111.

[42] *Ibid.,* col. 1113.

un auxilio que creía imprescindible, el cuadro que presentó no sería demasiado irreal. Enumeró la rapiña de iglesias y el apresamiento de sacerdotes y obispos afligidos con las más diversas ofensas y «a sedibus suis expulsos»[43]. En esas circunstancias, y con la intervención de Alfonso de Aragón, muchos prelados pasaron por trances difíciles, como Bernardo, arzobispo de Toledo[44]. Se le excluyó de su diócesis por dos años; mientras que los obispos de Palencia, Orense y Osma fueron tomados prisioneros, a los de Burgos y León se los expulsó, al igual que al abad de Sahagún; en 1121, Urraca apresó a Diego Gelmírez y, al año siguiente, Teresa de Portugal hizo lo propio con el arzobispo de Braga[45]. El rey de Aragón despidió al obispo de Salamanca entronizando en su lugar a «idólatras e incestuosos»[46]. Estos enfrentamientos impregnaban en los eclesiásticos la idea de que la Iglesia y la religión podían ser destruidas[47].

Sin embargo, los poderosos se auxiliaban en el peligro. Cuando el obispo de Laon fue atacado en 1112 por los burgueses, contó con Guinmar, *castellanus vir nobilis;* con Ado, *vicedominus,* y con gente armada[48]. Asimismo hemos visto que los condes de Nevers alentaron la lucha comunal contra el monasterio de Vézelay, pero respaldaron al abad porque, en definitiva, despreciaban a los burgueses tanto como los despreciaban los monjes.

---

[43] *Historia Compostelana,* col. 962.

[44] *Crónicas de Sahagún,* caps. 49 y 50.

[45] Fletcher, *The Episcopate in the Kingdom of León,* p. 211.

[46] *Historia Compostelana,* col. 1092.

[47] *Ibid.,* col. 1127: «quod etiam Ecclesia Dei, destructa Christiana religione, periclitaretur».

[48] Guiberto de Nogent, *Autobiografía,* III, 8.

24. Anticlericalismo y herejía

Pluralidad en formas religiosas y anticlericalismo

Junto a una sociabilidad distinta, otras causas actuaban en el conflicto entre feudales y eclesiásticos, y esto nos introduce en la religiosidad.

Este concepto no se diluye en el conjunto de fieles, porque palabras como «anticlericalismo» o «herejía» ocultan más de lo que revelan si esta materia no se aborda por sector. Como dijo Weber, caballeros, campesinos, capitalistas manufactureros o comerciantes y humanistas tuvieron distintas tendencias religiosas y, aun cuando esos grupos no determinaron el carácter general de la religión, sí influyeron en sus caracteres específicos[1]. Este criterio ya lo había aplicado Engels para el movimiento campesino de principios de la Edad Moderna y antes lo expuso Hegel en una penetrante consideración general[2]. No dejó de aceptarlo Gramsci al sugerir que la Iglesia siempre luchó para que no se formaran oficialmente dos religiones: la de los intelectuales y la de las almas simples[3]. Algunos historiadores, llevados por las evidencias o por la teoría, lo adoptaron para eludir al hombre religioso, un símil del *Homo oeconomicus*[4].

En este punto, enfrentamos el ya visto concepto de Iglesia como institución total aunque, bajo otras variantes, puede también cuestionarse la relación entre distintas religiosidades y sectores socia-

---

[1] Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, p. 251.

[2] Engels, *Der deutsche Bauernkrieg*, pp. 327-413; Nederman, «Sovereignity, War», p. 502; en la *Fenomenología del espíritu*, Hegel planteaba que la fuerza conductora en la Edad Media era la realización de la voluntad de Dios en la tierra y que todas las acciones eran tomadas en directa relación con la voluntad de Dios. Pero agregó que cada clase o facción podía tener una noción distinta acerca del mandato de Dios.

[3] Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía*, pp. 18-19.

[4] Cohn, «Anticlericalism», p. 25; Flori, *Pedro el Ermitaño*, p. 287; Da Motta Bastos, «La religión», p. 127.

les. Una de ellas fue la que propuso el germanooccidental Herbert Grundmann contra lo que consideró excesos de los historiadores que trataron a las herejías como movimiento social casi proletario, oponiéndose así al trabajo realizado desde la República Democrática Alemana por Heinrich Sproemberg[5]. Valorizó la entidad espiritual de las herejías y las consideró un movimiento religioso *(Religiöse Bewegungen)* y no social. Se basó en la heterogeneidad de los herejes, y de ello derivó la imposibilidad de atribuirles un origen uniforme como, por ejemplo, que todos eran *tixerans*.

Sobre esta última propuesta, es conveniente aclarar que el problema no consiste en privar al análisis de la herejía de su base social, sino que reside en dilucidar las razones por las que la propuesta heterodoxa podía ser aceptada por un tejedor o por un caballero. De hecho, la persecución de los lolardos llevó a que Enrique IV suspendiera los privilegios de la Universidad de Oxford entre 1407 y 1411, lo que habla de que esta heterodoxia tuvo un punto inicial en Wycliff y sus discípulos en el medio intelectual para pasar luego a ser acogida por los caballeros *(the lollard knights)* y se difundió finalmente entre los artesanos[6].

En esta mención, se recorrió una buena porción del arco iris disidente visto a través de estratos bien delimitados, a lo que puede añadirse una categoría más imprecisa como la de los marginados. Teniendo en cuenta esto, el concepto de *populus christianus* no dejó de ser una fórmula que encubría diferencias y oposiciones porque, en cada observación, aparece una pluralidad de religiones, incluso contradictorias y con estentóreos antagonismos. Dicho de otra manera, ni la Iglesia ni la religión cohesionaron a la sociedad, sino que, más bien, implicaron enfrentamientos, a pesar de que tampoco establecieron una diversidad atomizada y estática. Esto nos habla de no restringir los matices si con ellos se captan diferencias porque, aun eludiendo la simplificación de una sola Iglesia, otras taxonomías pueden acotar nuestra percepción. Por ejemplo, es insuficiente dividir entre religión clerical y letrada, por un lado, y religión popular y oral, por el otro (y aquí tenemos una de las más frecuentadas taxonomías binarias)[7]. Pero el meollo no está solo en

---

[5] Borgolte, *Sozialgeschichte des Mittelalters,* pp. 15 y ss.

[6] Marin, «Des brèches dans la chrétienté?», p. 392; Aston, «Lollardy and Sedition».

[7] *Vid.* el análisis de Van Engen, «The Christian Middle Ages», p. 529.

la insuficiencia. Cuando se clasifica, la no adecuación entre un preconcepto rígido y lo observado no tarda en aparecer, porque las cosas no se dividían muchas veces como dictamina el fabricante de casilleros, y se afirma esto teniendo en cuenta que el número de alfabetizados aumentaba en los sectores populares urbanos y que hubo clérigos letrados que se fundieron con los «hombres buenos del común». En oposición a un encasillamiento absorbente, paralelo a la dicotomía (falsa en términos categóricos) de cristianismo o folclore, conviene aterrizar desde la imagen que sobrevuela en el éter historiográfico a las sensibilidades religiosas socialmente determinadas, otorgándole a ese paradigma construido el mero papel de preceptor gnoseológico. Por este camino, llegamos al racionalismo práctico diferenciado del que habló Weber o, más bien, a prácticas razonables en su estado real y, por eso mismo, no liberadas de impurezas. Esa praxis heterogénea de los actores del pasado no se aprecia en tipos ideales sino en figuras típicas de la realidad, con lo cual, habiéndonos apropiado de una partícula de Weber, nos alejamos de su formalismo especulativo para interiorizarnos en aspectos que solo aparecen ante nuestros ojos con el examen que desagrega lo que, ante una primera mirada, aparecía compacto. Indaguemos en esas figuras del pasado con un relato.

Anticlericalismo de los caballeros

En el comienzo de este apartado, una vez más se impone declamar, en oposición a criterios ya arcaicos, que el problema no estaba en un deterioro de la fe. Lo demuestran los condes de Nevers, a quienes ya visitamos en su ataque a Santa Magdalena durante el siglo XII aunque, en el término de cincuenta años, al menos siete de esos aristócratas peregrinaron a Tierra Santa y dos murieron en Palestina[8]. Su devoción está fuera de dudas, por lo cual debemos analizar su lógica a la vez religiosa y anticlerical.

Raúl Glaber (m. *ca.* 1050) describió la visión de un caballero enfermo que vivía en un castillo cerca del mencionado de Monforte, donde la herejía había cautivado a sus custodios en los primeros años del segundo milenio[9]. Nuestro caballero se había mantenido

[8] Chérest, «Étude historique», p. 428.
[9] Glaber, *Historias,* IV, 2, 5.

en la ortodoxia y, estando moribundo, se le presentan los herejes con su jefe *(princeps),* es decir, el diablo que había adoptado una forma humana. Este se define a sí mismo como el más poderoso entre los poderosos y el más rico entre los ricos y ofrece salvarle la vida. Para mostrar sus poderes, declara que «meo auxilio meaque industria» Conrado había sido elegido emperador, y sus éxitos, así como los del emperador bizantino Miguel, le correspondían. El caballero se mantuvo en su fe y la aparición, derrotada, se desvaneció.

En este sencillo experimento literario, captamos el principio de eficacia política y militar, es decir, el cálculo de ventajas que derivaban de una elección religiosa. El individuo decidía, guiándose por el mismo razonamiento que llevó a los aragoneses a enfrentarse al abad de Sahagún, y la fuerza sobrenatural entraba en el cálculo de las estrategias, resumiéndose el argumento en el concepto de intervención de la divinidad. En consecuencia, la alianza con algún dios o con sus representantes formaba un todo con las alianzas terrenales.

Esto se inscribía en la concepción de los guerreros sobre una religión que debía estar al servicio de su vigor militar, matriz que ya afloraba en Constantino cuando aceptó el cristianismo[10]. Había un elemento mágico en esto mostrado en el empleo del monograma de Cristo, *X-P,* derivado de las primeras letras griegas de la palabra «crisma», ungido, que Constantino hizo grabar en escudos, cascos, monedas y en el pendón imperial después de su victoria del 312 contra Majencio. Ese relato sobre la aparición milagrosa de la cruz en el cielo fue el modelo sobre el cual se describieron cristianizaciones de jefes bárbaros: una reina, ya convertida, reclama a su esposo que la imite; este duda y evalúa la lealtad a los dioses ancestrales en oposición a los poderes del dios cristiano, pero promete convertirse si este da muestras de su poderío; sobreviene la victoria y el bautismo del jefe seguido por el de sus guerreros[11]. Era un favor que se pagaba con otro y que estuvo contenido en la plegaria que Clodoveo, el rey de los francos, hacía al dios único de su esposa Clotilde: «si me das la victoria sobre mis enemigos, y puedo tener evidencias de ese poder milagroso, creeré en vos y me bautizaré en tu nombre» («credam tibi, et in nomine tuo baptizer»)[12]. Debió

---

[10] Su conversión no se debió al deseo de asegurarse el apoyo de la Iglesia. *Vid.* Jones, *The Later,* I, p. 81.

[11] De Jong, «Religion», pp. 132 y ss.

[12] Gregorio de Tours, *Historia,* col. 225.

de evaluar lo que le mostró el dios de los cristianos (la victoria de los francos en Tolbiac sobre los alamanes en el 496), victoria que lo condujo como a un nuevo Constantino a la pila bautismal, y esto le permitió a Gregorio de Tours comparar entre ese rey que venció por creer en la Santa Trinidad y la derrota de Alarico por no aceptar la concepción trinitaria[13]. Esa evocación de lo que sucedió con Constantino despierta sospechas sobre la autenticidad de lo que se relató sobre Clodoveo[14], pero justamente, en esa similitud, se descubre la estabilidad de un pensamiento que, además, coincidía con el ideal de los guerreros seducidos por la economía de la rapiña (aunque sabemos que no se vive del robo). Lo mismo se repitió en otros casos[15]. Muestra ese pensamiento una reflexión idéntica en sustancia contenida en un ejemplo tardomedieval acerca de la piedad mariana, donde se irradiaban las dudas de un caballero que peleaba contra los husitas, dudas que le sobrevinieron ante las reiteradas victorias de los herejes, aunque su fe se fortaleció por una visión de la Virgen[16]. Se lo reencuentra en ficciones que han mostrado el razonamiento del caballero cuando, en sus batallas, era asistido por Dios, el verdadero hacedor de sus victorias que, lejos de disminuirlo, lo enaltecía[17]. El problema fue expresado por Duby cuando dijo que la guerra tenía una dimensión sobrenatural en la medida en que expresaba la voluntad de Dios y, por ello, los adversarios en su lucha se presentaban ante el tribunal del Señor para que este dictaminara[18]. Corrobora la interpretación el triunfo que endiosaba al antiguo monarca germano, y todo esto nos coloca lejos de ese proverbial concepto heredado de Hegel de relacionar la adopción del cristianismo con un estado de desesperanza ante la caída del mundo antiguo. Tal vez debería repetirse esa fórmula con una exacta inversión, porque la nueva religión era, más bien, la de un dios triunfante, como era representado Cristo, aunque por supuesto que Hegel hablaba en general de un devenir del alma del

---

[13] Gregorio de Tours, *Historia,* II, 31 y III, prólogo, cols. 241 y ss.

[14] Paul, *El cristianismo,* pp. 158 y ss.

[15] Deswarte, «Une sexualité sans amour?» p. 153. Agilulfo, rey de los lombardos (590-616), abandonó el arrianismo y se hizo católico por influencia de su esposa Tedolinda, y es posible que Berta, esposa de Ethelberto, rey de Kent entre el 580 o 590 y el 616, haya influido para que este último se convirtiera al cristanismo.

[16] Bailey, *Battling Demons,* p. 104.

[17] Por ejemplo en Anónimo, *Libro del caballero Zifar.*

[18] Duby, *Le Dimanche de Bouvines,* p. 196.

pueblo sin tener en cuenta lo que para nosotros ya constituye un prerrequisito del análisis: la división sectorial. Se ha revelado este entramado conceptual en el culto de Santa Fe de Conques: especialista en liberar al caballero cautivo, gozó de un apego utilitario[19]. En esta mezcla de tiempos, resalta la constancia atemporal del fenómeno, y nos restituye a la península Ibérica el rey García III fundando Santa María la Real de Nájera en honor a la Virgen, que le había otorgado la toma de Calahorra en 1045[20].

El nexo causal entre la elección de un dios y la guerra se proyectaba hasta englobar el enlace entre religión y política como un todo. La opción doctrinal de los lombardos estuvo relacionada con factores políticos y no con la mera convicción religiosa, y el mismo esquema es aplicable para interpretar a los monarcas de los pequeños reinos de Inglaterra, lo que explica algún regreso temporario al paganismo[21]. Una formulación similar expuso Daniel, obispo de Winchester, cuando recomendó que, para convertir a los turingios, se les hiciera ver la eficacia del dios cristiano, que permitió vivir a sus devotos en los fértiles países mediterráneos[22]. Otros autores describieron otras motivaciones de los reyes bárbaros para su conversión; la más frecuentada en textos tradicionales aludía a una elección política que favorecería la unidad con la elite de origen imperial. La explicación se ha repetido en modernizados tratados[23]. Una variante estuvo en explicar la conversión al catolicismo de Recaredo (en 587) por su deseo de incorporarse a la cultura del Imperio despojándose del calificativo de bárbaro y acceder a la categoría de civilizado[24]. Este mismo rey agregó otra rama del mencionado principio al expresar que prefería el cristianismo ortodoxo porque los obispos heréticos no curaban milagrosamente a los enfermos[25]. En todos los casos, persistía el mismo razonamiento.

Como ya se sugirió aquí, no hay rastros de que ese utilitarismo se haya atenuado con el tiempo, lo que es explicable porque respondía a una cosmovisión empotrada en un parámetro sociológico. A medida que los virajes políticos se multiplicaban, las alianzas

---

[19] Barthélemy, *Caballeros y milagros,* pp. 77 y ss.
[20] Cantera Montenegro, «Santa María la Real de Nájera», p. 254.
[21] Wood, «Christianization and the Dissemination», pp. 714 y ss.
[22] Azzara, *Las invasiones bárbaras,* p. 115.
[23] Baschet, *La civilización feudal,* p. 60.
[24] Valverde Castro, *Ideología, simbolismo,* pp. 201 y ss.
[25] Gregorio de Tours, *Historia,* IX, 15.

con sectores religiosos podían volverse más flexibles. Un caso estuvo representado por la actitud de Federico Barbarroja ante la rebelión comunal de los romanos. En 1152, necesitaba a Eugenio III para su coronación y, con ese propósito, aplastó la revuelta y ajustició a su líder. Aunque cumplió con el precepto eclesiástico del emperador obligado a destruir la herejía, con ese acto eliminó a un aliado que le hubiera ofrecido, junto a la comuna, apoyo en sus luchas contra el obispo de los obispos. Incluso ese criterio de utilidad pudo exacerbarse. El conde de Toulouse o el vizconde de Carcasona, Béziers, Albi y Razes, por ejemplo, se dejaron convencer por los albigenses más por razones políticas que por la doctrina y su conducta no respetaba el mandato de la Iglesia destinado a los príncipes de perseguir herejes[26]. Por su parte, la casa de Barcelona en el siglo XIV amparaba a espirituales franciscanos perseguidos por Juan XXII (papa entre 1316 y 1334) porque el profetismo joaquinista que predicaban favorecía su expansión en el Mediterráneo contra los intereses pontificios[27]. Lutero, por su parte, fue patrocinado por príncipes alemanes que pensaban en términos estratégicos con prescindencia de lo confesional[28].

Una mixtura de prácticas se expresó en un acontecimiento revelador de la religiosidad como instrumental político imbricado en una alianza de parentesco. Por el tratado de Saint-Clair-sur-Epte del año 911, el vikingo Rollon dio por finalizadas las guerras contra el monarca asediado en París y estableció un convenio que implicó su conversión y recibir de Carlos III el Simple el feudo de la Alta Normandía junto a Gisèlle, la hija del rey, como esposa[29]. Tres ritos interrelacionados (acuerdo feudal, bautismo y casamiento) sellaron la alianza, y la cristianización se inscribía así en el núcleo de la feudalidad, como condición de pactos destinados a guardar equili-

---

[26] D'Amico, Díaz y García Cabero, «Herejía e Inquisición en las postrimerías de la Edad Media», p. 157.

[27] Aurell, «Messianisme royal», pp. 119-155; Rodríguez de la Peña, «Mecenas, tovadores», pp. 81-120; Milhou, «La chauve-souris», pp. 61-78.

[28] Delumeau, *La reforma*, pp. 36 y ss., 42 y ss. y 189.

[29] *Crónicas de los condes de Anjou*, p. 23: «Rolloni effecto christiano, Karolus Stultus dedit ei Normanniam cum filia sua Gilla, qui pedem Karolo Stulti noluit osculari nisi ad os suum levaret». *Id.*, p. 35: «Namque baptizato eorum duce Rollone cum omnibus suis, concessa erat eis rege Francie et duce Hugone, pactis pactionibus de servitio Francis reddendo et pace tenenda, terra illa quam ex illo tempore usque modo tenent. Nam Rollo, christianus catholicus effectus, Gillam filiam Karoli Stulti duxit uxorem et deinceps terram sibi datam Normanniam vocari precepit».

brios mediante el intercambio de bienes y servicios. Una vez más, la religión era una elección utilitaria y de fondo materialista.

Nada de esto significa decir que los guerreros carecieran de inquietudes religiosas, pero estas se confinaban a intereses prácticos y, en primer lugar, a la política, que incluía, para decirlo con el memorable criterio de Carl von Clausewitz, su continuidad por la guerra. Esta terminaba decidiéndose por la voluntad de Dios, lo que nuevamente nos recuerda al teórico alemán cuando definía a la guerra con un juego de palabras, *zufiel Zufall* («demasiado azar»). Justamente, lo fortuito que escapa al control de la voluntad humana hacía imprescindible llamar a Dios: «¡Christe, tuos sustenta Francos!», exclamaron estos cuando se enfrentaron a los daneses. Iniciaban un acto de reciprocidad; a continuación sobrevenía la batalla y, si era victoriosa, se imponía agradecer a quien, desde el cielo, había dado el triunfo, y una ceremonia cerraba el recorrido de dones y contradones[30]. En la primera cruzada, donde las motivaciones místicas religiosas armonizaron con la expedición guerrera, la necesidad de victorias subordinó a la ética: la recompensa del pueblo cristiano por apartarse de la vida pecaminosa era la ayuda divina en la batalla[31].

En definitiva, todo indica que ese principio utilitario llevó a los *milites* a un anticlericalismo fluctuante que puede traducirse como oportunista, sin adjudicarle a esta palabra su moderna connotación peyorativa. Con este criterio, puede entenderse mejor la oposición del aragonés Alfonso y sus seguidores al clero de Sahagún. En la coyuntura de la Reforma Gregoriana, de una monarquía castellana debilitada por los señores, y de presión en la frontera islámica, la Iglesia irrumpía de lleno en la lucha por la preeminencia. Con el mismo registro se entiende la actitud repetida de los condes de Nevers atacando al convento de María Magdalena. En una ocasión en que las propiedades eran saqueadas y los monjes maltratados o asesinados por los hombres del conde, el cronista apuntaba que ningún escrúpulo religioso los hacía retroceder («nulla religio ab eis reverebatur»)[32]. Su conducta no era muy distinta de la que ostentaban los burgueses u otros sectores de la ciudad en sus alzamientos, en el sentido de que tanto unos como otros habían supe-

---

[30] *Crónicas de los condes de Anjou,* p. 43.

[31] Flori, *Pedro el Ermitaño,* pp. 506, 516-517, 546 y ss. y 558 y ss.

[32] Hugo de Poitiers, *Historia,* col. 1604.

rado cualquier resistencia que los disuadiera ante el sacerdote y, en la medida en que no eran descreídos, se los debe ver como guerreros que atacaban a personas a sus ojos no sacramentadas que se interponían en sus propósitos. En un lugar relevante de los designios del conde, estaba tutelar a la iglesia de su distrito y, por ello, desataba una marcha gansteril, porque pretendía mostrar la necesidad de *su* protección que pondría fin a *su* violencia. En esa lucha, validaba su cargo como guardián del orden aunque, en el fondo de esa competencia política, estaba la rivalidad por las rentas, como el cronista se preocupó por denunciar más de una vez.

Esto muestra que el conflicto axial de la aristocracia laica con la Iglesia se diferenciaba de la discrepancia que plantearon otras clases o grupos que, según veremos, tenían como objetivo eludir al sacerdote para llegar a la salvación. No era este un concepto realmente atractivo para los aristócratas que nunca desconfiaron de la eficacia de las donaciones a los eclesiásticos para conseguir el paraíso. Esto nos concierne ya que las ofrendas de la aristocracia del norte español en beneficio de Cluny no dejaron de ser cuantiosas en el periodo más agudo del conflicto de Sahagún, es decir, entre las últimas décadas del siglo XI y mediados del XII[33].

HEREJES Y CONCEPTO DE HEREJÍA

Si empezamos viendo el anticlericalismo por la Querella de las Investiduras es porque este desacuerdo no solo aclara el enfrentamiento de la cúspide; también impregnó al movimiento social. Cuando los señores laicos rechazaban el famoso *Dictatus Papae,* ofrecían argumentos que los insurrectos no desaprovecharon incluyéndose entre los perjudicados: «¿Quién dio [se preguntaban los de Sahagún] que el abad o monjes se enseñoreen a tantos nobles e barones e tan grandes burgeses?»[34]. Esta frase nos revela que la crisis religiosa fue bastante más que una oportunidad para que las nuevas clases expresaran su inconformismo[35]. Fue uno de sus componentes, y esto unía al movimiento comunal hispánico con Europa en una situación herética.

---

[33] Reglero de la Fuente, *Cluny en España,* pp. 264 y ss.
[34] *Crónicas de Sahagún*, cap. 33.
[35] Es un criterio de Romero, *La revolución burguesa*, p. 336.

La atribución se justifica por una definición muy amplia y restringida a la vez, desde el momento en el que la calificación de herejía era aplicada a proposiciones que, si bien se apartaban de lo que se había terminado por fijar como ortodoxia (un parámetro inexistente en la primera etapa del cristianismo), no afectaban el contenido principal del dogma (y aquí dejamos de lado que el islam fue considerado una herejía) y, con ello, se establecía una laxitud apta para ser manipulada por el acusador[36]. Esto atañe a que había un fondo maniqueo que dominaba al hombre medieval[37]. Así, por ejemplo, los monjes de Sahagún acusaban a los burgueses de estar gobernados por Satán, con lo cual estos se ganaban una caracterización cercana a la del hereje y, en virtud de ese dualismo interiorizado, esos burgueses cargaban contra los monjes con idéntica acusación. Otra muestra estuvo en el milenarismo porque, a pesar de que fue condenado por la Iglesia desde Orígenes y san Agustín, de acuerdo con el modo como se lo utilizaba y la oportunidad de su empleo, una persona podía pasar de casi hereje a casi santo, y así fue el derrotero de un franciscano como Juan de Parma (1209-1289), influido por el joaquinismo. Agreguemos que, en esa recriminación intercambiable, subyacía un maniqueísmo compartido por disidentes y ortodoxos, disposición mental que penetraba en distintos campos de la actividad cultural. Lo advirtió Ernest Lopez-Sanson en los frescos del siglo XII de la iglesia de Saint Pierre de Rouilhac en el cantón de Montcuq, donde un 10 por 100 de la población fue catalogada como cátara (era el promedio general de herejes en la región): el dualismo y la heterodoxia de esas imágenes indicarían una paulatina transición de la teología cátara a la católica, cambio que se habría realizado de manera paulatina[38]. Ese puente solo es concebible por elementos comunes a las dos congregaciones.

Debido a esta pauta, sin necesidad de que alguien discutiera obstinadamente sobre una o varias verdades del credo, cualquiera

---

[36] En la primera etapa según Bauer, *Ortodoxy and Heresy,* no había un único cristianismo sino distintos cristianismos que dependían de las distintas iglesias. Walter Bauer rompió así con el concepto tradicional de una Iglesia única originaria ortodoxa de la que se habrían desprendido posteriormente las herejías. En relación con el Medioevo, la mayor parte de las imputaciones que se hacían a los herejes no tenían que ver con el dogma. *Vid.* Bernard Gui, *Manual,* I, pp. 39, 41, 47, 65, etc.; Guillermo de Nangis, *Crónica,* pp. 76 y ss.

[37] Le Goff, *La civilización,* p. 225.

[38] Lopez-Sanson de Longval, *L'Image au Moyen-Âge.*

estaba expuesto al cargo de hereje si se oponía al sucesor de san Pedro o, simplemente, si tenía conductas que no eran las que se esperaban[39]. Como hemos visto en los caballeros, la sustancia herética o anticlerical estaba en desconocer la jerarquía e incluso a toda la casta sacerdotal, ya se tratara de su negación total, ya de su negación restringida. La misma cúspide de la Iglesia identificó todo ataque recibido con la disidencia religiosa al transformar en el siglo XI el concepto de primacía de Roma en verdad dogmática, con lo cual el acatamiento al papa resultó ser una cuestión de fe y desobedecerlo de idolatría y herejía[40]. Dos cláusulas del famoso *Dictatus Papae* de Gregorio VII (1075) condensan este criterio: el papa nunca ha errado ni jamás errará, y no es considerado católico quien desacuerda con la Iglesia de Roma[41].

Esto significa que debemos deslindar la acusación que formulaba el poder de lo que sostenía el acusado[42], teniendo siempre en cuenta la amplitud de la reprobación a una Iglesia que no dejaba resquicio sin inmiscuirse, y herejía era, hasta cierto punto, toda acción que contradecía a la Iglesia en cada plano en la que esta desplegaba sus brazos. Es de señalar que Gramsci, quien consideró que la comuna italiana medieval era una herejía porque tendencialmente entraba en lucha con el Vaticano, se distanció del historiador que apelaba a una concepción meramente doctrinaria del fenómeno[43]. La confluencia entre Arnaldo de Brescia y el movimiento comunal de Roma fue reveladora sobre esto, tanto más si tenemos en cuenta que este reformador defendía concepciones divulgadas por muchos otros herejes, como la impugnación del poder temporal de la Iglesia, lo que comprendía oponerse a su acumulación de bienes, a los sacerdotes indignos y a los sacramentos, lo que significaba objetar toda intermediación del clero con Dios y, en el mismo sentido, proponía la confesión recíproca entre los fieles y acusaba a la

---

[39] Manteuffel, «Nacimiento», pp. 69-71; Morghen, «Problemas», p. 91; Biget, *Hérésie et inquisition,* pp. 53 y ss.

[40] Blumenthal, «The Papacy», pp. 15 y ss., Pedro Damián: «haereticus esse constat, qui Romanae ecclesiae non concordat» (citado en *id.,* pp. 15-16); también en el *Dictatus papae* de Gregorio VII (sentencia 26).

[41] Gregorio VII, *Registrum,* cols. 407 y ss.

[42] Por ejemplo, *Documentos de la herejía de Durango,* n.º 1, año 1488, hereje imputado de renegar de Jesucristo y de la Virgen, inculpación no creíble para una secta que se basaba en el Evangelio.

[43] Gramsci, *Gli intellettuali,* pp. 37 y ss.

jerarquía de haber traicionado el mensaje de Cristo con su codicia[44]. En esencia, criticaba a la Iglesia como institución.

Debería acordarse entonces con Raffaello Morghen cuando sintetizó una posición compartida entre historiadores diciendo que el problema eclesiológico en la herejía medieval prevaleció sobre el teológico y acarreaba un potencial desmembramiento cismático de la Iglesia[45]. Una comprobación de esta caracterización está en la dificultad con la que tropieza el investigador para determinar una separación doctrinal entre sectas y ortodoxia, y en que, por lo menos hasta principios del siglo XIII, se encubría toda disidencia con el nombre de maniqueos y con conceptos heredados de la Antigüedad tardía, criterio que llevaba al estereotipo del hereje como si fuera una esencia inmutable que se transmitía a través de las generaciones encarnándose en distintas personas[46]. No obstante, como luego veremos, en todo ese cuestionamiento no doctrinal subyacían argumentos no explícitos doctrinalmente densos, pero que no se referían al dogma sino a problemas de la cotidianidad de la Iglesia y su culto. En esa similitud con la doctrina consagrada anidaba, pues, un problema que reveló Jorge Luis Borges cuando dijo que las herejías que se debían temer son las que pueden confundirse con la ortodoxia y, en correspondencia con este concepto, algunos herejes que ejercitaban la pobreza apostólica atacaban con un énfasis especial a sus competidores situados en la institución oficial, es decir, a los miembros de las órdenes menores y a los mendicantes[47]. No es ajena a esta circunstancia la dificultad que tenían los inquisidores para descubrir a los disidentes, más allá de lo que estos disimulaban o de los subterfugios que utilizaban en los procesos[48]. Llegados a este problema,

---

[44] Frugoni, *Arnaldo da Brescia,* pp. 90 y ss.

[45] Morghen, «Problemas», p. 91; Bligny, «L'Église et le siècle», pp. 10 y 32; Delaruelle, «Devoción popular», pp. 113 y ss.; McSheffrey, «Heresy, Orthodoxy», pp. 52 y ss. Bernardo de Claraval, *Epístolas,* n.º 334, col. 538, postuló que un disidente como Abelardo llevaría al desmembramiento de la Iglesia: «quae scissuram ignorat, divisionem non recipit».

[46] *Vid.* Thomson, «Pre-Hussite Heresy», pp. 23 y ss.; Farhan, *The Influence of Early Christian Heresies, passim.* Atribuir a un intelectual disidente posiciones de heresiarcas antiguos era habitual. Por ejemplo Bernardo de Claraval, *Epístolas,* n.º 192, cols. 358-359; n.º 194, col. 361; n.º 330, n.º 332, n.º 333 y n.º 335.

[47] Borges, «Los teólogos»; Bernard Gui, *Los apostólicos,* p. 20.

[48] *Documentos de valdenses y cátaros,* n.º 1, p. 14: «Valdenses sunt valde difficiles ad examinandum».

conviene decir que cuestionar no era solo predicar diatribas sino actuar en oposición, y, en consecuencia, la herejía se aprehende en comportamientos como no asistir a la misa ni confesarse, no pagar el diezmo, atacar el templo o apedrear al obispo. Esas actitudes podían realizarse de manera individual o colectiva, concertada o espontánea, pero no era imprescindible que el infractor fuera un valdense para tener una postura herética. En un punto central, ese cuestionamiento giraba en torno a un poder, y es forzoso fijarse en otras cuestiones.

La Iglesia tenía un ordenamiento en jerarquías y fidelidades que se equiparaba con el orden feudal, pero sus rangos eran sostenidos por una doctrina igualitaria surgida en la congregación primitiva de fieles y, por eso, la lectura de la Escritura era intrínsecamente conflictiva. Se sabe que Pedro Valdo le planteó un serio dolor de cabeza a la Iglesia haciéndose traducir la Biblia a la lengua vernácula (al franco-provenzal y lo hizo con dos sacerdotes, es decir, con personas entendidas en el tema) y, una vez traducidos los párrafos que le interesaron (un *corpus* de *sentencias*), los memorizó y predicó para generar con esa repetición de la ortodoxia un movimiento heterodoxo[49]. Este desenlace es, a primera vista, incomprensible porque Valdo trató de seguir ese texto base al pie de la letra, o sea, tomó la traducción de la Biblia letra por letra para respetar sus enseñanzas, pero algunos preceptos derivados de esta literalidad eran imposibles de cumplir en la sociedad feudal, como el que se extraía de la sentencia de no jurar[50]. El resultado que se obtiene de esto es que la cuestión sobre quién era el combatiente no estaba en el arma del combate. Un batallador dialéctico como Valdo era el más temible de los enemigos, porque los fieles veían que el mismo mensaje de una homilía era renovado por alguien que, impregnado de la perfección de los apóstoles, transmutaba el sentido usual del mensaje. Con estos presupuestos, el disidente estaba en condiciones de captar audiencias, especialmente si mezclaba el discurso con alusiones a los malos sacerdotes. La correspondencia entre esta situación y la repulsa del burgués al obispo que no habilitaba su comuna es palmaria.

---

[49] Étienne de Bourbon, *Tratado,* p. 291: «dictus Waldensis, audiens evangelia, cum non esset multum litteratus [...] fecit pactum cum dictis sacerdotibus alteri ut trasferret ei in vulgari».

[50] Audisio, «How to Detect a Clandestine Minority», p. 207.

De acuerdo con esto, no era imprescindible que una persona se alzara contra el mandatario religioso para ser declarado hereje, pues podía ganarse ese calificativo por repetir el dogma sin autorización. Este cambio semántico de la palabra «hereje», es decir, con respecto al concepto de hereje como quien no sigue la doctrina, era casi inevitable de acuerdo con las pretensiones monopólicas de la Iglesia y, en consecuencia, la acusación terminaba dirigiéndose a cualquiera que se considerara autorizado por Dios para repetir sus palabras o a quien no respetaba lo que la Iglesia disponía. Esta fue la base para que se supusieran herejes a los burgueses de Lombardía que, con su petición de independencia política, alteraban el orden de Dios contra el emperador, o a los protectores de los cátaros del Midi[51].

Con esta perspectiva, a los movimientos de Sahagún y Santiago de Compostela, igual que a otros del mismo tenor, solo les faltó ser acusados como heréticos para entrar plenamente en esa categoría aun cuando estuvieron muy cerca de serlo. De hecho, se puso en entredicho la villa de Sahagún (fueron demostrativos los argumentos), medida ignorada por los clérigos rebeldes y los burgueses, y de la misma manera desdeñaron la excomunión (a pesar de que luego retrocedieron en su intransigencia)[52]. Un arma fundamental y generalizada de la Iglesia, desplegada al igual que las maldiciones y el anatema (con las cuales se asociaba) como punición espiritual para cuestiones mundanas[53], resultaba inocua, lo cual revela que a los sancionados les era, en cierta medida, indiferente la mediación del clérigo pidiéndole a Dios que suspendiera su asistencia. Esa misma despreocupación tuvieron los vasallos de la catedral de Salamanca que estaban excomulgados; no abonaban, en consecuencia, las cargas y no hacían el más mínimo esfuerzo por reintegrarse al hogar de los católicos[54]. Además, este testimonio permite observar la flexibilidad con la que se caracterizaba a un hereje, porque los salmantinos no cargaron con esa acusación, pero sí la obtuvieron los cátaros, que hacían lo mismo: cuando los cruzados de Montfort sometían uno de sus reductos, su primera medida era obligar a que se pagasen los

---

[51] Abulafia, *Federico II,* p. 242.

[52] *Crónicas de Sahagún,* caps. 55 y 56; Escalona, *Historia,* pp. 98-99.

[53] Cfr. Little, «La morphologie», pp. 43-60; Gerardo de Gales, *Autobiografía,* I, 3: la excomunión usada para cualquier delito contra la Iglesia; robo de ganado cometido por Willelmus Karquit, «vicecomes provinciae», «quod nisi boves remitteret, excommunicationis sententia statim involveretur».

[54] *Documentos de la catedral de Salamanca,* n.º 419, año 1289.

diezmos y las primicias a las iglesias, y a quien permanecía excomulgado durante 40 días se le multaba en proporción a sus bienes[55]. De manera similar, numerosos herejes negaban la autoridad de la Iglesia para excomulgar; sanción que, sostenían, era facultad de Dios y, cuando se las imponía el papa, les resultaba insustancial[56].

Esto evidencia lo que más molestaba a la Iglesia: negar su presencia, ignorarla o aun sustituirla. Es lo que se percibe en el franciscano Salimbene de Adam (1221-*ca.* 1290) hablando de los apostólicos que (decía) predicaban sustituyendo al clero sin desempeñar ninguna de las funciones eclesiásticas, y no lograba saber qué utilidad tenían para la Iglesia y el pueblo cristiano[57]. Esa predicación era del Evangelio que ignoraban y, en consecuencia, ignoraban lo que decían («nesciunt quid dicunt»)[58].

En el texto en que, a principios del siglo XII, se segregaba al revoltoso vecindario de Sahagún de la comunidad cristiana, las razones invocadas son elocuentes del profundo desafío que planteaban los burgueses («franceses y castellanos», «mayores y menores»): no querían obedecer al abad, «por quanto (decían) despojastes el santuario de Dios biuo e le sometistes a honbre mortal»[59]. Los clérigos rebeldes de esta ciudad hicieron su contribución con la disidencia prescindiendo del entredicho y celebrando misas.

En la insurrección de Vézelay entre 1152 y 1155, se dieron acciones sacrílegas que fueron denunciadas por el abad. Los sediciosos, dijo, lo atacaron a él, a sus monjes y a sus servidores poniéndolos en fuga; asesinaron; violaron el claustro; estropearon ornamentos y útiles; despojaron las viñas; tomaron las provisiones y destruyeron los molinos; sitiaron a los religiosos en su residencia; mancillaron el santuario, e intentaron matarlo (algo que ya se había intentado en la sublevación de 1105 o 1106)[60]. En este enunciado hallamos una

---

[55] Lea, *Histoire de l'Inquisition,* p. 181.

[56] Étienne de Bourbon, *Tratado,* p. 295: «Deus est, dicunt, qui potest excommunicare»; *Documentos de valdenses y cátaros,* n.º 1: «Dicebant, se Papae, Romanae ecclesiae et Praelatis ejus non esse subjectos, proinde ab illis se non posse excommunicari»; Bernard Gui, *Manual de inquisidor,* I, p. 89, sobre los hermanos apostólicos.

[57] Salimbene, *Crónica,* p. 256: «Ad quid ergo ecclesie Dei deserviant et populo christiano utiles sint, videre non possum».

[58] Salimbene de Adam, *Crónica,* pp. 273 y ss.

[59] *Crónicas de Sahagún*, cap. 57.

[60] Hugo de Poitiers, *Historia,* col. 1614: «claustra monasterii violaverunt, ornamenta dissipaverunt, utensilia diversi generis diripuerunt, vegetes ruperunt, vina fuderunt, rapinam bonorum omnium fecerunt».

propensión que reiterarían muchas sectas heréticas consistente en despojar a la Iglesia de sus propiedades aun cuando ello no implicaba un ideal de expropiación general de señoríos[61]. El ímpetu sedicioso superaba el ataque contra el abad y se dirigía contra la institución. Lo reconocieron los mismos actores diciendo que su rebelión era contra la Iglesia *(rebellionem Ecclesiae)*[62]. Fue previsible entonces que, con la derrota comunal, se separara «a corpore Christi, quod est Ecclesia catholica», a quienes habían profanado lugares. Por lo demás, con esa sanción se arriesgaba un coste económico, desde el momento en que el papa presionaba a los señores de las cercanías, así como a Luis VII y al duque de Borgoña, para que negaran el acceso de los burgueses a las ferias y los despojaran de sus mercancías allí donde se los encontrara[63]. De todos modos, el pontífice debía obtener que su mandato fuera ejecutado por personas que no siempre se alineaban con la Iglesia y que, en ocasiones, la contradecían. De esto nos incumben pormenores.

Cuando el sacerdote leyó en la iglesia de Saint-Pierrre-le-Haute la excomunión de los burgueses por haberse sublevado en 1152, la reacción de algunos fue inmediata. Un tal Odo de Palude buscó piedras para atacarlo; fue seguido por David Longabarba y por su hijo Roberto, obligándolo a refugiarse en el altar[64]. La acción se tiñó de furor sacrílego. Apareció un razonamiento y un accionar que se detecta en otros lugares porque, como ya adelantamos, quienes eran separados de la Iglesia solían ampararse en esa expulsión para profundizarla no sufragando las rentas. Es lo que dijeron los burgueses: «Ya que nos excomulgan injustamente, actuaremos *ut excommunicati* y no pagaremos el diezmo ni los censos ni cualquier otro gravamen». El sacerdocio no les interesaba y, habiendo muerto un hombre en esas circunstancias, es decir, *sub anathemate*, lo sepultaron por su cuenta[65].

Sin embargo, como ya se dijo, la acusación categórica de herejes en ninguno de estos casos fue declamada, y esa no definición nos lleva a encasillar las acciones en el límite, y por comparación, para la gran protesta de Sahagún, con su desarrollo por los campos leo-

---

[61] Kofler, *Zur Geschichte*, p. 149.
[62] Hugo de Poitiers, *Historia*, cols. 1608 y 1610.
[63] Chérest, «Étude historique», pp. 356 y ss.
[64] Hugo de Poitiers, *Historia*, col. 1611.
[65] *Ibid.*, col. 1612.

neses, podemos hablar de una sucesión de insurrecciones anticlericales casi heréticas y emparentadas fuertemente con todas las herejías del periodo.

Es muy posible que esa no enunciación haya estado rodeada de vacilaciones que pueden ser vistas como recodos en el camino de aprisionar cerebralmente situaciones confusas. El ortodoxo que no encontraba la puntual equivalencia entre el hereje de manual y quien observaba debió de tener ante sí más de una resolución. Podía, por ejemplo, dilatar el alcance de la palabra y colgarle el sambenito a enemigos de cualquier idiosincrasia. O bien podía no dictaminar la sentencia de hereje, aunque se retrataran muchos de sus rasgos, y es posible que ese no pronunciamiento se debiera a una usanza que bloqueaba (consciente e inconscientemente) cualquier nuevo concepto sobre un estadio límite entre el ser y el no ser, entre una totalidad consumada y la fuga del encuadre admitido. De hecho, las vacilaciones fueron numerosas cuando se trataba de personajes como Arnaldo de Brescia, quien, por sus ataques a la institución, era calificado de hereje, pero, por su política temporal, la acusación basculaba hacia la descalificación como reformador social[66].

Cabía entonces dar ese paso con una nueva categoría, y esto es lo que sucedió posteriormente. A partir de 1230, cuando comenzaba la búsqueda sistemática de *magistri erroris,* se definió el «hecho herético» *(factum heresis),* concepto que aprehendía casos que no revelaban el error doctrinal[67]. En Castilla no faltó quien hermanara, como hizo Lucas de Tuy (m. 1249), anticlericalismo con herejía, y se ha indicado sobre este representante de la ortodoxia la facilidad con que repartía el estigma de hereje y lo remiso que se tornaba a la hora de especificar sus características[68]. En consecuencia, esa propagación del concepto, o mejor, de la palabra «hereje», pudo inducir a empleos no bien razonados e impropios, y el término se pronunciaría incluso de manera espontánea. Por ejemplo, a finales del siglo XV, campesinos de Fuente el Carnero atacaron a los monjes de Valparaíso al grito de «putos erejes»[69]. Esto indica un uso automatizado del término como resultado de su asimilación

---

[66] Frugoni, *Arnaldo da Brescia,* pp. 20 y ss.

[67] Boureau, «Satan hérétique», pp. 17-46.

[68] Martínez Casado, «Cátaros en León», p. 300.

[69] *Documentos de Nuestra Señora de Valparaíso,* n.º 303, año 1491.

con un sentido muy amplio, es decir, nada doctrinal, y ello toma comprensible que estuviera popularmente a flor de labios. Con similar alcance, en la rebelión de las comunidades castellanas se decía de los comuneros que «matan hombres, roban Iglesias, martiriçan clérigos, hacen Herexias no penssadas». Aquí no se aludía a que el movimiento era herético sino a que lo eran sus acciones, y esto se refería al mismo tipo de situación que vemos en el movimiento comunal más temprano[70].

Otro registro reafirma que todo testimonio requiere interpretación. Así, por ejemplo, si nos dejamos convencer por lo que declaró algún miembro de la Iglesia que se enfrentaba al anticlericalismo, concluiríamos en que el problema estaba en la irreligiosidad del líder que contagiaba a la masa[71]. Es la fuente que avalaría el esquema de brillantes historiadores clásicos que hoy repite algún autor nada brillante y, contra esa interpretación, muchas manifestaciones acreditan la religiosidad de los burgueses. Por ejemplo, la angustia por la salvación del alma que atormentaba al burgués responsable de la muerte de un labrador en el levantamiento de Sahagún no permite dudar sobre su fe. Esa actitud se repetía con fundaciones piadosas o tomando los hábitos en un malestar existencial[72]. En la Baja Edad Media, esa religiosidad se afirmó sin que disminuyera el anticlericalismo; se ve en el consumo de objetos de culto, en los encargos de arte religioso, en las representaciones sacras y en la reproducción en serie de imágenes devotas[73].

El relativismo en la interpretación

Este punto de vista, según el cual recaía en el gobierno de la Iglesia buena parte de la responsabilidad sobre la declaración del hereje, no debe llevar a un relativismo escéptico, peligro que se

---

[70] Danvila y Collado, *Historia,* III, p. 247, año 1521.

[71] Sobre Tanchelmo de Amberes, *Vida de Norberto de Magdeburgo,* p. 691: «christianae fidei et totius religionis inimicus in tantum ut obsequium episcoporum et sacerdotum nichil esse diceret».

[72] *Documentos de Sahagún,* n.º 1488, año 1194: «burgensis de Medina» que, «in fundo proprio, monasterium construxisset»; *Documentos episcopales leoneses,* n.º 13; Lestocquoy, *Aux origines,* pp. 205 y ss.

[73] Duby, *Les Temps,* pp. 229 y ss.; Burke, *El Renacimiento, passim;* Smit, «La revolución», pp. 56 y ss.

produce al sobredimensionar el papel de la acusación, y que es el criterio que adoptó un experto tan reputado como Robert Ian Moore. Su definición es demasiado restringida, porque creyó que el hereje era aquella persona acusada de serlo, concepción que lleva a que no necesariamente debió de haber un comportamiento herético en el que era inculpado, de la misma manera que alguien podía ser catalogado como leproso sin sufrir la enfermedad. La cuestión la explicó en consecuencia solo por los perseguidores y no por sus víctimas, argumento que encuadró en una visión de los siglos centrales de la Edad Media en los que detectó el nacimiento de una sociedad represora. En consecuencia, su tesis desconoce por igual los esfuerzos opresivos que se desarrollaron en siglos precedentes y las manifestaciones verdaderamente heréticas que se multiplicaron después del año 1000. Moore puso a prueba su criterio argumentando sobre cacerías de herejes, leprosos y judíos[74].

Tal vez lo más impresionante de su alegato sean las imputaciones a leprosos, incluida la misma definición de la enfermedad. El deseo de encasillarlos entre los enemigos de la sociedad parece un engendro caprichoso, y es posible atribuir una cuota de construcción subjetiva en esto, pero, desde ya, advirtamos que un mero subjetivismo arbitrario es infecundo para captar situaciones que no tenían nada de ficticias. Un principio de comprensión del problema pasaría por intuir que el leproso o cualquier afectado por algún trastorno físico habría erigido un celoso antagonismo hacia la sociedad recusando una segregación que lo arrinconaba como un muerto en vida. La imposibilidad de canalizar su protesta contra la condena en una lucha consistente lo llevaría a conductas insociales y al aislamiento. Esa marginalidad, al igual que la del más pobre de los pobres, le inspiraría frases como las que se le atribuyeron acerca de que «si todos fueran iguales nadie menospreciaría a otro», postulando así una distribución equitativa del dolor o de la salud que, al igual que la distribución equilibrada de la riqueza, era un paradigma subversivo[75].

Jérôme Baschet se adhirió al concepto de Moore y mencionó otro ejemplo que parece concluyente: la brujería[76]. Mientras que, a

---

[74] Moore, *La formación de una sociedad represora,* pp. 83 y ss.

[75] Guillermo de Nangis, *Crónica,* II, 34, «Vel omnes uniformiter leprosi efficerentur, et sic, cum omnes essent uniformes, nullus ab alio despiceretur».

[76] Baschet, *La civilización feudal,* pp. 253 y ss.

principios del siglo X, se afirmaba que quienes creían en brujos eran víctimas de los engaños del diablo, y que los vuelos nocturnos eran una visión que este introducía en los sueños, en la Baja Edad Media se aseguró que tenían vida real. A esto puede agregarse que, en la Época Moderna, se denunciaban ancianas con alguna marca del mal en el cuerpo (como una verruga) y, en general, eran más pobres que sus acusadores motivados por rivalidades de aldea. Volvamos a Baschet.

Nos dice que la Iglesia fabricaba los enemigos que se obligaba a vencer para reforzar su dominio y, con este funcionalismo, una vez más, nos acercamos a la proposición de que el discurso, sin reflejar necesariamente la realidad, puede crearla. Monique Zerner dio ese paso y, en el prólogo de un libro colectivo que tiene por nombre *Inventer l'hérésie?,* declaró que la herejía «est une construction discursive particulièrement équivoque»[77]. Jean-Louis Biget siguió por momentos ese rumbo con el mérito de revelarnos que aplaudidos charlatanes como Foucault y adherentes al *linguistic turn* figuran entre las inspiraciones de esta sublimación discursiva[78]. La cuestión puede extenderse al anticlericalismo.

Es evidente que no debería desconocerse la parte del acusador, sobre la que pusieron el énfasis estos autores que, sin embargo, olvidaron lo que las víctimas hicieron para que se las acusara. Estas dos fuerzas que se nos interponen en el problema nos llevan a una ambivalencia que se resuelve mediante una jerarquía, porque al hereje, como al santo, se le descubría y se le inventaba en virtud de lo que se descubría en la realidad. Esos dos significados son la cara y la cruz de la misma moneda, e indican que hubo una situación herética antisacerdotal de la cual daba cuenta la construcción imaginativa del hereje, y la confluencia de esos dos planos, el existente en la realidad social y el que existía en la mente del represor, llevó a que, por ejemplo en Italia durante la Baja Edad Media, naciera la idea de que los inquisidores creaban a herejes con el miedo y la coerción[79]. Pero ese juicio no apareció por generación espontánea en la mente de las personas, sino que fue fecundado, como ya se anunció aquí con un discernimiento de Borges, por lo difícil que es, en ocasiones, distinguir entre herejía y ortodoxia

---

[77] Zerner, «Introduction», pp. 7-13, cita en p. 12.

[78] Biget, *Hérésie et inquisition,* p. 89.

[79] Peterson, «Holy Heretics», pp. 28 y ss.

justamente por su proximidad doctrinal. La cuestión se observó en los lolardos ingleses y llevó a decir que la frontera entre estos y la Iglesia era permeable y no fija, lo que dependía de las circunstancias, aunque esta variabilidad no autoriza a hablar de la herejía como si hubiera sido un invento de las autoridades[80]. La afirmación nos orienta hacia el hereje de carne y hueso y, en esto, ayuda al entendimiento histórico haber experimentado una sociedad represora.

Durante el terrorismo de Estado que se desató en Argentina en su fase más intensa de 1975-1980, la violencia contra los «subversivos marxistas» alcanzó a una gama de personas con poca o ninguna afinidad con el marxismo: monjas y sacerdotes de la Iglesia, catequistas laicos, dirigentes del peronismo ortodoxo, políticos socialdemócratas, empresarios a quienes se extorsionó y muchos casos más por el estilo. Los militares persiguieron la matemática moderna, la barba y la minifalda o la música sospechosa en lugares sospechosos (como la que se tocaba en Jazz & Pop). Hasta cierto punto, casi cualquier actitud era pasible de ser calificada de comunista. Pero esa psicosis del represor argentino, que puede ser comparada con la Edad Media (Biget dijo que la Iglesia tuvo una concepción paranoica de la herejía), no surgía de un grupo de alienados desconectados de la realidad porque, efectivamente, el socialismo revolucionario había asediado a la cada vez más atemorizada clase dominante, y esta reaccionó hasta lograr que la arbitrariedad formara parte del pánico que inmovilizaba, lo que establecía un paralelo con la antigua Inquisición. La desmesura de las inculpaciones certifica el peligro que representó para el sistema ese fantasma bien real que se había deslizado desde el *Manifiesto Comunista* al mundo del trabajo y del estudio. Puede como conclusión idearse la máxima de que, cuanto mayor ha sido la invención de sediciosos, tanto más inequívoca fue su existencia y, por eso, esa invención radicó en reelaborar lo que existía tanto como los ortodoxos católicos reelaboraron ideas y prácticas de sus críticos, y descubrir ese plano de la realidad histórica detrás del texto ideológico es parte del oficio del historiador. Retengamos que esa palabra que se acaba de emplear, «reelaborar», establece la clave de la comprensión, y esto significa que al disidente medieval (lo mismo que al de nuestra época) se le otorgaban cualidades funestas en tanto era el enemigo

[80] McSheffrey, «Heresy, Orthodoxy and English Vernacular Religion, pp. 47-80.

que destruir, y con ese ser depravado que propagaba *la dépravation hérétique* se justificaba el exterminio[81].

En este punto un argumento más se interpone en nuestra búsqueda de precisión conceptual, y se refiere a la idea muchas veces repetida de que la herejía medieval representó un ataque al sistema, pero lo que se mencionó sobre señores que se adhirieron a posiciones disidentes es un primer argumento que lleva a rechazar esa noción. Una segunda evidencia está en Lutero, porque, como se ha dicho, con este teólogo por primera vez una herejía se transformaba en iglesia, lo cual, lejos de representar un peligro para el sistema, fue una de sus garantías; Lutero, además, adoptó posturas muy hostiles frente a la rebelión de los campesinos alemanes. Estas cuestiones llevan a decir que la herejía encerraba una doble potencialidad porque, si por un lado podía desembocar en un maximalismo antisistema, también podía convertirse en uno de sus reaseguros.

La herejía no enunciada

Retornando al no pronunciamiento de la palabra «herejes», estamos ante una ausencia que, en ocasiones, acerca el concepto. Es lo que indican las rebeliones españolas, ya que allí la nota herética se nos ofrece en su forma descarnada, en gran medida por no ser mencionada como tal. Es una cualidad que se valoriza frente a tratadistas que describían heterodoxias por libros de la Iglesia más que por los imputados de herejes porque, cuando se había asimilado que pensar era remover pensamientos, se le atribuían al disidente antiguas enunciaciones de heresiarcas. Esto significa que, en las crónicas de Sahagún y Santiago de Compostela, al desacuerdo con la Iglesia se lo percibe más directamente. Allí la descripción era de antemano condenatoria, pero el escriba no pensaba en la herejía porque el movimiento no fue así calificado, y el preconcepto no interfirió en su seguimiento de los hechos. La no mención de la palabra «hereje» es entonces, para el historiador, un ocultamiento pero también una ventaja, y debemos prepararnos para aprehender las ideas que estaban en el aire de la revolución del burgo, observación que parece muy atinada a propósito de quien solo ve ideología en el

[81] Se tomaron conceptos de Théry, «L'hérésie des bons hommes», pp. 97 y ss., pero se los modificó porque Théry habló de construcción de la herejía.

discurso formal, discurso que puede llevarlo a un libresco callejón que le impida saber qué pensaba quien no escribía. De esa encrucijada lo rescata la conmoción mostrándole ideas en la conducta de personas sublevadas que no avanzaban invidentes, aun cuando esas ideas solo se hayan recogido como giros verbales espontáneos.

Lo que se acaba de afirmar remite a que no siempre un desacuerdo ideológico discurre como una organizada polémica doctrinaria, en especial si alguna de las partes no dispone del soporte para el argumento sistemático. Y, sobre todo, estaban las acciones que incluso se desplegaban como inacción, según se desprende de las consideraciones de Alfonso VII cuando tomaba represalias por la segunda insurrección compostelana diciendo que ningún ciudadano había quedado inmune de culpa porque, si algunos habían apedreado al arzobispo, otros admitieron que ese sacrilegio se cometiera[82].

También contamos con el veredicto de una larga continuidad y, sobre esto, se constata un cruce revelador entre presupuestos y evidencias. Al respecto cabe decir que los precedentes heterodoxos no solo existieron, sino que se empadronaron en un proceso genérico porque no hubo razones para que el área hispánica quedara al margen de Europa como creyeron algunos especialistas. De esto hay constancias. En el Concilio de Letrán de 1179 se mencionaron como herejes a vascos, navarros y aragoneses[83]. En 1197, Pedro II de Aragón confirmó un decreto que, tres años antes, había dado su padre Alfonso II en el que se disponía que todos los herejes, entre ellos los valdenses, abandonaran el reino, y también se sabe que Durand de Huesca (m. 1224) renunció a la herejía para combatirla en la archidiócesis de Tarragona y en Languedoc[84]. En el siglo XIII, era común que el cátaro recorriera el Camino de Santiago, aunque este apelativo no indicaba la adscripción a algún grupo delimitado, sino que podía designar, como en otros lugares, a cualquier disconforme anticlerical[85]. Por su parte Bernard Gui, inquisidor de Toulouse entre 1307 y 1323, escribió una carta a los religiosos españoles

---

[82] *Historia Compostelana,* col. 1230: «omnes cives a culpa sacriligii non esse immunes [...] quoniam quidam lapidaverant, alii autem non defenderant».

[83] Lea, *Histoire de l'Inquisition,* I, p. 139.

[84] O'Callaghan, *A History of Medieval Spain;* Fernández Conde, «Movimientos de pobreza», pp. 285-334; Gascón Chopo, «Crisis social», pp. 73-106; Lea, *Histoire de l'Inquisition,* I, p. 91.

[85] Palacios, «La circulación», p. 220; Thomson, «Pre-Hussite Heresy», p. 37, sobre Bohemia.

denunciando que, en sus comarcas, se habían infiltrado los apostólicos que él había perseguido[86]. Es significativa la respuesta del arzobispo compostelano Rodríguez poniendo en práctica lo que el francés le aconsejó, es decir, afinó la vigilancia y descubrió, en su ciudad «et per alias diversas partes», a esos herejes. Uno se llamaba Bernardo «cum duobus sociis», y el otro Cano «cum aliis duobus», lo que significa que los disidentes salían a la luz en cuanto el control se hacía más estricto.

Definir el concepto de herejía nos llevó por el largo camino de la descripción eludiendo definiciones, recorrido que no evita el esquema, sino que lo prepara.

CLIMA DE ÉPOCA

La fase de anticlericalismo y movimiento comunal del siglo XII no se desgajaba de una conciencia crítica que se imponía desde los últimos años del siglo X sobre el comercio de cargos, el trueque de regalos por sacramentos y beneficios del clero. Guiberto de Nogent, que vivió entre la segunda mitad del siglo XI y el primer cuarto del siguiente, lamentaba la iracunda oposición que había contra esas prácticas y que se traducía en la demanda de que los clérigos fueran privados de favores o, en caso contrario, que se abstuvieran del sacerdocio[87]. Anotemos que esto aparece en su autobiografía, y ese carácter de confesión es lo que importa, porque registró un sentimiento que no estaba solo en la protesta sino que se deslizaba por todos lados. Ese sentimiento fue alimentado, como ya se adelantó, por el mismo papado y por el clero reformista[88]. Esa acción reformadora pudo contar con el apoyo burgués, como sucedió en Reims. Tras la muerte en 1067 de Gervasio, *famosissimi archiepiscopi,* lo sucedió mediante una artimaña simoniaca Manasses, una persona que no estaba espiritualmente preparada ni tenía la conducta que se esperaba de un prelado[89]. A este personaje indeseable se le oponía Bruno, instruido en las artes liberales «et magnorum

---

[86] Bernard Gui, *Manual,* pp. 108 y ss.

[87] Guiberto de Nogent, *Autobiografía,* I, 7: «vulgi clericos zelantis, ut eos ecclesiatico privari beneficio, vel abstineri sacerdotio infesto spiritu conclamarent».

[88] Por ejemplo Pedro Damián, *Opúsculo quinto,* col. 90: «Erat enim inter clerum et populum, Simoniacam videlicet, et Nicolaitarum, satis turbulenta seditio».

[89] Guiberto de Nogent, *Autobiografía,* I, 11.

studiorum rector», que se había instruido en París y era canónigo y canciller de la Iglesia. Bruno daba los pasos necesarios que lo llevarían a ser san Bruno, el fundador de la Cartuja. Hastiado de la conducta reprobable del obispo, con óptima reputación en las iglesias de la Galia, junto a otros clérigos de Reims abandonó la ciudad para enfrentarse al mal obispo. Se produjo entonces la unidad de «proceres, clerus, atque burgenses» a quienes se agregó el arzobispo de Lyon, que era también legado papal y que le había impuesto una sanción de anatema a Manasses. La suerte de este último quedaba así resuelta y, a pesar de haber gozado del apoyo del monarca francés, fue expulsado, muriendo excomulgado en 1092. Se unió aquí el castigo de la Iglesia y el de los vecinos que, en este movimiento, la siguieron.

En la explicación del levantamiento comunal de Laon de 1112, Guiberto otorgó un papel principal a los pecados de la jerarquía eclesiástica de la urbe, entre ellos, y en un primer plano, a la simonía, delito que le había permitido al tesorero ser simultáneamente arcediano y que llevó a que la multitud arrasara desde su casa hasta la iglesia[90]. Proporcionaba, pues, una explicación condenatoria con una dosis de entendimiento hacia la actitud del pueblo y denunciaba que la más rica de las iglesias estaba destinada a la ruina por esos errores.

Había, sin embargo, un punto de inflexión en el que la crítica de acciones se transfiguraba en crítica antisistema, y estaba dado por el paso de la denuncia del pecador singular a la sociedad eclesiástica en la que se veía encarnar el pecado. Esto es lo que detectó como error uno de los autores que nos han dejado retratos de Arnaldo de Brescia, el que contiene el *Anónimo Lombardo*[91]. Esa profundización de la crítica tuvo otro aspecto en la invitación del papa a los fieles a intervenir en la reforma[92] y, al abrir esa compuerta a las masas devotas, fortalecía a la jerarquía e invitaba a combatirla. Tampoco faltaron incongruencias en la argumentación porque, mientras que los censores declaraban que los sacramentos del sacerdote corrupto eran inválidos, la Iglesia sostenía que esa mediación no anulaba la gracia dada por Cristo. Admitía así que la intermediación sacerdotal no era imprescindible para salvar el alma y,

---

[90] Guiberto de Nogent, *Autobiografía,* III, 9.

[91] Frugoni, *Arnaldo da Brescia,* p. 89.

[92] Vauchez, *La espiritualidad,* pp. 88 y ss.

con esto, apoyaba el argumento de los herejes; es posible que, en este contrasentido, hayan radicado sus vacilaciones en el tema[93].

La importancia que tuvo la máxima autoridad en la reforma no excluye de la consideración a las fuerzas locales de la Iglesia, que ya se habían orientado hacia esa política sin aguardar directivas. En el proceso debió de actuar, por lo menos en una primera instancia, la disminución del poder condal por la multiplicación de feudos, y el obispo descubría que podía sustraerse al influjo del señor laico.

ANTICLERICALISMO DE ARTESANOS

El anticlericalismo conectaba a artesanos de todas partes y, con ellos, estamos ante el sector social que más asimiló posiciones heterodoxas. Los rebeldes de Sahagún se hermanaban con los *umiliati* de Italia o con los valdenses italianos, alemanes, húngaros y polacos, en su mayor parte artesanos. Este perfil estaba extendido y se lo verifica en herejías en Orleans y alrededores o de Cataluña noroccidental[94]. En el norte de Francia, *tixerant* llegó a significar cátaro y, al igual que en el Midi, muchos de ellos, como los artesanos anabaptistas posteriormente, desearon un reparto de propiedades. En Cambrai abundaban los sectarios disidentes entre los tejedores[95]. Los vio san Bernardo en lugares como Lieja, Colonia y Reims, imitando a san Pablo, que vivía de sus manos, y denunció que clérigos y sacerdotes abandonaban sus iglesias para unirse con tejedores y tejedoras, destacando así que algunos herejes atraían a los miembros de la Iglesia (similar a los rebeldes de España, que atrajeron a clérigos compostelanos o de Sahagún)[96]. Agreguemos que, en el siglo XII, Lamberto el Tartamudo, sospechoso de heterodoxia, predicaba en Lieja entre tejedores y peleteros[97]. En Colonia, lugar don-

---

[93] Paul, *El cristianismo*, p. 255.

[94] Glaber, *Crónica*, III, 8, 26; sobre la herejía de la ciudad de Orleans: «non solum in predicta urbe sed etiam in vicinis urbibus malignum dogma spargere temptabant»; Gascón Chopo, «Crisis social», pp. 73-106.

[95] *Crónica del castro de Cambrai*, p. 540: «Et eius nomine censentur textrini operis lucrum exercentes».

[96] Bernardo de Claraval, *Sermones*, n.º 65, col. 761: «Clerici et sacerdotes, populis ecclesiisque relictis, intonsi et barbati apud eos inter textores et textrices plerumque inventi sunt».

[97] Romero, *La revolución burguesa*, p. 369.

de vimos un importante movimiento comunal, había en el siglo XII muchos herejes, particularmente entre tejedores y trabajadores de las manufacturas, al igual que en otras ciudades del norte de Francia y de Flandes[98]. La Lombardía, un área de manufacturas, era también una zona de reclutamiento de herejes y, con Milán a la cabeza, foco de la autonomía urbana[99]. En Vézelay, en la década de 1160, había un centro herético que coincidió con la tentativa para desembarazarse del señorío temporal de la abadía de Sainte-Madeleine[100]. Ferozmente reprimido, no se extinguió y hacia el final del siglo el obispo Hugo, de la cercana localidad de Auxerre, era conocido por su empeño en la persecución de los herejes. Una expresión de lo mismo en esa centuria se dio con el desarrollo de cultos dedicados a personajes de extracción popular, burgueses y artesanos, reflejados en hagiografías como la de santo Domingo de la Calzada (m. 1120), que había construido una parte del Camino de Santiago: la santidad ya no era un mérito exclusivo de los aristócratas[101]. Carcasona, que fue un punto nodal de la disidencia cátara entre 1275 y 1330, constituía hacia la misma época uno de los centros pañeros más importantes del Languedoc[102]. Los herejes vascos de Durango del siglo XV también habrían proliferado entre los que tenían oficios textiles y del cuero[103]. John Grace, que predicó en Coventry (en los Midlands occidentales), fue puesto en prisión en noviembre de 1424 y, en los meses siguientes, unos cincuenta artesanos de esa ciudad fueron obligados a jurar obediencia a las autoridades y que no apoyarían a los lolardos ni formarían ninguna congregación para promover disturbios[104]. El heresiarca Juan Hus tuvo estrechas ligazones con los sastres y zapateros de Praga e incluso aconsejó la enseñanza de un oficio para los niños[105]. Thomas Müntzer predicó entre artesanos, campesinos y mineros y recibió la adhesión (entre otros) de tres de los más destacados aprendices

---

[98] Lea, *Histoire de l'Inquisition,* I, pp. 125 y ss.

[99] *Documentos de valdenses y cátaros,* n.º 2, p. 24: «Petrus et Guilielmus Auterii dixerunt, quod in partibus Lombardie fuerunt facti haeretici perfecti seu tales». *Id.,* p. 26.

[100] Lea, *Histoire de l'Inquisition,* I, p. 126.

[101] Vauchez, «La santità dei laici», pp. 15-26.

[102] Biget, *Hérésie et inquisition,* p. 208.

[103] García Fernández, «Alonso de Mella», p. 87.

[104] Aston, «Lollardy and Sedition», p. 15; *id.,* p. 25, tejedores lolardos.

[105] Macek, *La Revolución husita,* pp. 99 y ss.

de Durero que, con los años, tuvieron fama como calcógrafos[106]. Por último, durante la Época Moderna, en el Languedoc, la adhesión a la Reforma estuvo circunscrita a los artesanos y las ciudades y, en Inglaterra, los tejedores y pañeros estaban entre quienes más se rebelaban contra el ordenamiento social y contra la Iglesia adoptando creencias independientes[107]. La cuestión tiene su alcance no solo para captar la sociología religiosa que ayuda a explicar luchas urbanas de determinada orientación, sino también para comprender ideologías que encontraron un hábitat distintivo en las revoluciones campesinas. Esto último lo mostró la Revolución alemana de 1524 y 1525, cuando los campesinos buscaron el apoyo de las ciudades y recibieron de estas ideas radicales[108]. Es hora de que vayamos a las explicaciones de esta concordancia.

Ante todo, no desestimemos una interpretación de Engels que ya se mencionó, sobre que los burgueses deseaban una Iglesia que no les resultara costosa. Sería una preocupación no solo de los pobres sino también de los ricos, que no querrían un expendio que no contribuía ni a su estatus ni a sus negocios. Hay testimonios.

En Vézelay, algunos años después de que la revuelta comunal de 1155 fuera vencida, los burgueses juzgaron que su abad incurría en un gasto excesivo[109]. El desembolso se enredaba en la política del monasterio y en su lucha contra la organización comunal. A los burgueses los apoyaba el conde de Nevers, por entonces Guillermo IV (1161-1167), que amenazó a la Iglesia como la había amenazado antes su padre y, sobre esto, los monjes padecían las aspiraciones de Cluny, que ya había intervenido en el nombramiento de un abad. En esas circunstancias, el abad recurrió al papa Alejandro III (1159-1181) y obtuvo una carta en la que se le garantizaba la independencia del monasterio de la tutela cluniacense, revocando un previo fallo pontifical. De regreso a su ciudad, celebró con una entrada triunfal en la que exteriorizó su poder, y los burgueses debieron soportar el acto que incluyó el discurso y la ofrenda de dos paños de seda y dos tapices. Era un gesto ampuloso y, en los

---

[106] Bloch, *Thomas Müntzer,* pp. 21 y 51; Huppert, *After the Black Death,* p. 84; Müntzer se trasladó a la ciudad de Mühlahausen, que tenía un 40 por 100 de artesanos y un 35 por 100 de campesinos; un 10 por 100 eran pobres sin propiedad.

[107] Le Roy Ladurie, *Les Paysans de Languedoc,* p. 152; Hill, *El mundo;* Stone, «La revolución», p. 102.

[108] Álvarez Cineira, «Lutero y la guerra», p. 361.

[109] Hugo de Poitiers, *Historia,* col. 1629.

enemigos del prelado, acaso se unió el enfado por ese ademán de supremacía y por el gasto. Lo cierto es que se asieron de ese expendio para acusar al abad de dilapidar los bienes de su iglesia y dar una gran suma de dinero a Roma («omnia bona ecclesiae dilapidasset, et infinitam pecuniam Romanis dedisset»). Lo calificaron de impío y llamaron al conde para que, como tutor de la Iglesia local, impidiera su ruina.

Esa aspiración a una Iglesia no gravosa se ha relacionado con los dividendos que el sacerdocio lograba esquilmando a sus fieles. Jerónimo Münzer observó, en la ciudad de Santiago de Compostela de finales del siglo XV, uno de esos hechos que cebarían la inquina[110]. Detrás de su delicada capa humanista, se admira la descripción:

> Presenciamos dos entierros: delante del féretro llevaban un pellejo de vino, dos sacos llenos de pan, dos cuartos delanteros de buey y dos carneros, que son los derechos parroquiales, mediante cuyo pago va, sin duda, mejor despachado el difunto; que es lo cierto que aun cuando los clérigos ponen suma diligencia en el coro, así como en los demás oficios de su ministerio, no dejan por ello, de poner otra tanta en la ganancia.

Hacia la misma época, la ambiciosa búsqueda de dividendos religiosos ponía a prueba la mansedumbre de cualquier creyente con un mínimo de escrúpulos. Por ejemplo, el fraile dominico alemán Johann Tetzel (1465-1519) vendía indulgencias para construir la basílica de San Pedro, actividad que resumió el eslogan de que, «tan pronto como el dinero suena en la caja, el alma salta en el Cielo» («Sobald das Geld im Kasten klingt, die Seele in der Himmel springt»). Es conocido que Tetzel inspiró las tesis de Lutero sobre ese tráfico.

En un escenario apasionado, la necesidad de bajar el precio del culto y de toda intermediación salvadora era suficiente para que el revolucionario inglés John Ball clamara en 1381 por la reducción de los oficiantes de la Iglesia[111]. Con esta aspiración, se relacionó una de las vertientes de la crítica, en parte nacida del mismo prose-

---

[110] Münzer, *Relación*, p. 388.

[111] *Crónica anónima inglesa*, p. 137: «qe nulle evesque serroit en Engleterre forsque une ercevesque, le quel il serroit mesmes, et nulle moigne ne chanoun en une measone de religione forsque deux».

litismo reformador oficial que propició una Iglesia módica y, en este plano, el descubrimiento de la Iglesia del Evangelio, en la cual la pobreza habría sido realmente pobreza y no una forma de hablar, se planteaba como un proyecto[112]. En algunos expositores, como William Langland en su *Piers Plowman,* el postulado de transformación moral lo llevaba a una crítica aguda y cáustica[113]. En este punto, encontramos que una de las opciones de los burgueses no era prescindir del ministerio religioso sino sacerdotes propios, y es esto último lo que se presentó en la revuelta de Sahagún del siglo XII. Esto nos remite a Wendel Hipler y Friedrich Weigand, dos propagandistas burgueses que, en la revolución campesina alemana de 1525, pidieron que sacerdotes y pastores de almas fueran elegidos por la comunidad, y se preveía excluirlos de cualquier función política o judicial[114].

No es posible entonces descartar lo que anidó en el hombre que sabía calcular con costes y beneficios. La inquietud por el gasto existió, pero ese desvelo podía desplegarse sin riesgos para la vida eterna del burgués porque su alma había asegurado la conexión con Dios por medios no sacerdotales o por un sacerdote hecho a medida. La más amplia espiritualidad posibilitaba así los más prosaicos humores y, sobre esta precisión, se añade otra: los testimonios insisten en que esos herejes eran, en su mayoría, trabajadores manuales. Estamos ante el problema.

Nos concierne, en este tema, tanto si el oficio se ejercía en el gremio de una ciudad especializada en los paños como en manufacturas no corporativas de algún burgo penetrado por el campo o en un caserío con artesanos que dosificaban su quehacer con la huerta o la viña, con lo cual la localización de una herejía en el campo no era equivalente a campesinos heréticos[115]. La división

---

[112] Martínez Ruiz, *«Ambigua paupertas»:* Pascual II condenó toda eventual renuncia de la Iglesia a sus posesiones. Esto fue planteado en *ca.* 1526 por Vives, *Tratado del socorro de los pobres,* I, pp. 46 y ss.; Cristo no llama bienaventurados a los pobres de dinero sino a los pobres de espíritu. Sin embargo, al concebir soluciones para terminar con indigentes y mendigos, en *id.,* pp. 194 y ss., expresó que obispos y presbíteros convirtieron en hacienda y rentas suyas lo que antes había sido de los pobres.

[113] Langland, *Piers Plowman:* la reforma de la Iglesia debe comenzar por el sacerdocio.

[114] Bax, *The Peasants War,* p. 82.

[115] Violante, «Herejías urbanas», pp. 131 y ss., herejías originadas en el campo para eludir el control episcopal.

entre ciudad y campo es inapropiada para este análisis, salvo que se la tome como orientación general poco rigurosa, porque importa el tipo de trabajo.

Prescindamos, por el momento, de descender a los fundamentos sociológicos del problema porque las condiciones ya se infieren en principio de la superficie. La fortuna sacerdotal, indudablemente, exasperaba a los burgueses de Sahagún que irrumpieron en el claustro para obligar al abad y a los monjes a mostrar el lujo[116]. Al enojo contribuiría pronto ese ideal de luz que invadiría las iglesias, por el cual los tesoros se alinearían en el altar para la gloria del cielo, pero, aun antes de que el gótico diera forma espacial a la concepción mística que abría todo a la contemplación, ya se manifestaba el concepto en la práctica.

Ataques a la Iglesia

Este apartado se desarrollará mostrando una dialéctica de sacralización oficial y de desacralización contestataria. Veamos esta dinámica.

Las injurias que recibía el abad de Sahagún nos descubren ideas que no solo se explayaban en la efervescencia, como exhibía el cronista al decir que, en encuentros habituales con los monjes, los vecinos trataban al abad de traidor, homicida, ladrón y malhechor digno de ser ahorcado, quemado y apedreado[117]. La irritación podía elevarse y, como «bestias fieras», comenzar «todos en uno a clamar: ha, ha, muera el fijo del diablo, muera». El abad y los monjes eran calificados de «ladrones e enemigos de Dios». Fue similar lo que expresaron los artesanos que tomaban el monte sin siquiera comunicárselo a los religiosos. Si alguien los objetaba, respondían que «de parte del diablo fue e vino quien donó a los monjes poseer tal heredad», cuestión a la que ya se aludió. Añadían jurando por el brazo, por los ojos y por la sangre de Jesús que, si alguno los contradecía, le cortarían la cabeza, amenaza idéntica a la que pronunciaron los burgueses cuando intentaron separar el monasterio de sus campos. Tres cuestiones inmediatas se presentan aquí.

---

[116] *Crónicas de Sahagún*, cap. 39.

[117] *Ibid.*, cap. 33, también 35 y 37 para lo que sigue.

La primera es que, como dijo en algún lugar Louis Althusser, y como siempre sucede, las palabras que se emplean en la lucha social se convierten en armas.

La segunda es que se redefinía el delito como un concepto de clase. Los monjes habían transformado el uso comunal del monte en contravención; ahora los artesanos legalizaban ese delito con una acción constante para reproducirse. La justicia del abad se redefinía como injusticia, y se esbozaba *avant la lettre* el proudhoniano concepto de la propiedad como robo. Este concepto aparecía con un sentido práctico en incidentes multiplicados.

La tercera cuestión es que el diablo invadía toda acusación, y no se lo invocaba al pasar, sino que tenía una carga consciente porque fue un personaje que perduró en la galería de aparecidos, demonios, brujas, vampiros y espectros del imaginario popular[118]. En ese lenguaje cosificado, era el portador del mal infinito que alteraba la disposición que el Creador había prescrito socorriendo a sus enemigos[119]. Era asimismo el cargo que los rebeldes les dirigían a los sacerdotes porque, de acuerdo con un criterio extendido, el diablo se materializaba en distintas personas[120]. Además, en el Bajo Medioevo y en el Renacimiento, el pueblo común lo asoció con los intestinos, las tripas y todo lo grotesco que se relacionaba con esa parte del cuerpo[121].

Un ejemplo parecido nos ofrece la revuelta de los vecinos de Bury de 1327. Los eclesiásticos, preocupados por la falta de asistencia religiosa durante la insurrección, un hecho de por sí demostrativo de que se prescindía de ellos, dispusieron que el sacristán, con otro monje, visitara a los enfermos, bautizara a los niños y celebrara las misas, pero los recibieron llamándolos *filii Sathanae*[122]. Los rebeldes atacaban con el mismo libreto que la Iglesia empleaba contra ellos[123]. Dar vuelta el reproche para in-

---

[118] Se ven esos personajes en los cuentos truculentos de Charles Nodier (1780-1844), muchos inspirados en antiguas leyendas europeas. *Vid.* Nodier, *Infernaliana*

[119] Modestin, «Le gentleman», pp. 141-154; Ostorero y Anheim, «Le diable en procès», pp. 5-16.

[120] Ryan, «Antichrist», pp. 1583 y ss.; por ejemplo, el Anticristo era reconocido como un humano, y el concepto se aplicaba a distintas personas en función de cuestiones del momento.

[121] Burucúa, *Corderos y elefantes,* pp. 147 y ss.

[122] *Crónica de St Edmunds de 1327,* p. 336.

[123] Lo mismo hicieron muchos herejes: Borst, «La transmisión», p. 207; Boureau, «Satan hérétique», pp. 17-46.

culpar al enemigo era un proceder que se descubre en distintos momentos, con lo cual un arma de los poderosos se convertía en arma de los débiles. En otro capítulo veremos al prelado ortodoxo incriminando al heresiarca por ser un *lupus rapax;* era la expresión a la que se recurría para hablar del papa[124]. Debe reflexionarse entonces sobre un conocimiento compartido con distintos usos y con distintas posibilidades de ser manipulado como se manipula un arma.

Las inculpaciones se repetían. En 1022, en un sínodo de Orleans, se advertía que el diablo estaba presente en una de las primeras herejías. Los ortodoxos lo descubrían por todos lados como lo descubrió el cronista de Sahagún en los burgueses, presencia que explicaba el hecho asombroso de que habían perdido todo temor a Dios y a la justicia[125]; también en los malhechores que interceptaron al abad. Nos dice que, con algún «demonio arreuatados», tiraron al suelo las arcas en las que iban la capilla y las reliquias de los santos para buscar oro o plata. Consumado el asalto, el abad se quejó ante los burgueses, pero nadie se molestó en hacer justicia porque Satán se había apoderado de los rebeldes. A Giraldo, caballero aragonés, le aplicó el mote de Diablo, y la misma acusación fue usada en 1520 por los comuneros castellanos y por sus enemigos[126].

La persecución a sacerdotes y el ataque al objeto cultual tuvieron un escenario muy amplio. En el año 1025, el obispo de Cambrai y de Arras, Gerardo, indicaba que, entre los errores de herejes arrestados, estaba la idea de que la salvación no podía ser obtenida por sacerdotes ignominiosos ni a través del agua del bautismo o con el pan y el vino de la eucaristía[127]. Al cuestionarse el efecto del sacramento, se negaba la autoridad sagrada, y esas ideas llevaron a que Gerardo justificara el ordenamiento social con la sociedad celeste[128]. Los patarinos de Milán, imputados de saquear iglesias y agredir al clero, unían la acusación contra el arzobispo simoniaco

---

[124] Bernard Gui, *Manual,* 1, p. 159.

[125] Russell, *Lucifer,* p. 113; Bailey, *Battling Demons,* 34; Romero, *La revolución burguesa,* p. 70; *Crónicas de Sahagún,* caps. 33 y 39.

[126] Rizzuto, «Pensar con demonios entre los comuneros de Castilla».

[127] Gerardo I de Cambrai, *Acta*, col. 1270: «dicebant baptismatis mysterium et Dominici corporis et sanguinis sacramentum nullum esse».

[128] Jégou, «L'évêque», pp. 52 y ss.; Riches, «Bishop Gerard I of Cambrai-Arras», pp. 130 y ss.

con la defensa comunal[129]. En otras áreas de Italia, creció un movimiento contra los clérigos corruptos siguiendo el ejemplo patarino[130]. El incendio de los edificios de la iglesia de Laon en 1112 destruyó riquezas que pendían de las paredes para la gloria de Dios, y lo que no devoraron las llamas fue robado. Allí había paños y tapices en los muros, oro en el altar y en las tumbas de los santos, piedras preciosas y un vaso de zafiro en el crucifijo («gemmisque distincta, cum vase saphyretico»): todo fue arrasado por la multitud que, con el lema de comuna, negaba que ese ámbito pudiera ser el de unión con Dios[131]. Entre 1112 y 1114, Tanchelmo predicaba contradiciendo que el sacramento de la carne y de la sangre de Cristo pudiera hacer algo por la vida eterna, mientras que los herejes de Ivois, activos hacia el año 1120, afirmaban que esos alimentos bendecidos por el sacerdote no podían transmutarse en la divinidad; para los husitas, ciertos desvíos en la liturgia eran un elemento herético[132]. Los petrobrusianos asimismo fueron imputados de profanar santuarios, destruir altares, perseguir sacerdotes y monjes, y se dijo que esta secta era más antisacramental que dualista[133]. Enrique de Lausana (m. *ca.* 1145) recorría Provenza y Aquitania impugnando templos, sacerdotes y rituales, y los dulcinianos de Italia expoliaban iglesias[134].

En este contexto, afloró la lucha entre el alto y el bajo clero. En Roma, durante la insurrección de la década de 1140, los clérigos de las iglesias menores se rebelaron contra los cardenales[135]. En Sahagún, hubo una liturgia administrada por clérigos de los burgueses.

---

[129] Labal, *Los cátaros*, p. 28; Racine, «Communes, libertés», pp. 40 y ss.

[130] Vasina, «L'area emiliana», pp. 375 y ss.; Da Milano, *L'eresia di Ugo Speroni, passim;* Vacario, *Libro,* p. 477: «Contra baptismata parvulorum calumniosam et inutilem fingis reprehensionem».

[131] Guiberto de Nogent, *Autobiografía,* III, 9.

[132] *Vida de Norberto de Magdeburgo,* p. 691: «et sacrosanti corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi perceptionem ad salutaten perpetuam prodesse denegare». *Gesta de los arzobispos de Tréveris,* p. 193: «Ivodii [...] heretici, qui substanciam panis et vini, quae in altari per sacerdotes benedicitur, in corpus Christi et sanguinem veraciter transmutari negabant, nec baptismi sacramentum parvulis ad salvacionem proficere dicebant»; Bailey, *Battling Demons,* p. 61.

[133] Iogna-Prat, *Ordonner et exclure,* pp. 144 y ss.; 161; Sumption, *The Albingensian Crusade,* p. 44.

[134] Bernardo de Claraval, *Epístolas,* n.º 241, col. 434; Anónimo Sincrono, *Historia de Dulcino,* p. 5.

[135] Gregorovius, *Storia,* II, p. 508.

En 1112, cuando el rey de Aragón expulsó al abad, los burgueses le aconsejaron que reemplazara a los monjes por 12 clérigos, demanda que se alineaba con prácticas que, en otros lugares, eran consideradas heréticas[136]. Otros actos fueron reveladores.

Ya vimos que los burgueses de Sahagún se apoderaban de tierras de los campesinos, y los clérigos que se habían pasado a la insurrección los alentaron en sus expropiaciones diciéndoles que tanta penitencia les darían por la muerte de 100 rústicos como la que daban por un perro muerto[137]. Atrincherados en sus iglesias, excomulgaron a la reina, a los «nobles de la tierra» y a todos los enemigos. Estos clérigos que hacían suya la causa de los rebeldes, en palabras del cronista, llenos de espíritu de Satán y no temiendo a Dios ni a la excomunión, usurparon «el sacrefiçio e ofiçio diuinal» a pesar de la oposición de algunos burgueses. Confirma esto el escrito que el sucesor de san Pedro envió al monasterio en marzo de 1116, en el que ordenaba que solamente el abad consintiera iglesias en la villa, vedando que se establecieran libremente («ecclesiam quamlibet haberi prohibemus»), y adjudicaba a la jerarquía el derecho exclusivo para distribuir el óleo sagrado y el crisma[138]. La situación se correspondía con lugares de culto que habían surgido de manera anárquica, «non tan solamente en las iglesias, más aun, lo que es feo de decir, por las casas públicas [donde] çelebraban alçadas las tiendas»[139]. Esta expansión quebraba la cadena de santuarios dependientes del monasterio, cuyo objeto era la propagación del credo[140]. Esto derivaba de la crisis del cenobio, y este defeccionaba en defender la ortodoxia, fallo que se repetía en Santiago de Compostela, donde una parte de los sacerdotes se alineaba con los burgueses[141]. Ese alineamiento se repitió en otros lugares insurgentes[142].

El clero español opuesto al papado se vinculaba con la problemática mozárabe (que será considerada especialmente), pero esto

---

[136] *Crónicas de Sahagún,* cap. 27; Lea, *Histoire de l'Inquisition,* I, pp. 93 y ss.

[137] *Ibid.,* caps. 49 y 59.

[138] *Documentos de Sahagún,* n.º 1193; también n.º 1354, año 1165.

[139] *Crónicas de Sahagún,* cap. 55.

[140] *Documentos de Sahagún,* n.º 1296, año 1148 y n.º 1348, año 1163.

[141] *Documentos de Sahagún,* n.º 1348: «ex caritatis radice procedens a puritate religiunis fuerit conseruatus»; *Historia Compostelana,* col. 1009: «adjuncto sibi clero et populo».

[142] Galberto de Brujas, *Historia,* caps. 25, 113 y 114.

fue además una cuestión europea, y no es errado afirmar que, en su peculiaridad, se expresaba un aspecto de todos los disidentes. Ese paralelismo se ve en los cátaros del sur de Francia porque, como estos tuvieron sus *parfaits,* los del burgo español eligieron a los suyos. No fue casual entonces que, en Castilla, el sacrilegio cátaro haya encontrado terreno para irradiarse con una propuesta dirigida contra la Iglesia, difusión que también tuvieron otras manifestaciones heréticas[143]. Esta precisión nos permite apreciar que el desprecio cátaro por el rito se conectaba con la desvalorización del cura y de la misa, con lo cual se evaporaba la máxima de que Dios se comunicaba con el sacerdote para comunicarse con su pueblo («ut vobis loquatur Deus, et vos ad illum»). Entretanto, los clérigos del movimiento comunal expresaban la exigencia de un sector del burgo de tener una cercana asistencia espiritual. Sabemos que la Iglesia, aun la tardomedieval, no había logrado que el clero bajo permaneciera siempre en su puesto, y los aldeanos se quejaban porque muchos morían sin el auxilio sacerdotal[144]. Pero no era solo un distanciamiento físico sino también ideológico acentuado por la Reforma Gregoriana[145]. Ese desapego era incluso más pronunciado si se trataba de la jerarquía y, sobre esto, los herejes de Monforte de las primeras décadas del siglo XI se pronunciaron en un sentido que pareciera anticipar aspectos de la conducta de los insurgentes españoles[146]. Esto se inscribía, a su vez, en una secuencia de herejes anticlericales que aparecieron después del año 1000 y buscaban un cristianismo radical[147]. La actitud se prolongó: eran similares los maniqueos *moderni temporis* que se denunciaban en el siglo XIV[148]. A veces se iba un poco más allá y se declaraba, como hicieron los taboritas (el ala extrema del movimiento husita), que todos los fieles podían administrar

---

[143] Palacios Martín, «La circulación de los cátaros». p. 22; Martínez Casado, «Cátaros en León», pp. 263-311; Perarnau Espelt, *Dos tratados; id.,* «Nuevos datos sobre los beguinos», pp. 619-643.

[144] *Informe de la diócesis de Segovia.*

[145] Vauchez, *La espiritualidad del Occidente medieval,* p. 63.

[146] Landulfo, *Historia,* p. 66; decía el hereje interrogado: «Pontificem habemus non illum Romanum, sed alium, qui cottidie per orbem terrarum fratres nostros visitat dispersos».

[147] Landes, «La vie apostolique», p. 581; Székely, «El movimiento de los flagelantes», pp. 175-182.

[148] Bernard Gui, *Manual,* I, pp. 13 y 25.

los sacramentos[149]. Por su parte, en los ingleses *Agreement of the People* (1647-1649), por los cuales se convino suprimir el diezmo, se le reconocía a los parroquianos el derecho de elegir a sus ministros de la Iglesia (o de la congregación, como decía Tyndale, padre de la Reforma británica)[150]. Por todos lados, los laicos demandaron una participación más activa o con oficiantes que se adaptaran a lo que necesitaban.

Los clérigos disidentes contribuyeron a la autonomía política *sensu lato,* como vemos en Sahagún. Algo similar se constata en el movimiento popular de 1315 contra los agentes del arzobispado francés de Sens, en Borgoña, «propter vexationes quamplurimas et exortationis indebitas»[151]. En ese alzamiento, los burgueses se organizaron imitando a la sociedad oficial, dándole el mando a un rey, a un papa y a cardenales. Como en Sahagún, se absolvieron entre ellos de la excomunión que se les había impuesto, se administraron los oficios o hicieron que se los administrasen sacerdotes bajo amenaza de muerte.

Ante esto, la Iglesia seguramente exacerbó los ánimos porque, después del año 1050, proclamó poseer el monopolio de lo sagrado y de su tradición escrita denegando ese acceso a los laicos[152]. Subrayaba así la peculiaridad sacerdotal, su dominio exclusivo en esotéricas materias inaccesibles para el común de los mortales, pero que eran imprescindibles para sostener un buen nexo con la divinidad. Glaber, que tantas veces expresó opiniones típicas, consideraba cosa sabida que el misterio de la eucaristía era, como otras cuestiones no visibles de la fe, comprendido por muy pocos[153]. También debía consumarse en el recinto de la Iglesia. A esto se oponía el concepto (ya presente en Agustín) de que Dios estaba en todos lados y que la residencia de los bienaventurados era independiente de cualquier localización, concepto que le dio a Pedro de Bruys el soporte para destruir iglesias[154]. La Iglesia de Dios no era ya un conjunto de piedras sino de fieles, y se preparaba la

---

[149] Macek, *La Revolución husita,* p. 111.

[150] Verardi, *Tiempo histórico, capitalismo y modernidad.*

[151] *Primera continuación de la Crónica de Guillermo de Nangis,* p. 419.

[152] De Jong, «Religion», p. 157.

[153] Glaber, *Crónica,* V, 2: «mysterium eucaristie paucissimis perspicuum».

[154] Conceptos atribuidos por Pedro el Venerable a los petrobrusianos; *vid.* Iogna-Prat, *Ordonner et exclure,* p. 161. También *id.,* p. 164; este era un criterio que los herejes compartían desde el año 1020.

transgresión de un tabú. Los relicarios de Sahagún, que solo eran tomados por las manos del sacerdote untadas en el óleo santo, padecieron en las manos sucias de los rebeldes que, en ese acto, abolían la capacidad ritual del objeto[155]. Esas agresiones también se dieron en otras revueltas del siglo XII, y es imposible no vincularlas con el rechazo de los herejes a la cruz, a otros objetos sagrados y al rito sacerdotal[156]. De la continuidad de esos sacrilegios hablaron sucesos de 1520-1521 cuando los comuneros castellanos tomaban obras y dinero de las iglesias[157]. Esto se vinculaba con la impugnación de los herejes al purgatorio y a prácticas destinadas a mediar entre la divinidad y el creyente, en tanto los verdaderos cristianos solo dependían de Dios[158]. Un acto como el realizado por los de Sahagún violaba una de las interdicciones religiosas, es decir, el imperativo categórico que separaba lo sagrado de lo profano[159]. Esa disyunción construía el objeto sagrado porque «les êtres sacrés son par définition des êtres séparés». Se demolía también la custodia bendecida del tabú, o sea, el carisma sacerdotal, y el ataque a la liturgia pasaba a ser un asalto a la razón misma de la Iglesia[160]. Es por eso explicable que, cuando se invalidaba al eclesiástico, este sintiera que se descomponía el mundo porque, sin sacerdotes, Dios se eclipsaba de la sociedad y los cristianos desaparecían[161].

Debe considerarse también que el culto a los santos no solo producía donaciones, sino que intervenía en la continuidad histórica de la institución, lo que era un componente de legitimidad. Cada parte del cuerpo santificado de una generación precedente

---

155 *Crónicas de Sahagún,* caps. 39 y 52; Vauchez, *La espiritualidad,* p. 17: en capitulares carolingios, se insistía en la limpieza de los vasos sagrados.

156 Abou-El-Hai, «The Audiences», pp. 7 y ss.; Landes, «La vie apostolique», p. 585; *Documentos de valdenses y cátaros,* n.º 2, pp. 23 y 27.

157 Pérez, *La revolución de las comunidades,* p. 545.

158 *Documentos de valdenses y cátaros,* n.º 2, p. 7: «Dicunt se habere potestatem a solo Deo et a nullo alio»; *id.*, p. 8: «negant Valdenses, post hanc vitam ese purgatorium, et consequenter orationes, eleemosynas et missarum celebrationes et alia suffragia, asserunt non prodesse».

159 Para los conceptos *vid.* Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse,* pp. 428 y ss.

160 Folz, «Pierre Le Vénérable et la liturgie», pp. 143-161.

161 Bernardo de Claraval, *Epístolas,* n.º 241, col. 434: «Basilicae sine plebibus, plebes sine sacerdotibus, sacerdotes sine debita reverentia sunt, et sine Christo denique Christiani».

revivía metafísicamente en la economía de salvación y actuaba sobre las sucesivas generaciones en la tierra y en el cielo. El culto a los santos a través de los objetos atesorados era, en consecuencia, una de las formas como la herencia hacía sentir su gravitación conservadora, su propensión a la estabilidad. La inmovilidad tenía, en el objeto sacralizado, un garante. Esta dimensión histórica mide la ruptura insurreccional, porque profanar el santuario, sus objetos y sus custodios suponía encaminarse no solo contra la existencia presente del claustro sino también contra su tradición. La magnitud subversiva se pone de relieve si se tiene en cuenta el sistema animista por el cual la reliquia cumplía un papel activo en la constitución de los nexos sociales. No es indiferente a esto que el oficiante estableciera un alejamiento reverencial con el objeto viviente al que contactaba por intermedio del óleo sagrado exhibiendo su inferioridad con respecto a la materia subjetivada. Ese rito manifestaba que la reliquia y el sacerdote pertenecían a una jerarquía: el último exhibía su superioridad respecto al hombre ordinario y su inferioridad con respecto al objeto divino. Los insurrectos quebraban ese ordenamiento.

Los monjes de Sahagún tenían conciencia del alcance de esas operaciones, que era la conciencia de su situación según nos revela el conflicto a largo plazo. En los inicios de 1400, cuando la oposición de los burgueses al abad tuvo uno de sus tantos renacimientos, los monjes acentuaron el carácter sacro del lugar, a lo que contribuyeron los mártires Facundo y Primitivo con milagros que refrendaban su autenticidad[162]. En esa intervención, se ofrendaban armas místicas destinadas a salvaguardar la dominación profana y la ascendencia espiritual. La disputa sobre el señorío adquiría una connotación de lucha por la laicidad.

Esto nos transporta a otra pregunta: ¿en qué medida ese acto en el que los rebeldes tomaban las reliquias entre sus manos no era una apropiación de dioses, una forma de incorporarlos al bando de los justos? Recordemos que la unanimidad era un objetivo, y no sería extraño que, en la protesta, hubiera deidades extraídas del panteón ortodoxo. Se sabe que muchos herejes conservaban sus propias piezas dotadas de tanta santidad como las del oratorio oficial, y esos antiguos mártires o ascetas podían integrarse en su calendario con misas «secundum quod ecclesia Dei de sanctis et jus-

[162] Martínez Liébana, «Milagros y propaganda», pp. 27-48.

tis martiribus» tenía la costumbre de hacer[163]. No habrían faltado quienes creyeron (en un razonamiento parecido al que un día hizo el obispo compostelano) que un santo, en manos del enemigo, debía ser salvado de la ignominia, supuesto que inspiran las indicadas prácticas de herejes, los sucesos ya vistos de Sahagún (recordemos que, en la rebelión de 1307, los burgueses enarbolaron una bandera con imágenes de los «santos Mártires») y los hombres del común que organizaban ligas juramentadas bajo la protección de un santo, dictaban su reglas y planeaban sus protestas[164]. Estamos, en sustancia, ante lo que se vio en Nápoles en 1647, cuando la multitud tomó una imagen de san Antonio de Padua diciendo que la había liberado de los españoles y disputó con el obispo alrededor de los restos de san Genaro[165]. En ese tipo de sucesos, la multitud creaba a «world turned upside down», para expresarlo con palabras de Christopher Hill, en tanto invertía la práctica oficial deformando la ley; acto que, a veces, corría a cargo del hereje práctico y otras del hereje consciente de su herejía. Estos hechos nos plantean disquisiciones superpuestas.

Cuando leemos que el clero se quejaba de las manos impúdicas que tocaban objetos venerables, nuestra mirada gira hacia la pelea sobre ritos de purificación en los que cada parte reclamaba su derecho a realizarlos para salvar la pieza del enemigo contaminado. Es una sugerencia que proviene del siglo XVI francés[166]. Posiblemente, la queja también estuviera asociada a una liturgia de purificación popular y de compromiso con una nueva existencia, como fue el hecho de beber o guardar como reliquia el agua con la que el heresiarca Tanchelmo se había bañado[167], acto de oposición al agua bautismal de la Iglesia. En ocasiones, la purificación pasaría por el fuego y la destrucción de lo no deseado, como sucedió en Santiago de Compostela, donde la rebelión desechaba un espacio construido por la Iglesia a partir del inventado hallazgo del apóstol, y los

---

163 Bernard Gui, *Manual,* I, p. 132; Lea, *Histoire,* I, p. 84: las cenizas de Amaldo de Brescia fueron arrojadas al Tíber para impedir transformarlo en mártir. También Burnham, «Reliques», pp. 359 y ss.

164 *Cortes de León y Castilla,* III, «Cortes de Santa María de Nieva de 1473», p. 880.

165 Burke, «The Virgin of the Carmine», p. 12.

166 Davis, «The rites», pp. 51-91.

167 *Vida de Norberto de Magdeburgo,* p. 691: «balneum eius bibebant et reliquiarum loco asportantes recondebant, et aliis multimodis turpissimis et detestandis execrationibus sese voluntare implicabant».

símbolos desaparecían[168]. Era un extremismo que se ve desde otro ángulo en la ceremonia que se realizó en Colonia en 1074 para celebrar la derrota de los mercaderes que se habían alzado contra la prerrogativa eclesiástica. Se condenó entonces a quienes habían expulsado al prelado («eos qui pontificem sede propia expulissent»), infectaron a la iglesia con el asesinato («qui aecclesiam homicidio polluissent») y atacaron el templo de San Pedro («qui templum sancti Petri hostiliter impetissent»)[169]. Tanto en un caso como en el otro, las acciones se acercaron al rechazo del ordenamiento social, pero, cuando se tocaba ese extremo, la elite del burgo se volvía las más de las veces timorata y prudente.

Había otras formas de discutir la sacralidad, como se ve a finales del siglo XIII, cuando las relaciones del concejo de Sahagún con su señor se habían vuelto muy tensas, y Fernando IV ordenaba a los vecinos que reconocieran la jurisdicción del monasterio porque algunos hombres y mujeres, «que non temían a Dios nin sus almas», despreciaban las sentencias del abad, del prior o de sus vicarios[170]. Esa primera parte del enunciado, «que non temían a Dios», se interpreta con su continuación, porque las sentencias se habían suministrado por los «diezmos que non quieren dar como deben», pero los sancionados seguían concurriendo a la iglesia «a oyr las oras». Este caso nos aproxima a la microsociología religiosa del pasado.

Sabemos que la misa fue, durante toda la Edad Media, una oportunidad para habladurías o para anoticiarse de novedades, y no faltaba quien a ella concurría con un animal para vender ni quien usurpaba una iglesia para sus negocios impidiendo el servicio religioso[171]. Es posible entonces que ese foco de sociabilidad vecinal explique que el excomulgado no quisiera perderse lo que allí sucedía. Pero, fuera cual fuera la motivación, el hecho desnuda, tanto como los otros a los que se acaba de aludir, lo alejado que estaban los católicos del pueblo de los valores ortodoxos. Por lo tanto «oyr las oras» no pasaba de ser en ese contexto una simple expresión sin verdaderas consecuencias religiosas, y los monjes se escandalizaban cuando los sancionados aparecían por la iglesia siendo inútil

---

[168] *Historia Compostelana,* col. 1017.
[169] Lamberto de Hersfeld, *Anales,* col. 1162.
[170] *Documentos de Sahagún,* n.º 1875, 1895 y 1896.
[171] Siglo XV, *Informe de la diócesis de Segovia,* p. 328.

todo intento de echarlos[172]. Entonces intervino el rey disponiendo que, si en 30 días los «que estuvieren en sentencia de descomunion» no acataban lo dispuesto, debían ser prendidos y multados.

Aquí, como en otros sucesos, la violación del lugar consagrado se nos presenta como un ingrediente más del comportamiento habitual. Posiblemente, esas transgresiones poco ruidosas, algunas asentadas en la vida cotidiana y otras haciendo del conflicto un elemento de la cotidianidad, preparaban las destempladas rupturas del orden sacro. Acostumbraban a que su violación en la revuelta pudiera concretarse en tanto ya se había derribado el obstáculo de lo infranqueable.

En suma, recorrimos oposiciones alrededor de lo sacro, porque la sublevación o la resistencia diaria derribaban la frontera que separaba al sacerdote de «layci et homines simplices», frontera que los eclesiásticos se esforzaban interminablemente por restituir. En ese proceso, cuando sintieron que la protesta los desacralizaba con creciente intensidad, se sacralizaron a sí mismos con la doctrina eucarística[173]. El cambió se aprecia a largo plazo: durante los primeros siglos del cristianismo, el pan y el vino del ritual eran símbolos del cuerpo y de la sangre de Cristo, pero, desde la segunda mitad del siglo XI, ese simbolismo desaparecía, porque el rito transformaba el pan y el vino «ad verba sacerdotis in corpus et sanguinis Christi», cuestión que quedó definitivamente establecida en el IV Concilio de Letrán en el año 1215[174].

---

[172] *Documentos de Sahagún*, n.º 1896: «ay algunos que estan rebeldes a desprecimiento de sancta Eglesia en la sentencia de escomunion, que entran en la yglesia a oyr las oras; et maguer les mandan los clerigos et los amonestan que salan ende, que lo non quieren ffacer despreciando el mandamiento de la Yglesia».

[173] Baschet, *La civilización feudal*, pp. 386 y ss.; Delaruelle, «Devoción popular y herejía», pp. 110 y ss.

[174] Richi Alberti, «La unidad eucarística», p. 51.

25. Diferentes religiosidades

CUESTIONES METODOLÓGICAS

Lo que se vio en el capítulo precedente nos conecta con cuestiones de método sobre las que advirtió George Rudé[1]. Afirmaba que la intención evidente o primaria solo nos proporciona la cualidad general de un disturbio y debemos, en consecuencia, explorar los motivos no inmediatos o no evidentes bajo su superficie. Constató con algún desconcierto (por demás infundado) que las huelgas o disputas de sujetos prepolíticos se produjeron muchas veces en épocas de prosperidad y no de crisis[2]. Su deseo de salir de la explicación económica (que misteriosamente consideró inmediata y superficial, como si la economía no admitiera teoría) lo llevó a la involuntaria reafirmación de la economía como causa de las oscilaciones en movimientos sociales[3]. Pero importa menos esa justificación que su tesis de un nivel de creencias e ideas generalizadas o fundamentales[4].

Asimismo, habló sobre luchas de sujetos prepolíticos. Nos disociamos por el momento de la calificación para concentrarnos en su peculiaridad no moderna, porque el anticlericalismo las teñía con una coloración propia, y todo esto daba por resultado protestas muy diferentes de las que hoy se desarrollan. Si bien hay situaciones en que pasa a un primer plano el enfrentamiento entre gran

---

[1] Rudé, *La multitud en la historia,* pp. 225 y ss.

[2] No es una situación extraña: Argentina creció económicamente en la década posterior a 1965, periodo de intensos conflictos sociales que tuvieron su última fase en 1975, año de fuerte devaluación y crisis. En épocas de recesión económica, las huelgas suelen ser solo defensivas.

[3] En la medida en que ató las coyunturas del conflicto con las económicas.

[4] Rudé, *La multitud en la historia,* p. 231; *id., Revuelta popular y conciencia de clase,* p. 8.

parte de la sociedad civil y la Iglesia[5], por regla general, una huelga no se desata contra el obispo, personaje que estaba en el ojo de la tormenta medieval. En esa praxis del pasado surgían, pues, aspectos específicos que no son de aprehensión inmediata. Consideremos el anticlericalismo popular.

No es desechable para nuestro caso pensar en una combinación de creencias, ideologías y motivos que Rudé y otros han detectado en los alzamientos. Entre estos investigadores, Natalie Zemon Davis mostró que, en levantamientos religiosos de Francia en la década de 1560 y principios de 1570, no estaba presente el conflicto económico de clase o, por lo menos, no lo estaba visiblemente[6]. En esta línea no es ilógico suponer que, en su lucha, los burgueses de Sahagún unieran a móviles económicos y políticos otras cuestiones como el rencor con el cura. Por lo menos en la Baja Edad Media, y posteriormente, era habitual la acusación de que el sacerdote vivía amancebado o de que tenía conductas libertinas, y que no cumplía con sus obligaciones[7]. En definitiva, estos reproches no quedaban fuera de la oposición de clase formando un conglomerado porque irritaría tanto el diezmo como el disfrute fraudulento del estatus privilegiado.

Pero esa combinación de ideas y motivos nos detiene en un punto metodológico que, bien interrogado, debería distinguir entre lo que en la vida histórica ha constituido una argamasa empírica y lo que nos debemos a nosotros mismos para el ordenamiento conceptual. Esta diferencia se debe a que la contaminación entre percepciones sociales, ensoñaciones de futuro, religión y mitos, todo esto como conjunto de herencias recibidas y recreadas por la práctica cotidiana, por la imaginación colectiva y por los sermones del cura o del predicador vagabundo, constituía un universo de muchos colores. Así se nos presentan las cosas en la realidad captada hoy, pero la cuestión no es solo describir sino analizar y, para esto, se impone discernir entre la religión, por un lado, y la ideología, por el otro, cuestiones a su vez mutuamente interferidas.

Las ideologías incumbían a las demandas de tributarios que rechazaban las rentas o a las exigencias de burgueses que aspiraban al

---

[5] En Argentina, sobre la enseñanza religiosa (1958), sobre el matrimonio igualitario (2010) y sobre el aborto (2018). Antes, sobre la Ley de Matrimonio Civil de 1888.

[6] Davis, «The Rites of Violence», pp 51-91.

[7] *Informe de la diócesis de Segovia;* Rodrigo Estevan, «Tareas», pp. 1355-1368; Davis, «The Rites», p. 58.

concejo, surgiendo de la percepción de la realidad. En esas nociones, se expresaba también el rechazo al sacerdocio, pero esto ya no se limitaba al discernimiento de lo inmediato sino a lo que estaba más allá porque, con el anticlericalismo, entramos en la religiosidad popular que, si bien contaminaba todas las ideas, pertenecía a otro ordenamiento problemático, cuestión que no siempre estuvo presente en el análisis[8]. Dicho de otra manera, no veremos ahora la oposición a un abad o a un obispo en tanto señores del poder político sino en tanto dignatarios de la Iglesia. El análisis girará en torno a religión y estructura y, con esto, vamos hacia la internalización religiosa que subyace en la problemática. El examen empieza con una certeza.

A diferencia del místico, el artesano no elevaba su alma a la comunicación trascendental, como hacía Filón de Alejandría (*ca.* 15/10 a.C.-*ca.* 45/50), que planteaba que Dios solamente podía ser conocido por el éxtasis. Este problema ya se tocó en consonancia con la historiografía y con elaboraciones teóricas, pero no se limita a la forma de conexión con Dios, sino que abarca la suma de una praxis. Con esto se define un campo analítico distinto del que presentan el anacoreta, el monje o el sectario, es decir, del que se alista en un régimen de excepción. Este último sujeto social es quien se abstiene de la actividad práctica para ensimismarse en sus cavilaciones, y el ámbito en el que discurre comprende desde el vínculo con Dios a la predicación de lo que este le transmitió. Para quien adoptaba ese estado, el recogimiento constituía un oficio y no una cualidad del oficio, y su primera condición era, como se estableció en la profesión de fe de Pedro Valdo, elegir un proceder[9].

El accionar de este militante de la fe estaba precedido por un vuelco existencial, que incluía abandonar casa, terruño, trabajo y familia. Es lo que lo que repetiría Francisco de Asís, mientras que otros, aun cuando no se dedicaran a la mendicidad y a la predicación, tuvieron su episodio de brusco cambio moral[10]. El despoja-

---

[8] Por ejemplo Hill, *El mundo trastornado,* p. 75, sobre las causas de las ideas radicales en Inglaterra, en los siglos XV y XVII, amalgamó cuestiones de clase, de estatus, religiosas e ideológicas. Otro ejemplo en Rudé, *Revuelta popular y conciencia de clase,* p. 10. Es verdad que, en la percepción histórica, todo está junto, pero esa mezcla no permite acceder a otro nivel de análisis.

[9] *Liber Antiberesis* de Durand de Huesca, párrafos extraídos de Grau Torras, «Durand de Huesca», pp. 10-11 (versión en castellano), n. 28 (versión latina).

[10] Romero, «Boccaccio», p. 162; es lo que le sucedió al poeta en 1362 cuando oyó, a través de un monje, el mensaje moralizante de fray Pietro Petroni.

miento para lograr la metamorfosis de la persona reeditando el antiguo concepto de conversión no era un acto común pero tampoco inhabitual, lo que expone que la tensión entre la acumulación material y la inmaterial sublimación del espíritu alcanzaba a constituirse en un fenómeno sociológico que sustentó a las sectas disidentes. Significaba la muerte de una sociabilidad para renacer a otra vida, la de los sectarios, tránsito que era enfáticamente declamado: «Renunciamos al siglo –decían los valdenses– y a lo que hasta ahora poseíamos» («Seculo abrenunciavimus et que abebamus»). Con ese giro copernicano, se entraba en un nuevo estado porque el individuo se convertía en un sentido absorbente; es decir, prorrumpía a una existencia cuyo supuesto era renunciar a todo lo que tenía para construir otros contactos en la cofradía y en un exterior muy abierto que le venía dado con la predicación. Con esta, constituiría un nexo transitorio en cada lugar de su recorrido de catequista, nexo formado por la elocuencia y por una vida irreprochable visualmente desplegada para que todos la admiraran. En consecuencia, su separación del artesano era absoluta, y ello lo sellaba con el rito iniciático.

Por el contrario, el maestro del taller o su oficial que se consagraban a su tarea para asegurarse el consumo, e incluso para aspirar al progreso económico, se aferraban a sus posesiones. Su actitud era incompatible con los *fratres Christi* que daban lo que tenían entre los pobres porque elegían ser pobres («pauperibus erogavimus et pauperes esse decrevimus»). Tampoco se asimilaban en otros aspectos. Mientras que el maestro, preocupado por la prolongación de su taller, incorporaba a su hijo como aprendiz y heredero, el sectario no tenía esa inquietud porque solo dejaba con su palabra una herencia volátil que perduraría (fragmentariamente, en el mejor de los casos) en la evocación de su auditorio. Los Pobres de Lyon cumplían así el precepto sacerdotal sin ser sacerdotes, criterio que afirmaban declarando no preocuparse por el mañana («ita ut de crastino solliciti esse non curamus») porque habían decidido vivir al día. Despojados de todo, o más bien autodespojados, reprobaban a la propiedad, así como al emblema de la riqueza (el oro y la plata) y, vestidos con lo imprescindible, solo aspiraban a comer lo que alguien quisiera darles. Esta última parte definía, de manera concluyente, que el desdoblamiento entre vida estable del artesano e inestable del sectario se fundaba sobre otra dualidad dada por el trabajo material o por su negación. Ese no trabajo con

la materia era lo que inevitablemente pasaba cuando se optaba por el camino de la fe y de las obras del apóstol («secundum iacobum apostolum») y se revivía la transformación del Jesús carpintero (Marcos 6, 2-3) en el Jesús que anunciaba la proximidad del Reino de Dios. En definitiva, entre el artesano instalado y la persona que se despedía del mundo la diferencia era inmensa, y no debió de ser nada fácil el tránsito de un estado a otro. Para que esa metamorfosis se concretara, debía terciar una revolución de la persona, un trastorno psíquico como el que se reconstruyó sobre la revelación de Mahoma. Pero, además de no elevar el alma para una comunicación trascendental, salvo en situaciones especiales, tampoco el artesano seleccionaba una opción religiosa, más allá de elegir entre pequeños matices y afectos, porque Dios estaba en él como recurso de la vida ordinaria. Era la divinidad que Lutero fijó conceptualmente bajo el precepto de que está dentro de nosotros mismos otorgándole un marco institucional y triunfador con la eclesiología protestante. Ese dios interior se le imponía al nuevo devoto como una fuerza que venía de fuera, fenómeno similar a lo que testifican los artistas sobre la inspiración que los invade para dominarlos[11]. No preguntó por su origen que, en todo caso, figura en la Biblia como un no origen, como una eternidad; una vez adoptado, ese dios interior ya no tenía lugar de nacimiento ni fecha de bautismo; solo existía. El creyente no lo vio emerger como un catecúmeno de la Antigüedad lo había sentido surgir en su alma; se figuró que estuvo allí insensiblemente conferido como un legado que no controló, y mezclado con otras formas de deidad. Podía entonces consultarlo haciendo sus actividades sin interrumpirlas con ejercicios espirituales y podía también (como dijo Marx) prescindir del cura para depender de su alma curesca[12]. Dios, que vivía ahora dentro de la persona, vigilaba y conocía su conciencia y sus más profundos deseos, según expresó William Langland en el inglés del siglo XIV: «For God knoweth thi conscience and thi kynde wille»[13]. Es esta la sustancia del problema que se hacía notoria cuando el cura se

---

[11] Por ejemplo, Wagner confesó que, repentinamente, se le reveló el comienzo del segundo acto de *Sigfrido,* y especialmente el sueño de Fafner, en el que había encontrado una nota humorística

[12] Marx, «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie», p. 387: «Es galt nun nicht mehr den Kampf des Laien mit dem *Pfaffen außer ihm,* es galt den Kampf mit seinen *eigenen innern Pfaffen,* seiner *pfäffischen Natur*».

[13] Langland, *Piers Plowman,* Passus 3, 67.

transformaba en un obstáculo para la realización del sujeto económico y sociopolítico.

Situados en este nivel del estudio, no cuesta admitir que la religiosidad era lo contrario a la inmutabilidad metafísica y que tampoco vivía exclusivamente en el iniciador de la teología ni en el heresiarca; era acontecer de masas. En este punto, la objetivación del pensamiento se revela acompañando a los momentos sociológicos y las fases históricas.

El hombre que creó a Dios establecía, con su creación que lo transformó en criatura, una relación que se tradujo en una conciencia religiosa que estaba lejos de ser una soberana e inmediata afirmación humanista; esa conciencia era, por el contrario, una conciencia de subordinación a ese dios que cada fiel conquistado por la nueva devoción había engendrado en su interior, y en el cual había alienado, al decir de Marx, las cualidades eminentes de la especie, y esto no lo hacía un Gran Hombre como Lutero sino un proceso histórico social que, desarrollándose por fuera de la conciencia, se adelantó al fundador de la nueva Iglesia con un desenvolvimiento que vencía a la servidumbre de la devoción con la servidumbre de la convicción, que convertía a los laicos en sus propios sacerdotes y quebraba la fe en la autoridad para establecer la autoridad de la fe[14]. Es lo que se reproduciría en la más elevada filosofía especulativa, y por eso se ha dicho desde la crítica materialista que la filosofía hegeliana fue la forma última de la teología, en tanto transfirió la esencia del hombre y de la naturaleza a la idea absoluta, y esta se convierte en el elemento creador del mundo, mientras que el hombre y la naturaleza, privados de su realidad propia, son reducidos a exteriorizaciones de la idea. Por eso, en el sistema crítico de Marx, la esencia de la teología es la esencia trascendental del hombre colocada fuera del hombre, tanto como la esencia de la lógica de Hegel es el pensamiento trascendental del hombre colocado fuera del hombre. Con esa forma moderna, tan opuesta a una razón volitiva, puede aspirarse al propósito nunca concretado por Weber de definir la religión, en verdad indefinible si se la abstrae del eje de dominación sublimada de algún dios y de subordinación degradante del hombre. Ese carácter de la religiosidad se manifiesta en su plenitud con el cristianismo, que postula un lazo personal intransferible entre el hombre,

[14] En este párrafo se repite esencialmente Marx, «Zur Kritik», p. 386.

como señor de la naturaleza, y Dios como Señor del hombre, y es por ello que un empeño de los primeros evangelizadores de la Edad Media fue desacralizar la naturaleza. Ese propósito estuvo detrás de san Bonifacio cuando, en el 723, hizo derribar el roble Thunor y, con su madera, construyó una iglesia en Fritzlar, agresión que fusionaba símbolos: el árbol de Thor correspondía al dios principal de los campesinos y, al talarlo, el eclesiástico subordinaba a la naturaleza como Dios vencía a sus rivales, matiz semiótico palmariamente dirigido asimismo al guerrero. Ese acto condensó muchos más con dimensión económica y no solo religiosa, como saben los medievalistas desde que vincularon la colonización de nuevos territorios con el ocaso del bosque sagrado. A pesar de que el cristianismo del periodo sacralizaba lo que desacralizaba con ese tipo de actos (por ejemplo, cuando atribuía un accidente climático a la ira divina), la anécdota, que resume una situación muy compleja, nos abre la comparación entre periodos.

Religiosidad campesina

Esa condición de realidad devenida está contemplada en el aserto de que el cristiano no se hace; nace porque, desde la cuna, encuentra un dios culturalmente impuesto y tan verdadero como el mundo tangible que le dejaron las generaciones precedentes. Justamente por ello, esa rutina no inhibe el planteo histórico. Efectivamente, la alienación religiosa tuvo su génesis medieval, y esta se ilumina con la exploración retrospectiva del culto al santo que perduró en íntima relación con la sociedad rural. Solo cuando hayamos revisado esa religiosidad (que haremos brevemente porque nuestro objetivo no es la sociedad campesina), podemos considerar la nueva devoción del artesano.

Puede empezarse este recorrido diciendo que el santo se inscribía en la deidad arquetípica de una vida social enclaustrada en el microcosmos de grupos que se encerraban culturalmente en sí mismos, aislándose de influencias universales; es decir, de aquellos que, por sus condiciones de existencia, buscaban un objeto de idolatría particular, localista, tangible[15]. Esto se relacionó con la diferenciación de cada comunidad campesina, con su idiosincra-

[15] Cfr. Farriss, *La sociedad maya*.

sia, con culturas locales diversas pero análogas, lo cual tuvo su reflejo en una asombrosa pluralidad de dialectos[16]. Pero estas características, que permiten pensar en que una apertura mercantil o política de ese mundo clausurado era un principio desestabilizador del pequeño ser supremo de la localidad, solo nos acercan a la sustancia del problema.

El santo que respondía a las ofrendas recibidas (o a las negadas) actuando sobre el mundo (incluido el humano) era una personificación de fuerzas naturales que el hombre no dominaba pero que intentaba conjurar, en la medida en que, de ellas, dependía su subsistencia. La cuestión remite entonces a la naturaleza dominante encarnada en el santo que requería ritos propiciatorios para asegurar su comportamiento beneficioso. Puede observarse al respecto que, en la historiografía moderna, se ha planteado que su culto concernía a personas sin capacidad para el pensamiento abstracto, lo que significa que precisaban un objeto material en el cual establecer la abstracción, aunque debería recordarse el concepto de Hegel de que la conciencia religiosa encierra siempre una parte más o menos sensible (en la conciencia religiosa, la forma del conocimiento corresponde a la representación)[17]. En parte, esto remite a formas de pensamiento incapacitadas para establecer determinados conceptos, como se muestra en un nivel sencillo en la persona que no puede enunciar el concepto de «negro» fuera de los objetos que tienen ese color[18]. Pero aquí no está todo el problema, porque la apreciación sobre esa incapacidad para alejarse de la inmediatez debería ser mitigada si se acepta que ese dios personificaba un conjunto de potencias misteriosamente no controlables por el creyente, y este apuntaba, con el conocimiento del dios de la naturaleza, a conocer la sustancia de ese elemento natural que le resultaba incognoscible (era esto, en suma, una forma de la relación entre esencia y apariencia). El santo, con su imprevisible actividad humana como sustancia esencial de la naturaleza, que le hacía adquirir a esta una cualidad antropomorfa, era, en sí mismo, una recapitulación divinizada de múltiples fenómenos naturales al igual que en otra época lo habían sido los dioses griegos y, como estos, ad-

---

[16] Sanga, «Due note sulla cultura contadina», pp. 124-125.

[17] Gurévich, *Medieval Popular Culture;* Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* I, p. 75.

[18] Lukács, *Estética,* I, p. 59.

quiría entonces una doble forma en tanto era un dios con los atributos de una persona poderosa y era la naturaleza con los atributos de esa persona[19]. De manera correspondiente, la devoción consagrada al santo surgía necesariamente por un proceso abstractivo y sincrético del pensamiento humano, y era así el recurso unitario para intervenir en el ecosistema, recurso que se activaba mediante el mismo rito católico que terciaba para prevenir la hambruna y la muerte, es decir, para asegurar las funciones animales de los individuos como comer o beber, tanto como era su remedio una vez desencadenado cualquier fenómeno pernicioso que ponía en peligro esas funciones. Esta deidad que se imponía a la conciencia del labrador expresaba esa forma que, al constituirse en religión con prácticas regulares, establecía la ilación dialéctica entre cultura y naturaleza. Ese dios poderoso y trascendente era el dios del Antiguo Testamento, irritable, vengativo, al que no se dejaba de temer y al que se debía satisfacer cuando desataba sus crispadas reacciones. Para atenderlo, se desplegó una gama de rituales específicamente campesinos que, no obstante el interés científico que poseen, debemos dejar de lado en el análisis para no desviarnos de nuestro objeto. Hacia él vamos.

Religiosidad de los artesanos

Desde el siglo XI, otro Poder Celestial evolucionó en la persona que se separaba del entorno natural. Era el Dios hecho hombre con el cual todo mortal podía sentir un parentesco. Este fenómeno se relacionaba con la Virgen, que pasó de ser la reina lejana del siglo X a la madre que daba amor, con santos más humanos y menos distantes que los santos antiguos, y con nuevas representaciones como las del Cristo redentor[20].

Con esa valorización del Verbo Encarnado, que era el Hijo que participaba de la sustancia del Padre, el criterio antropológico del

---

[19] Berlin, «Giambattista Vico», p. 26; Júpiter era el barbudo padre de los dioses que lanzaba rayos a la persona que no le gustaba, pero también parece haber sido, en la poesía latina, un sinónimo del aire, de cualquier cosa que existía, del cielo infinito; Neptuno era otro dios barbudo, pero era, asimismo, todos los océanos.

[20] Blanco Brey, «La devoción mariana», p. 164; Fernández Conde, *La religiosidad*, pp. 481 y ss.; Agúndez San Miguel, «Memoria y cultura», pp. 861 y ss.; García Avilés, «Imágenes "vivientes"», p. 324.

cristianismo tomaba su sentido esencial: Dios creó al hombre estableciendo una relación personal e intransferible con su criatura a la que situó al frente de toda su creación y, con la actualización de esta narrativa, la religión comenzaba a pensarse con una nueva disciplina: la teología. De acuerdo con la interpretación materialista del problema, que descifra el sentido del Logos creador como nos es presentado por la Escritura, el sujeto urbanizado creaba a Dios aun cuando lo hiciera tomándolo de lo que preexistía a su existencia y lo recreaba en su invocación, a veces de manera ceremoniosa como en la misa; a veces de manera ordinaria, instituyendo una regeneración continua que se diferenciaba del distante nexo del hombre con el Dios sinopsis de fuerzas naturales. Inevitablemente, con el Ser Supremo en la persona surgía una variedad de sentidos acerca de la divinidad y se podían tener ideas propias sobre la vida en el más allá o podían florecer concepciones originales de lo que debía hacerse, ya que cada fiel estaba en condiciones de desarrollar sus propias nociones o quimeras[21]. Esta inclinación desembocó incluso en la *unitas indistinctionis* y, desde el siglo XIII, los depositarios de la ortodoxia desacreditaron esa concepción de que un alma que se unía a Dios estaba en condiciones de forjar un solo espíritu con Dios[22]. Esta última derivación radical tenía una acusada carga de oposición hacia el rito oficial y expresaba, de manera nítida, lo que en otras manifestaciones se daba de modo más moderado, pero, más allá de la intensidad, la nueva fe cuestionaba *de facto* al sacerdote. Ese devenir religioso subjetivo, que a veces llegaba a ser escandalosamente original, era pasible de expresarse en el diálogo vecinal, en conductas censuradas (como no ir a misa) o en silenciosas emisiones íntimas que justificaban la vigilancia inquisitorial.

Tal vez, para la comprensión de esto, tenga algo para aportar el concepto freudiano de las necesidades religiosas que, originadas en el desamparo infantil, se reaniman por la angustia que genera el destino en la vida de cada persona. Si se aplica este criterio a nuestra materia, puede decirse que el individuo liberado del entorno natural permanecía huérfano frente a la sociedad y buscaba refugios protectores en el gremio, el concejo, la parentela o la parroquia. La indefensión que pretendía amortiguar se vinculaba espe-

---

[21] *Vid.* un repertorio de ideas heréticas en Monsalvo Antón, «Herejía conversa», pp. 109-138.

[22] Marin, «Annihilation and Deification», pp. 89-109.

cialmente con el mercado en desarrollo y con la acción política, actividades sometidas a lo imprevisto y que se creían originadas en decisiones humanas. Dios no dejaba de prevenir sobre ellas con prodigios: envió a los flamencos el hambre primero y, después, la muerte; anunció su propósito de castigar a los pecadores con un eclipse de sol en agosto de 1124 cuando la luz faltó de una manera que no era natural, y el mismo año de 1127, en el que el asesinato de Carlos el Bueno desencadenó graves conflictos, reiteró sus advertencias *per terrorem signorum:* los fosos de Brujas aparecieron con el agua ensangrentada[23]. El testigo de la época registraba accidentes que surgían con el libre albedrío y ello se vinculaba con la nueva religiosidad. Esta suponía una mudanza sustancial.

Sin duda, con el dios interiorizado, el sentido del ser cristiano y de hacerse cristiano cambiaba. El bautismo del temprano Medioevo era, a los ojos del pueblo, que se conservaba en parte pagano, un trámite obligatorio antes que un nacimiento trascendente, y así lo vieron también muchos *cives* que, después del año 1000, se acercaban a Dios sin ceremonias o con sus propias ceremonias. Iban hacia una divinidad que ya no era la naturaleza divinizada aunque se siguiera expresando en ella, como antes se había expresado en la Escritura. Con ese distanciamiento, la conciencia del burgués también se distanciaba del laboratorio natural pasando a constituir el radio de acción de Dios que obtuvo el control de la persona poseyendo su subjetividad. Correlativamente, el rito perdió importancia después del año 1100. Ahora Dios estaba en todos lados con cada persona, y tomaba sentido la proposición de que se podía prescindir del lugar oficial de culto. Esto se reflejó en el estudio del alma, donde según los teólogos franciscanos residía y, como advirtió Alexander Koyré respecto a las elaboraciones de inspiración platónica, estaba allí para gobernar al cuerpo[24]. Otras manifestaciones que se precipitaron desde el siglo XII certifican la entidad del proceso: importancia de los dones del Espíritu Santo, que se refieren a la relación entre Dios y el hombre (temor, piedad, ciencia, fortaleza, consejo, inteligencia y sabiduría); dones a través de los cuales el Espíritu Santo actuaba en las urbes; aparición de acom-

---

[23] Galberto de Brujas, *Historia,* pp. 5 y 24. *Vid.* paralelismo en Gregorio de Tours, *Historia,* VIII, 17.

[24] Fernández Conde, «Los frailes franciscanos», p. 138; Koyré, *Estudios,* pp. 26 y ss.

pañantes del sufrido Cristo de la Pasión, como la Virgen y el niño; establecimiento de los siete pecados capitales y mayor peso de la oración, para asegurar el contacto directo con el Ser Supremo[25]. Se atendió igualmente a la vida humana de Jesús (Pedro Damián fue un precursor en este rumbo que continuaron san Bernardo, Anselmo de Canterbury y otros) y, posteriormente, aparecieron manuales como el *Zardino de oratione (Jardín de la plegaria)*, del año 1454, destinado a encaminar las representaciones de los jóvenes en la plegaria[26]. Escoltaron a este impulso las traducciones de la Biblia de Wycliff, Lutero y Ulrico Zuinglio, mientras que Erasmo pretendió que fuera accesible incluso a rameras, alcahuetes y turcos[27].

Con esto, se desplegaba una doble tendencia: por un lado, es casi ocioso decir que se reforzaba la inclinación antropomorfa que se reflejó en el humanismo, tendencia que solo retrocedió decididamente ante el capitalismo y sus leyes independientes de la disposición de los sujetos, así como retrocedió con la ciencia que ese capitalismo acarreó y con la propensión desantropologizadora de la filosofía moderna[28]; por otro lado, se asentaban las premisas para esta desantropomorfización con el deslinde nítido entre sujeto y objeto, entre individuo y naturaleza. En el trasfondo, junto a la urbe, estaba su actividad, y el proceso se vinculó con una elección que no era precisamente la de la weberiana afinidad electiva, ya que el cambio en el trabajo determinaba la subjetividad, no determinando esta última las nuevas condiciones laborales. Sobre este problema se argumentará.

Trabajo

Reparemos, antes de entrar en el asunto, que esta determinación ontológica de la subjetivación religiosa no anulaba otras vías de consumación de ese proceso en sectores con diferentes condicionamientos. Así, por ejemplo, hablando sobre los hombres sin

---

[25] Le Goff, *El Dios de la Edad Media*, pp. 34 y ss.

[26] Brooke, *Europa*, pp. 304 y 321 y ss.; Baxandall, *Pintura y vida cotidiana en el Renacimiento*, p. 68.

[27] Burucúa, *Corderos y elefantes*, p. 74.

[28] Sobre esa tendencia desantropologizadora, Lukács, *Estética*, I, *passim*.

amo de la sociedad inglesa en la Época Moderna, Christopher Hill consideró que esos dueños de sí mismos ofrecían un medio para la enseñanza puritana sobre la disciplina interior[29]. Es un concepto que se aplica a los marginales o a quienes tenían inestabilidad laboral crónica y que, en lapsos de holganza, no dependían de la naturaleza como el campesino sino de la compasión. Esa autonomía de la conciencia sería un presupuesto de su libérrimo accionar y de su participación en los motines urbanos.

El Dios que el artesano había incorporado establecía una diferencia básica con el Dios que el medio ambiente le impuso al campesino, de lo cual surge una correspondencia entre el dios humanizado y la actividad de sus portadores que, o no dependían de fuerzas naturales, o combinaban el trabajo rural con manufacturas y comercio. Ese productor veía en sus condiciones lo que el campesinado no lograba ver: un mundo al servicio del hombre que proporcionaba materia para transformar. Reparemos en cuestiones significativas sobre esto como que los seguidores del herético Pedro Valdo, que se concentraban en burgos de manufacturas del norte de Italia y de Francia, defendían el acceso íntimo a la palabra del Señor descalificando cualquier entremetimiento sacerdotal. Era una novedad que la Alta Edad Media de economía campesina no había conocido. Esas dos formas de la fe en una religión que a primera vista se presenta homogénea reclaman una explicación, y esta incluye un indispensable preámbulo.

En esa Alta Edad Media, y en la vida rural ulterior, la no diferenciación en la conciencia entre objeto y sujeto manifestaba una potencia natural que subordinaba a su imperio el trabajo, y este no se presentaba a la conciencia como fuerza creadora independiente, como energía destinada a objetivar la idea, aun cuando esa energía comportaba un empleo muy elevado de capacidades humanas para dirigir el ciclo económico en conformidad con el ciclo natural. Esto significa que, si bien el hombre operaba sus fines sobre su entorno, este se imponía determinándolo; determinación que se establecía por las condiciones materiales del trabajo campesino, por las fuerzas productivas y por el conocimiento y, en consecuencia, el agente activo se presentaba como acción de la naturaleza[30]. Ese rol privilegiado se reflejó en la dependencia del tiempo litúrgi-

---

[29] Hill. *El mundo trastornado,* p. 37.

[30] Gurévich, «Representations», pp. 530 y ss.; Giordano, *Religiosidad,* p. 139.

co del tiempo natural[31]. Era una trama que expresó Jack London hablando de las inhóspitas condiciones del norte canadiense del siglo XIX: la naturaleza dispone de muchos trucos para convencer al hombre de su finitud («Nature has many tricks wherewith she convinces man of his finity»)[32], y en el Medioevo con frecuencia reducía a nada el esfuerzo de un año. La naturaleza era el Dios omnipotente e impredecible del Antiguo Testamento que vivía en el santo de la localidad y que requería de ritos para que se comportara en conformidad con lo esperado. Pero lo esperable no siempre ocurría y pasaba a ser una realidad dramáticamente sensible, porque el campesino podía ver cómo la langosta o la sequía le arrebataban la cosecha de la misma manera que experimentaba cómo el recaudador se llevaba parte de lo producido. De un lado, estaba el absolutismo impersonal que dominaba al hombre impregnándolo de un temor casi animal[33]; por otro lado, estaba el absolutismo personalizado del señor real. La renta de este último, en especial cuando el año había sido malo, acrecentaba la superioridad de la naturaleza que adquiría así una connotación de clase. Este rasgo alcanzaba aún un mayor relieve por la posibilidad que tenían los feudales de almacenar reservas que los ponían a cubierto de las hambrunas e incluso les proporcionaban un instrumento de opresión, como muestran los préstamos que realizaban en circunstancias críticas. Esto indica dos cuestiones relacionadas: una es que esa independencia de la necesidad que disfrutaban los señores era un presupuesto para una religiosidad distinta a la del campesino, y la otra cuestión es que el anémico desarrollo de las fuerzas productivas se conectaba con la distribución desigual del producto social.

Teniendo en cuenta entonces ese protagonismo que asumía la naturaleza en el ciclo agrario, se reducía drásticamente el peso del trabajo concreto del campesino, y esto tuvo su reflejo en la visión del trabajo como acto penitencial, como producto del pecado y la caída, lo que exponía ese no concepto del trabajo o, más bien, su defectuosa existencia en los límites de su afirmación y de su negación, tanto como lo expresaba jurídicamente el *servus* al cual ape-

---

[31] Le Goff, *La civilización,* pp. 249 y ss.

[32] London, «The White Silence», cuento publicado por primera vez en febrero de 1899.

[33] Cfr. Marx y Engels, *Die deutsche Ideologie,* pp. 30 y ss.

nas se le reconocían las características del hombre y, en muchos aspectos, estaba más próximo a un instrumento de trabajo, como lo era el buey, que a un productor humano. Esta condición se traducía en ambivalencia conceptual porque, si para el campesino su trabajo se desdibujaba ante la naturaleza, y trabajar se unía al dispositivo ritual, quienes vivían de excedentes podían apreciar desde lo alto de la escala que, sin energía humana, no se alimentaban[34]. Solo cuando el hombre transformó la naturaleza dominándola, lo que sucedió con el capitalismo, pudo concebirla en su carácter humanizado como producto de su trabajo y, con ello, disolvió esa antigua y distanciada objetividad fetichista que rigió en las generaciones precedentes.

Esa atadura del campesino premoderno con la naturaleza, por la cual en el dominio productivo de esta última se ejecutaba la negación relativa del trabajo concreto, la expresó con inmejorable claridad Jenofonte con la fórmula de que la tierra produce para quienes la trabajan[35]. El concepto remite a una práctica que no era sustancialmente diferente en sociedades neolíticas de Egipto, Siria, Irán, de todo el Mediterráneo y del sudeste de Europa, reflejada en pequeñas figuras que se interpretaron como la diosa madre, de la cual se colige, en palabras de Gordon Childe, que la tierra de cuyo seno brota el grano era concebida como una mujer que podía ser conmovida con súplicas (oraciones) y regalos (sacrificios), y «dominada» con ritos y encantamientos imitativos[36]. Esto significa que era la tierra el ente creador, el principio activo que intervenía como causa última del todo y que concedía sus frutos a quienes los recogían; estos últimos, a pesar de su esfuerzo, no dejaban de ser objetos pasivos de esa generosidad. Los verbos que, en Jenofonte, indican esa superioridad están enlazados por el mismo principio: la tierra produce, concede y facilita[37]. Es revelador que, en la Edad Media, una variante herética estuvo dada por campesinos que no creían que las plantas crecían por obra de Dios sino por obra de la tierra o del

---

[34] Alexander, «Labeur and Paresse», pp. 444 y ss.: esa noción de trabajo concreto campesino estaba instalada entre los señores, como se denota en la representación iconográfica.

[35] Citado por Requena, «El *status* de los labradores»: Jenofonte, *Económico*, V, 2-4.

[36] Gordon Childe, *Qué sucedió en la historia*, p. 71.

[37] Requena, «El *status* de los labradores». Sobre el no trabajo abstracto entre los griegos, Vernant, «Trabajo y naturaleza», pp. 252-273; *id.*, «Aspectos psicológicos», pp. 274-280. Referencia de Mariano Requena.

diablo[38]. De esto se deduce que a ese principio natural con atributos de Ser Supremo el hombre debía su existencia, principio que pudo manifestarse por una pluralidad de divinidades o fuerzas sobrenaturales con las que, inevitablemente, había que congraciarse.

El concepto de Jenofonte sobre que el campesino, con su esfuerzo, debía contribuir con la naturaleza nos aporta otras dimensiones. No solo implica que la negación del trabajo concreto agrario debe entenderse como negación relativa y no absoluta, sino que también presupone registrar su posición cognoscente porque, para ayudar a la naturaleza, debía conocerla, asimilar sus regularidades de movimiento, aun cuando las descifrara como expresiones del arbitrio de Dios (y, en consecuencia, conocerlas era conocer a Dios). Esto suponía que ese dominio del mundo natural no anulaba la actividad alternadamente cambiante del campesino siguiendo las estaciones.

Si no había trabajo concreto que objetivara plenamente el pensamiento, se negaba la esencia humana, es decir, lo que define al sujeto como tal con acción racionalmente orientada a un fin realizable, y, en consecuencia, aparecía la imposibilidad de que la persona se concibiera a sí misma en toda su fortaleza. Si bien había conciencia intencional, el trabajo no alcanzaba su cualidad acabadamente teleológica ni tampoco había conciencia de la capacidad del trabajo creador y, por lo tanto, no había conciencia de la infinitud que podía ocasionar un cambio del todo; solo había reconocimiento de la finitud del cuerpo y de lo que subyacía inmediatamente cerca de él, es decir, de los elementos que rodeaban al hombre. Por consiguiente, tampoco había conciencia de la naturaleza; solo había noción de participar en ella como uno de sus módulos, como un fragmento integrante de esa amalgama, lo que tuvo incluso un reflejo legal cuando el campesino transmitía su condición jurídica a la tierra que cultivaba. Es lo que se reconoce aún hoy en ciertas comunidades[39]. Puede darse ahora un paso más en el discernimiento de qué significaba esa no separación entre objeto y sujeto: no presuponía negarle a la persona inmersa en ese hábitat sensación de sí misma sino afirmar su imposibilidad de contemplarse como

---

[38] Zbíral, «Définir les "cathares"», pp. 198 y ss.

[39] Luciano Benetton compró un millón de hectáreas en la Patagonia y le pidió a los mapuches que vivían allí que se retiraran. Le contestaron: «Esta tierra no nos pertenece; nosotros pertenecemos a ella. Usted no».

esencia, porque solo el trabajo concreto en plenitud podía dar inicio a la conciencia de la propia esencia[40].

Se acaba de resumir el escenario hasta después del año 1000, aunque el periodo que se inauguraba en esa fecha marcó un cierto cambio en el ámbito rural, porque la expansión agraria tuvo su influjo para que surgiera el nuevo concepto de trabajo concreto[41]. No se anulaba, por cierto, en esta segunda Edad Media, el protagonismo de la naturaleza, pero cada avance de los roturadores significó un paso adelante en la valoración del esfuerzo humano. Se volvía más evidente la acción transformadora del hombre, así como también se evidenciaba su laboriosidad creadora de un ecosistema distinto al que había proporcionado la naturaleza, situación reflejada en muchas escrituras realizadas cuando un campesino vendía la tierra y declaraba haberla obtenido por *presura*. A su vez, con esa extensión del frente productivo, al que se agregaron en muchos lugares parcelas de cultivos diversos, y la rotación trienal, se limitaban las crisis agrarias y disminuía la dependencia del individuo respecto a los fenómenos naturales.

Estos desenvolvimientos de las fuerzas productivas se combinaron con otros cambios sociales y económicos, y se inició una más entera manifestación del trabajo concreto rural, según se ve en las nociones de «meseguero», «yuguero» y «viñatero», que ocupan documentos y fueros tardomedievales, junto a otras categorías y subcategorías como «cavadores», «hortelanos», «podadores», «labradores de azada», etc.[42]. Estas voces aparecieron cuando la contratación temporaria de asalariados las tornó inevitables. Ese surgimiento de específicas faenas estacionales se asociaba a una superior mercantilización y división del trabajo, lo que involucró un princi-

---

[40] Estas reflexiones se inspiran en gran medida en Feuerbach, *Das Wesen des Christentums;* en especial, el primer capítulo, pp. 35 y ss., «Das Wesen des Menschen im allgemeinen». Por otra parte, si se toman en cuenta los germanos antiguos, en quienes se puede ver un paradigma de integración del sujeto con la naturaleza, se constata que había un sentimiento definido del yo; según Tácito, *Germania,* distinguían los delitos *(scelera),* que castigaban de manera visible, de las acciones vergonzosas *(flagitia),* que lesionaban a la persona en lo que podríamos considerar su autoestima y que, por lo tanto, debían esconderse.

[41] Freedman, *Images,* p. 25, asoció el crecimiento a una opinión más positiva del trabajo.

[42] *Fuero romanceado de Sepúlveda,* títs. 112 y 116; *Fueros leoneses,* fuero de Salamanca (de fecha incierta), tít. 234; *Documentos de Alba de Tormes,* n.º 34; *Ordenanzas de Segovia de 1514,* pp. 472 y ss.

pio de fractura de la tradicional unidad doméstica campesina. Aun cuando el contratado retuviera para sí fracciones de subsistencia, al obtener del mercado sus bienes de consumo, se iniciaba en otra subordinación: la que le imponían los efectos iniciales de oferta y demanda. Dicho de otra manera, el dios de la naturaleza comenzaba a cederle su lugar al mercado. En realidad, esta fue una problemática de la Era Moderna.

Solo con la primera emancipación del hombre de la naturaleza, redención que verdaderamente se dio solo a nivel del artesano, se liberaba la conciencia como conciencia propia, determinada por un trabajo concreto que el individuo reconocía como tal. Este dejaba de pensarse como parte de la naturaleza porque no operaba ya sobre esta sino sobre la materia que le proporcionaba. Es notable que esta diferenciación fuera contemplada a su manera en la legislación de Alfonso X cuando se establecía en la Segunda Partida que[43],

> Obra y labor hechas por maestría tienen diferencias entre ellas, pues labor se dice de aquella cosa que los hombres hacen trabajando de dos maneras: la una, por razón de la hechura; la otra, por razón del tiempo; así como aquellos labran por par o por vino o guardan sus ganados, o que hacen otras cosas semejantes de estas en que reciben trabajo y andan fuera por los montes, o los campos donde han por fuerza de sufrir calor o frío, según el tiempo que hace. Y obras son aquellas que los hombres hacen estando en casas o lugares cubiertos, así como los que labran oro y plata, o hacen monedas o armas o armaduras, o los otros menesteres que son de muchas maneras que se obran, pues aunque ellos trabajan por sus cuerpos, no se apodera el tiempo tanto de ellos para hacerles daño como a los otros que andan por de fuera por ello a estos llaman menestrales y a los otros, labradores.

En este texto se distinguían los dos grandes modos del trabajo manual, el del artesano y el del campesino, estando este último sujeto a las inclemencias del clima. En virtud de ese rasgo, la actividad del labriego no se asimilaba a la de aquellos que, si bien se ocupaban físicamente («por sus cuerpos»), el clima no se apoderaba de sus personas «para hacerles daño» como sí les sucedía a los

[43] *Partidas*, II, 20, 5.

labradores. La alusión es falsamente ingenua porque, en la trama de la diferenciación, esa idea de las condiciones climáticas dominantes excedía el inconveniente meteorológico para abarcar el total de las condiciones del trabajo rural, contexto que es la única vía por la que puede entenderse que supeditaba la actividad humana reduciéndola a un epifenómeno, apropiándose de los individuos «para hacerles daño». Se comprende entonces que las dos actividades se hayan distinguido al estar una signada «por razón de la hechura» y la otra «por razón del tiempo».

Con esa nueva estructura general del trabajo, el artesano podía concebir el fin de su actividad y su resultado, porque el producto existía en la mente antes de insinuarse siquiera en el proceso laboral, y aparecía el trabajo como peculiaridad plenamente humana. La destreza específica objetivaba la idea, ya fuera una cuba, una rueda, un arado, un paño o cualquier otra manufactura, es decir, cualquier bien realizado sin intermediación mecánica. El éxito de la obra ya no dependía del favor divino; la persona debía ahora confiar en sí misma creando como Dios ha creado el mundo con su actividad (fue esta la nueva representación teológica que se impuso del trabajo)[44] y, como Dios se creó y se recrea siempre en su creación, el artesano se creaba en lo que él creaba. En este proceso, nacía el sujeto separado de la naturaleza, o sea, surgía la plena división entre objeto y sujeto, lo que implicaba que este último se desarrollara como tal con la plena posibilidad de que Dios habitara en su interior con ciertos grados de autonomía del Dios oficial, y esto determinó que el problema principal para la Iglesia haya pasado del culto pagano a la disidencia religiosa y al anticlericalismo. En consecuencia, temas destinados a explicar la ausencia de herejes en la Alta Edad Media, como el mediocre nivel educativo de los fieles o la debilidad del control eclesiástico, deberían ser reubicados en la jerarquía de argumentos.

En este terreno constatamos (siguiendo a Isaac Rubin) que el concepto de trabajo no es fisiológico sino histórico social[45]. La cuestión puede ampliarse porque el estudio realizado permite abordar el surgimiento del trabajo concreto y detectar, a su vez, la inexistencia plena del trabajo en su carácter abstracto general. Esta diferencia la indicó Arnold Hauser en referencia al artista que trabaja-

---

[44] Duby, *Les trois ordres;* Gurévich, *Las categorías.*

[45] Rubin, *Ensayo sobre la teoría.*

ba por encargo, cuya peculiaridad en este terreno (sustancialmente idéntica a la del artesano) se constata cuando se vinculaba con el mercado[46]. Según Hauser, el artista que pasaba de ser productor por encargo a ser productor de mercancías lograba una nueva conciencia creadora liberada de las finalidades inmediatamente utilitarias que el cliente demandaba. En sentido contrario, para quien trabajaba por petición del cliente, el valor de uso era el auténtico objetivo de su trabajo y no el valor de cambio (relacionado con el trabajo abstracto).

Además, el razonamiento que hemos desplegado puede aplicarse en gran parte al mercader que, como el artesano, había cortado la dependencia existencial con la naturaleza y, sobre esto, se sabe que, en el Languedoc, en Provenza y en el norte de Italia, hubo herejes entre los comerciantes[47]. A las razones de fondo generales (básicamente la no dependencia existencial de la naturaleza) pueden añadirse, para este caso, las crisis de conciencia que se producían por el contraste entre una atmósfera piadosa que impulsaba a la renuncia material y una vida dedicada al lucro y la acumulación. Muchos sufrían esos trances cuando se acercaba el viaje final y aumentaba su temor al infierno (conocido por relatos e imágenes que alimentaron el terror a lo desconocido). Otros los padecieron en el cenit de su actividad, como Pedro Valdo. Por último, estaban quienes se incorporaban sin estridencia a las filas de los herejes en lugares como los mencionados; elección en la que intervenía, en muchas ocasiones, la demanda de independencia urbana y de organización de la comuna.

En suma, lo religioso, en la medida en que se formula como relación humana con el entorno, fue una determinación de las fuerzas productivas (que comprendían medios materiales e intelectuales) y, en consecuencia, los ritos destinados a las «potencias invisibles» de la reproducción natural constituían, como dispositivos simbólicos del trabajo, «la part idéelle du réel» (para apropiarnos de una conocida expresión de Godelier). Esta relación es pasible de un enunciado que subraye una jerarquía causal diciendo que el nivel técnico de la producción habilitó una liturgia propiciatoria agraria que, en la manufactura, encontraría su principio de anulación pero que, en tanto se inscribía en los recursos de la subsistencia

---

[46] Se sigue el análisis de Durán, «Elementos para una crítica».

[47] Le Goff, *Mercaderes y banqueros,* pp. 114 y ss.

material, era un componente activo de las representaciones que entraban en el proceso de trabajo. Defender ese ritual en oposición al culto oficial era, para el campesino, proteger su reproducción social y, por consiguiente, delineaba con esa resistencia uno de los tantos rostros de la lucha de clases. Reparemos en que no era el ritual lo que paralizaba la interioridad religiosa[48], sino que era el dios de las fuerzas productivas el que anulaba esa vida interior.

COMPLEJIDAD DE SITUACIONES

El entramado de fuerzas técnicas rurales y de religiosidad campesina proporcionó una trayectoria propia diferenciada de la evolución de valores y representaciones de los artesanos[49]. En estos últimos, la división social del trabajo asociada a su actividad tenía un doble aspecto contradictorio, en tanto recalcaba la individualidad y la diluía fraccionando las tareas complejas en operaciones simples parcialmente despersonalizadas. Pero, aun teniendo en cuenta el proceso global de diferenciación creciente entre sujeto y objeto, las contaminaciones empíricas deben tenerse en cuenta para captar el proceso en su diversidad, porque el artesano no estuvo exento de la superposición de diferenciadas zonas sacras. Tal vez por herencias seculares o por contaminación, el mago o el hechicero de la Alta Edad Media que rivalizaba con el santo y la mezcla de concepciones se repetirían posteriormente. Algún texto descubre esa mentalidad.

En los *Annales Marbacenses* se relata que, en 1185, un astrónomo difundió con precisión cronológica el cercano fin del mundo por efecto de la particular posición que adoptarían los planetas. Esa noción pagana sobre la influencia planetaria en la Tierra, que nunca se abandonó, explicaría el camino prefijado de la humanidad, un concepto de finitud perfectamente adecuado al dogma cristiano y reutilizado por milenaristas heréticos. Coincidieron con esa tesis «omnes astronomicos aliosque phylosophos et magos tam

---

[48] Vauchez, *La espiritualidad*, p. 29.

[49] La cristiandad rural en la Baja Edad Media seguía contaminada de ritos propiciatorios y, cuando la sequía se prolongaba en los campos, se multiplicaban las procesiones y misas; *vid.* Barceló Crespí, «Provisión, distribución y control del agua», pp. 260 y ss. Lo mismo se encuentra en Cervantes, *Don Quijote*, 1.ª parte, cap. 52, sobre los flagelantes que pedían a Dios para que lloviese.

Christianorum quam gentilium et Iudeorum», con lo cual surgió un miedo colectivo desde luego avivado por la pronosticada venida del Anticristo. Había fundamentos para esos temores que no debemos atribuir a una mera invención del romanticismo. Entre esa heterogeneidad, el ritual administrado por la Iglesia, con sus procesiones y letanías, trató de evitar la predicción[50]. Conductas de este tipo, que parecen erráticamente contradictorias, se unían y se reiteraban en distintos ámbitos. La rebelión que anulaba el oficio del sacerdote convivía con la confianza de las multitudes de los siglos XI al XVI en la bendición sacerdotal para la remisión de sus pecados o en la intervención provechosa del brujo[51].

Traducido este criterio al esquema de la subjetividad religiosa que ahora tratamos, en el mismo artesano, el Dios de la naturaleza podía compartir un lugar con el Dios ético del cristianismo e intervenir en acontecimientos de su vida. En especial, se apreciaba su entremetimiento ante la infinidad de peligros que amenazaban la vida, y esto se relacionaba con que a los astrólogos o a los adivinos concurrían toda clase de personas. Anotemos que, en estas actitudes, podían participar formas rutinarias, conductas profundamente interiorizadas o aun expresiones que reflejaban un pensamiento automatizado. Todavía hoy se repiten fórmulas que llaman a creer en que «natura Deus est», como cuando se le invoca cristianamente para que no se olvide de darnos el pan nuestro de cada día. Pero ahora no estudiamos la cosmovisión general en su intrincada complejidad sino la conciencia social crítica sobre la Iglesia. En este campo particular, la abstracción analítica es un recurso.

Expuestas estas circunvalaciones alrededor del problema, vayamos a la ya anunciada repercusión que tuvo el cambio de la actividad social en la religiosidad.

TRABAJO E INDIVIDUO

Con el trabajo artesano y la independencia de la naturaleza, el sujeto se escindía del objeto; podía tomar conciencia de la realidad objetiva que era el presupuesto de su autoconciencia, de pensarse

---

[50] *Annales Marbacenses,* año 1185.

[51] Delaruelle, «Devoción popular», p. 113; era una idea que se constata en España.

como sujeto (lo que se expresó socráticamente como «scito te ipsum»[52]), o sea, y dicho en lenguaje de Hegel, lo que el hombre era podía llegar a conciencia y se reconocía en su conexión con otros (reconocimiento que se concretaba, ante todo, en el intercambio mercantil), y conocerse a sí mismo, es decir, la autoconciencia era conocer la relación con el mundo y aquí estaba su potencialidad de apreciarse a la vez como individuo y como ser social. Una premisa del ser para otro y no exclusivamente del ser para sí se delineaba. Quien podía examinarse en sus relaciones con otros, pensarse a sí mismo y pensarse en su relación con la sociedad, es decir, pensarse *en* sociedad, estaba en condiciones de desear (como los valdenses) la perfección sin apoyo del clero. La interioridad, como una filosofía de la autoconciencia (al estilo del estoicismo o del epicureísmo), por su propia entidad, tenía la posibilidad de ser la conciencia del individuo superando sus límites internos para ser conciencia de sus relaciones con el mundo y, como diría Marx con respecto al sistema epicúreo, lo que era luz interior se convertía en llama dirigida hacia lo externo. El desarrollo de la sociabilidad en la manufactura, los contactos derivados de la división de actividades en interdependencia, eran elementos que construían al individuo y, como tal, eran determinaciones de la lucha de la clase estamental. La persona que se reconocía diariamente en la singularidad de su raciocinio objetivado, y reconocía en las cosas adquiridas por intercambio la subjetividad realizada materialmente de quienes lo rodeaban, inauguraba un nuevo tipo de individualismo que, además de alimentar un sentimiento de superioridad, sería un presupuesto de la individualidad moderna.

Dicho esto, debería aclararse que la escisión sujeto y objeto, del hombre y su marco natural, no era exactamente lo mismo que el individualismo al que, ciertamente, favoreció, ya que esa separación podía realizarse como sujeto colectivo o individual. Por ejemplo, la caballería podía tener un ideal plenamente autónomo de las fuerzas naturales, pero se daba de manera colectiva (como linaje o estamento), y a esto obedeció su comportamiento grupal altamente formali-

---

[52] La *Ética* o el *Scipto te ipsum* de Abelardo, obra en la que se dio predominio a la conciencia y a la evaluación moral de la conducta, fue condenada por Bernardo de Claraval: *Epístolas,* n.º 188, carta del año 1140 dirigida a los obispos y cardenales de Roma, para que leyeran ese libro y comprobaran sus errores y sacrilegios («et animadvertite quanta et ipsi sylvescant segete sacrilegiorum et errorum»).

zado. Por el contrario, el campesino podía identificarse con el paisaje silvestre en un sentido individualista, es decir, no como persona autónoma sino como un indiviso ser compuesto por su persona y su posesión, y verse a sí mismo como unidad indisociable con el territorio en que vivía. Pero lo que sí parece indudable es que esta ruptura del hombre con su entorno físico establecía una precondición del humanismo como filosofía antropocéntrica y como posibilidad del sujeto trascendental y, por consiguiente, como condición de posibilidad de una subjetividad construida racionalmente[53].

EXAMEN DE LA NATURALEZA

Las condiciones descritas permitieron que el hombre volviera a la naturaleza no ya como ser subordinado sino como inteligencia que la contempla y, desde el año 1100 aproximadamente, constituyó un objeto de estudio con un programa de investigación sistemática. Un núcleo de pensadores (Adelardo de Bath, Guillermo de Conches, Thierry de Chartres), que fueron entonces ignorados o se los consideró herejes, iniciaron ese reconocimiento muñidos de la lógica aristotélica, la que aplicaban para desentrañar la lógica del universo, y con ellos se engendraría una personalidad intelectual característica del Medioevo[54]. Esa naturaleza como motivo de observación fue también de máxima importancia para la pintura del Renacimiento[55]. Este cambio continuaría en los siglos siguientes, porque el descubrimiento de Galileo (ayudado por un razonamiento escolástico como el de la «navaja de Ockham» *[lex parsimoniae]*) sobre que la naturaleza se expresaba en lenguaje matemático se correspondía con que la actitud pasiva hacia ella se permutó en observación activa. Se trataba de comprenderla en su regularidad descubriendo su coherencia interna mediante una mente que examinaba las evidencias que proporcionan los sentidos. Aprehender ese comportamiento disciplinado era casi lo opuesto

---

[53] Se habla ahora del humanismo como concepción filosófica y no como estudio de las humanidades.

[54] Stiefel, «The Heresy of Science», pp. 346-362; también Chaucer, *Cuentos de Canterbury,* caracterización del clérigo de Oxford que, desde hacía mucho tiempo, se había consagrado al estudio de la lógica: pp. 285-286, «A clerk ther was of Oxenford also / That unto logyk hadde longe ygo.»

[55] Panofsky, *Renacimiento y renacimientos,* p. 56.

de la percepción del devenir caprichoso de una naturaleza endiosada e insondable. En la base de este cambio, estuvo la nueva representación de Dios colocado fuera de la naturaleza y por encima de ella, en la medida en que todo conocimiento presupone una cierta toma de distancia del objeto que se estudia. Como dijo Carolina Fernández, la naturaleza se erigió «como ámbito de la necesidad mecánica, perfectamente diferenciado de la esfera de las entidades racionales y dotadas de voluntad», lo que implicó que el hombre fuera pensado en su radical distinción y singularidad frente al resto de la creación[56].

Alrededor de este tema, José Luis Romero estableció con su consabida agudeza una situación homóloga entre esa actitud realista conducente al saber experimental y el realismo político de los actores urbanos guiados por una predisposición empírica y pragmática[57]. Agregaba que esto supuso distinguir entre lo sagrado y lo profano, quedando situada la actividad política en este segundo campo. Hubo entonces un reconocimiento de que los fines de la acción política estaban relacionados con problemas prácticos inequívocamente terrenales y, para actuar sobre ellos, era necesario contar con los datos de la experiencia. Un segundo distingo consistió entre el ser y el deber ser, entre modelos ideales y experiencias inmediatas; distingo que se tradujo en el reconocimiento de un divorcio entre moral y política porque, si el objetivo de la ética era suministrar prototipos ideales, el de la política consistía en operar sobre la realidad tal como esta se manifestaba.

Alienación y libertad

El derrotero que iniciamos con la pregunta sobre un aspecto del movimiento, el anticlericalismo, nos lleva de regreso a la acción insurgente en el burgo.

Con la afirmación del artesano, la relación social empezó a tener para las clases populares una dimensión distinta a la que tenía para el campesinado, como muestra la proliferación de conflictos urbanos, y la nueva religiosidad no solo proporcionó una sintaxis para las demandas, sino que estuvo en sus fundamentos. El dios

---

[56] Fernández, «Hombre, mundo y relaciones en el pensamiento de Ockham», p. 71.

[57] Romero, *Crisis y orden,* pp. 148 y ss.

que había penetrado en la persona dueña de su trabajo, al invalidar al sacerdote, producía un rebelde social; dicho todo esto con proyección filosófica y política, el hombre alienado se nos presenta como el presupuesto de su redención, tesis que ciertamente dista de ser inmediatamente visible.

Empecemos por aclarar que, con el dios interiorizado, no desaparecía la proverbial inferioridad temerosa que el hombre había tenido ante el dios de la naturaleza o ante el dios de la guerra, aunque ahora ese temor cambiaba de forma y de contenido. Era un temor que no radicaba solo en el mercado, lo que ya fue considerado en párrafos previos. Se trataba del desasosiego que provoca siempre una totalidad social que, en sus múltiples manifestaciones (el comercio, la autoridad concejil, el señor, etc.), se estacionaba como un heterogéneo mejunje sobre el individuo y que este percibía como condiciones de vida poco controlables. Ese dios que vivía en el pensamiento personificaba el autosometimiento del hombre a lo que se representaba como síntesis de su destino incierto en un medio en el que existir era luchar por existir; solo en la medida en que se dominen con las fuerzas de la naturaleza las fuerzas productivas sociales en su conjunto y se organice una autoridad liberada de autoritarismo, o sea, solo en la medida en que el hombre organice lo real bajo el imperio de la razón, solo en esa situación, el hombre puede aspirar a dirigirse a sí mismo en plenitud. Ahora bien, este es un postulado metódico; escudriñemos en el problema.

Las revoluciones del burgo nos dicen que el individuo que se disminuía ante su dios interior en ocasiones pasaba a ser una realización de su potencialidad humana. Las fuerzas en él contenidas eran la posibilidad de transformar cada atributo del creyente sometido al dios interno en su opuesto: de la humillación a la soberbia, del despojamiento de las cualidades esenciales del hombre a su alabanza, de la profesión penitente como obligado tránsito existencial de cada uno a la meditación crítica sobre la conducta que se juzgaba introspectivamente en cada confesión[58]. Este mismo autoexamen en la línea del socratismo cristiano presuponía saber lo mejor y lo peor de cada uno. Esta dialéctica contradictoria oponía entonces, como sigue oponiendo hoy, a la deshumanización radical

[58] Esta situación se prolongó. *Vid.*, por ejemplo, Stone, «La Revolución inglesa», p. 102: en la Inglaterra de 1640, el puritanismo implicaba autonomía de juicio basada en la conciencia y en la lectura de la Biblia.

de la enajenación religiosa la potencialidad del humanismo pleno y, en la extensión social de esa introversión tan propia del monasterio, se estableció un antecedente para una vida nada monacal que se alimentaba en la abierta esfera laboral de la sociedad. Esto se comprende si consideramos que el místico que se sumergía en el nebuloso camino neoplatónico para llegar a Dios (una huida a la abstracción pura e infinita con retorno a sí misma de la conciencia de sí, como dijo Hegel[59]), aun cuando no conociera nada de Platón salvo por espontáneo acercamiento filosófico de un no filósofo, operaba la transformación de un hombre corriente en un ser que anulaba al individuo y sus potencialidades creadoras porque, aun cuando diera muestras de creación imaginativa, no tenía conciencia de esa creatividad. Solo producía enajenación en tanto alienaba su esencia en el Ser Supremo sin salir de ella porque, en ese extrañamiento, encontraba su realización. En cambio, el nuevo ordenamiento espiritual determinado por la actividad práctica parecía ahora conducir la acción del hombre dominándola, porque el fundamento ontológico que transmutaba al dios de la naturaleza en el dios humano sostenía ese micromundo de contrastes. El trabajo con pleno carácter teleológico, que significaba en términos aristotélicos que una casa material se originara en una casa inmaterial, era el presupuesto para que el sujeto apreciara su pensamiento encarnado y, complacido, se apreciara a sí mismo como fuerza física y mental generadora, con lo cual tenemos que la teleología del trabajo en toda praxis libre genera idea de praxis como creación de la inteligencia (y, en esto, radica un fundamento para concebir la realidad humanamente creada y no simplemente dada, que es el presupuesto de la conciencia de su transformación: lo que el hombre hace puede deshacerlo). Ese trabajo creador y diariamente repetido tenía un doble papel en el desarrollo psíquico social progresivo, en tanto ampliaba horizontes y producía un ordenamiento sistemático de una obra que se desarrollaba por fuera del ritmo impuesto por la naturaleza, más allá de que se concretara como fajina de sol a sol. Y, en especial, el trabajo objetivaba pensamiento de manera constante elevándose en una praxis constructora de la nueva subjetividad. Por ello, y para expresarlo con lenguaje hegeliano, la conciencia del objeto era ya la posibilidad de la autoconciencia, es decir, la conciencia del objeto terminaba en la autoconciencia,

[59] Hegel, *Lecciones*, III, p. 7.

siendo esta inherentemente práctica o, más bien, siendo esta un movimiento de la práctica (del pensamiento previo a la pericia de la mano que realizaba el objeto en el cual se contemplaba el pensamiento), y esa autoconcepción era la premisa del reconocimiento de lo que uno era y del reconocer al otro, del reconocimiento social[60]. La facultad esencial del artesano no era ya la mano de Dios que intervenía bajo la forma de accidente en la naturaleza, sino la mano metódica del hombre que había ocupado el lugar de Dios e, incluso ante una obra artísticamente *maradoniana,* podía nacer el terrenal deseo del endiosamiento de esa mano. Debe, a su vez, tenerse en cuenta que este desarrollo tuvo como prerrequisito la eliminación del régimen de esclavitud de los artesanos dominicales que entrañaba un perfil deshonroso de la actividad.

Esto, que se daba en el maestro hacedor de bienes (y también en el artífice de las ideas puras, como luego veremos, aunque en el primero se superaba la distinción entre *theoria* y *techné*[61]), se contraponía al trabajo del campesino donde ese carácter teleológico de su actividad estaba parcialmente velado (es decir, no por completo ausente, con lo cual retornamos al concepto límite, a la ambivalencia de la afirmación que se niega), en la medida en que, si bien el hombre se fijaba un objetivo de producción y desarrollaba capacidades de la naturaleza que esta no puede desarrollar por sí misma, no se representaba el objeto de esa producción como el resultado exclusivo de su actividad sino como actividad de la naturaleza reduciéndose su participación a contribuir a que esta realizara su fin; este no era entonces fijado por el hombre sino en su forma parcial, y, por ello, aparecía la fe en la teleología de la naturaleza que es, como dijo Lukács, lo propio de la teleología[62]. Expresado mediante una referencia específica, en correspondencia con ese carácter contradictorio de la internalización de Dios como servilismo de la persona y como potencialidad liberadora, en el trasfondo de la práctica artesanal surgía el sujeto con una nueva apreciación de sí, en tanto reconocía su superioridad sobre los elementos que lo rodeaban, y ello se manifestó en su valoración a través de la valoración de su

---

[60] Neuhouser, «Desire, Recognition», pp. 37-54, concepto que se refiere a cómo se evalúa al sujeto.

[61] Los artistas sabían que plasmaban conceptos. *Vid.* Burke, *El Renacimiento italiano,* pp. 82 y ss.

[62] Lukács, *Ontología.*

trabajo; un autorreconocimiento logrado en el reconocimiento de la idea reproducida materialmente. En sus manifestaciones más puras, como entre algunos tejedores, la obra que se firmaba se individualizaba como producto de una pericia calificada mostrando que la reputación no era desatendida[63]. El pecado de la soberbia ganaba a ese hombre que experimentaba la religión como experimentaba su artesanía, y confiaba crecientemente en sus fuerzas para producir acontecimientos sin abandonarse al decurso inercial de las cosas.

Advirtamos de inmediato que la situación es explícita en manifestaciones sofisticadas del trabajo medieval alcanzadas con un largo entrenamiento que terminaba en el *capo lavoro*. Entre esos trabajadores, el pensamiento propio estableció un perfil sociológico que le causó a la jerarquía clerical muchos trastornos. En una villa rural como la de Sahagún, el trabajo artesanal no habría alcanzado similares niveles de calidad (o, por lo menos, no tuvo un reconocimiento análogo al que tuvo la elaboración de paños finos), y ello se reflejó en la ausencia de gremios. No obstante esto, el matiz diferencial no puede llevarnos a ignorar que la laboriosidad de un artesano de Sahagún se contraponía, en los aspectos que ahora nos conciernen al trabajo del campesino o a la tarea de ese mismo artesano cuando era un ocasional trabajador de la tierra. Pero no era solo una diferencia que establecemos desde la distancia del historiador, sino que también estuvo en la conciencia de cada maestro, aun cuando la legislación prohibiera que se organizara corporativamente[64]. En este punto, el trabajo del artesano de un burgo rural presentaba una ventaja (en el plano de la subjetividad) con respecto al maestro de los grandes enclaves de fabricantes de paños por constituir una objetivación del pensamiento directamente total. El maestro de ciudades como Gante o Florencia estaba sujeto a una división técnica y social del trabajo que impedía la completa unidad entre su actividad y el producto terminado. Allí cada uno, ya fuera tejedor, batanero o tintorero, aplicaba su energía física e intelectual a una porción del producto final, y con ello la búsqueda de

---

[63] Sobre la firma, Bonnassie, *La organización del trabajo en Barcelona*, p. 67.

[64] Nada es más instructivo sobre el particular que las prohibiciones de agremiación. *Vid. Partidas*, V, 7, 2: en ella se hablaba de la organización de los mercaderes en cofradías para ayudarse y pactar condiciones de venta. Se agregó que también los menestrales se organizaban, pero no solo para concertar el precio sino para establecer y perpetuar, mediante la descendencia, una clara separación con quienes no pertenecían al oficio.

eficiencia, es decir, la racionalización del proceso laboral, se erigía en un embrionario principio de negación del trabajador total.

Dicho esto, cabe recordar que, en esos grandes centros de la manufactura medieval, se dio otra lucha anticlerical que formalmente tenía su parecido con la del burgués típico del taller. Se trataba de los proletarios de la lana que, por ejemplo en su rebelión florentina de 1378, no dejaron de asaltar iglesias para robar (o expropiar) sus riquezas[65]. La pregunta es si esa afinidad formal con la insurrección de los burgueses no escondía diferencias de profundidad, desde el momento en el que las condiciones de subjetividad de ese proletariado medieval no se igualaban a las del maestro artesano o a las del comerciante. Queda el interrogante de si, en un sector del pueblo, no aparecían síntomas irreligiosos como aditamento del anticlericalismo o, por lo menos, de indiferencia hacia la religión.

Revisión de métodos y concepciones

La importancia que se le atribuye aquí al artesano sitúa la transformación del siglo XI fuera del evolucionismo, porque la contraposición entre las condiciones de trabajo agrario y las de trabajo artesanal, junto a la diferencia en la religiosidad, pudo darse en diversos momentos. Es así como el oficio de carpintero de Jesús, un aspecto que a Weber no le pasó desapercibido (o de aprendiz de tintorero, según los *Evangelios Apócrifos*)[66], es parte de la explicación del Dios Padre relacionado con su Hijo que la prédica de ese Hijo introdujo en la civilización. Retengamos sobre esto que cualquiera de esos oficios implicaba trabajo apartado del entorno natural y que, si bien la nueva concepción religiosa nacía en una provincia rural de imperio, se difundió en el medio urbano grecorromano. Desde este punto de vista, el cristianismo rural de la Edad Media significó una reorientación con respecto a esa primitiva versión cristiana. Asimismo puede especularse sobre el monoteísmo de Mahoma: la enseñanza que este mercader del desierto

---

[65] Alamanno Acciaioli, *Crónica,* p. 15: «si levorono certi del popolo minuto nel quartiere di Oltrarno, di Camaldoli, di San Friano e di San Piero Gattolino, e andorono a Santo Spirito, e quivi entrorono per forza dentro alla chiesa per rubare e ruborono assai robe dei cittadini, che vi avevano sgomberato».

[66] *Evangelio armenio de la infancia,* cap. 21: «aplicó a Jesús al oficio de la tintorería».

recibió personalmente de Dios impregnó a una sociedad con especialización comercial[67]. Dicho esto, nuestro tema permite vislumbrar momentos esenciales del reemplazo del dios de la naturaleza por el dios derivado de esa segunda naturaleza que levantaba el trabajo, y es un privilegio vislumbrar empíricamente ese salto que el filósofo reconstruye con teoría[68].

Otra explicación habilita otras consideraciones.

Julián Verardi, en una elaborada tesis sobre la génesis de la sensibilidad moderna, se propuso refutar al medievalista que, otorgán-

---

[67] Amin, *Sobre el desarrollo desigual;* Maíllo Salgado, «De la formación social tributaria», pp. 175-184.

[68] Infranca, *Trabajo, individuo, historia,* p. 32. «Segunda naturaleza» es un concepto que se toma de la ontología de Lukács (aunque ha sido utilizado ampliamente en el materialismo histórico) para destacar el carácter de ruptura, de que no es una continuidad de la naturaleza en la sociedad. *Id.,* p. 32; Lukács plantea que «el que no puede describir todos los momentos de la mediación que el acto laboral ha realizado [...] está obligado a recurrir a la categoría de salto». Lukács, *Ontología:* el problema central que elaboró es el pasaje del ser inorgánico al ser orgánico y de este al ser social. En p. 57: «se trata de una transición –ontológicamente necesaria– a manera de salto desde un nivel del ser a otro cualitativamente distinto». Podemos decir que, en la historia, no habría existido un salto único, fundacional; por el contrario, es postulable la existencia de muchas rupturas en distintos espacios y tiempos, con un múltiple renacer de independencias parciales de la naturaleza, lo que habla de la complejidad del proceso. De hecho, en nuestro estudio, reconocemos un ser social que era también ser orgánico y, solo en determinadas condiciones de trabajo, se transformaba en puro ser social. En su *Estética,* I, Lukács planteó, p. 40, tres momentos esenciales, los cuales encuadran la estructura categorial de nuestra problemática: (1) primeras formas del trabajo animales e instintivas; (2) la circulacióin simple de mercancías; (3) la economía desarrollada del capitalismo, fase en la cual el trabajo no se determina por las fuerzas somáticas e intelectuales del trabajador. En el periodo del artesanado, el trabajo estaba profundamente vinculado a las capacidades personales. Añadió que, en los tres periodos, el rasgo esencial del trabajo humano fue el principio teleológico. Por otra parte, su análisis reconoció, de hecho, ese carácter ambiguo que el trabajo puede tener en cuanto su esencia está y no está. *Vid.* p. 47: el hombre primitivo tuvo que intentar entender y dominar con el pensamiento el entorno que existía independientemente de él, pero esto tuvo un carácter espontáneo, dirigido a los objetos inmediatos de la práctica y, por lo tanto, limitado. Debe decirse que el concepto de segunda naturaleza se encuentra en filósofos anteriores. *Vid. Fuentes del Renacimiento italiano,* p. 123; Giordano Bruno (1548-1600), en su *Spaccio de la bestia trionfante,* dijo que los dioses le dieron al hombre con el intelecto y las manos facultades que están por encima de los demás animales, pudiendo actuar fuera de las leyes de la naturaleza y, de este modo, puede formar otras naturalezas, otros cursos, otros órdenes. Agregó que, en la edad de oro, los hombres no eran más virtuosos que los animales e incluso eran más estúpidos que estos, concluyendo en que el intelecto humano, alejándose cada vez más de su ser bestial, se va aproximando al ser divino.

dole un papel desmesurado al siglo XII, disminuyó el aporte del Renacimiento[69]. Complementó hechos con reflexión.

En este último plano se inspiró en Marx para valorar la unidad que existió entre condiciones de producción y fuerzas subjetivas en la sociedad agraria. Esto implica que esas condiciones, como presupuestos del siervo medieval, eran la prolongación de su cuerpo y, en consecuencia, el principal condicionamiento del trabajo, la tierra, no se le presentaba como producto de su actividad sino como naturaleza inorgánica. En esa unidad hombre-naturaleza, descubrió la imposibilidad del dominio que Dios le había conferido al hombre sobre la Creación. Esto lo conectó con la comunidad, el ámbito donde los trabajadores obtenían sus derechos particulares, determinaciones que explicarían la ausencia de individualidad. Solo la separación del trabajador de sus condiciones objetivas produjo conciencia de individualidad en el trabajador, es decir, dio la base de su prescindencia del sacerdote. La acumulación primitiva es aquí el centro problemático.

Ante todo, debe destacarse esta recuperación del concepto de unidad orgánica que, por otra parte, tuvo (con variantes) una larga tradición en su zócalo esencial (Guillermo de Ockham, Hegel, Marx)[70]; concepto que ha sido poco considerado por los medievalistas (salvo excepciones como Gurévich). Sin embargo, el punto débil del argumento radica en no considerar que esa integración del hombre con el entorno se fundamentaba en la debilidad de las fuerzas productivas y en el tipo de trabajo derivado, dos aspectos que cambiarían con el artesanado medieval. Al no tenerse en cuenta esto, la trama explicativa de la individualización no tuvo más alternativa que encaminarse hacia el proceso transicional.

Es inevitable que el modelo muestre esta debilidad cuando se lo confronta con la historia. De hecho, Verardi fue consciente de que su demostración podía impugnarse por el flanco empírico y se an-

---

[69] Verardi, *Tiempo histórico, capitalismo y modernidad.*

[70] Marx, «Formas que preceden a la producción capitalista», planteó que el hombre surgía apropiándose de las condiciones inorgánicas que lo rodeaban ante las cuales actuaba como una prolongación de su cuerpo y, en esta apropiación, basaba el carácter histórico social originario de la propiedad (contra lo que dice la opinión vulgar, nunca negó la propiedad; solo dijo que podía ser privada o colectiva). Por su parte, Ockham planteó un similar origen histórico de la propiedad que consideraba un «ius utendi naturale». Sobre esto útimo véase Deschamps, «Poder político y propiedad según Guillermo de Ockham», pp. 86 y ss.

ticipó descalificando la opinión de que, en hombres como Abelardo, estuviera el origen del concepto moderno de individualismo, o que este individualismo haya podido surgir en la sociedad medieval. Sin embargo, el medievalista sabe que estas razones se adaptan mal a lo que se conoce de Abelardo o de otros similares a él. En la misma línea, Verardi pensó que el conocimiento científico de la naturaleza comenzó con la completa separación del trabajador de las condiciones objetivas que lo rodeaban sin advertir que ese conocimiento fue, en principio, medieval.

De esto no se deduce que esta tesis deba ser descartada. Todo lo contrario; más allá de la elaboración penetrante que lleva a pensar desde otro ángulo, y de las informaciones que esclarecen, su núcleo argumental debería ser reubicado en una distinta jerarquía explicativa. Esto equivale a decir que la mercantilización general de la sociedad complementó el fenómeno iniciado en la Edad Media.

La religiosidad derivada de la Edad Media

La subjetivación religiosa medieval constituyó a la larga buena parte de la cosmovisión del siglo XVI, desarrollo que siguió su curso hasta hoy. La actual intimidad religiosa se constata en la población argentina cuando se la encuesta («soy religioso a mi manera», «me relaciono con Dios sin intermediarios»), se la advierte en conceptos como el de «cuentapropismo religioso» o el de «religión a la carta», y también en las estadísticas[71]. En Inglaterra, las encuestas ofrecieron resultados concordantes[72]. Ese dios de cada uno administra las conductas personales sobre las que nadie más tiene injerencia, con lo cual se consuma un punto básico del Estado liberal que se fundó en Francia en 1793 separando la esfera privada del burgués de la esfera pública del ciudadano. Esta matriz no dejó de ser recogida por constitucionalistas seducidos por el criterio, que afirmaron que las acciones privadas de los hombres que, de ningún

[71] Mallimaci y Esquivel, *Primera encuesta,* enero-febrero de 2008: sobre 2.403 personas mayores de dieciocho años en toda Argentina, el 76,5 por 100 se reconocen católicos, pero el 61,1 por 100 prescinden de la Iglesia para relacionarse con Dios.

[72] Citadas por Hutton, «How Pagan Were Medieval English Peasants?», p. 245; en una encuesta del año 1985, solo el 10 por 100 iba a la iglesia y el 65 por 100 se consideraba cristiano; en 1990, otra encuesta revelaba que el 32 por 100 creía en un dios personal y el 71 por 100 creía en un ser llamado Dios.

modo, ofendan al orden y a la moral pública ni perjudiquen a un tercero están solo reservadas a Dios y exentas de la autoridad de los magistrados y, por ello, ningún habitante es obligado a hacer lo que no manda la ley ni privado de lo que ella no prohíbe[73]. Significativamente, este concepto recibió la repulsa de un Carl Schmitt, defensor del Estado total autoritario. Se opone también al que subsiste en Bolivia, porque allí la justicia comunitaria penaliza conductas que la herencia de 1793 considera privadas. La misma desemejanza existe entre países regidos por el constitucionalismo burgués y países custodiados por la religión musulmana.

En estos desenlaces de la historia, se mide la diferencia entre sociedad civil y su negación, entre régimen teocrático y organización laica, o entre organización comunal campesina y formas de individualidad económica. Son las cuestiones de nuestro recorrido por la historia.

[73] Artículo 19 de la Constitución Nacional Argentina.

26. Mozárabes y cátaros

Disidencia religiosa en el conflicto

Estudiar el papel de las minorías religiosas en las rebeliones urbanas presupone reconocer su incorporación, no incorporación o incorporación relativa a la sociedad feudal. En consecuencia, necesitamos saber sobre la procedencia de esos grupos y sobre cómo se acoplaron a la formación social. El inconveniente es que los reportes que acerca de ellos proporcionan fuentes de las rebeliones son limitados y, si es imprescindible estar al tanto de qué eran mozárabes, cátaros y judíos, no queda más alternativa que recurrir a quienes se ocuparon del tema. Con su colaboración podremos conocer lo que nuestras crónicas callan, aunque la excursión bibliográfica implica el riesgo de la dispersión analítica y expositiva, lo cual habrá que evitar. Dicho de otra manera, no interesa averiguar aquí sobre la organización de las aljamas o detalles de la creencia albigense, como tampoco nos detendremos en propiedades demográficas o cultuales porque nos bastará con reconocer puntos clave que hicieron al conflicto.

Mozárabes

El problema litúrgico que entrañaba la vigencia de la comunidad mozárabe, y su empalme con la rebelión burguesa, no se comprende fuera de la Reforma Gregoriana, porque los observantes del rito mozárabe, también llamado toledano o hispánico, instituían una discordia intolerable para la Santa Sede. Igualmente, los cátaros practicaban una liturgia mal vista por la ortodoxia, inspirada en una vuelta al Evangelio y en una Iglesia primitiva que se entendía como la comunidad de los fieles[1]. En esto se superponía un

[1] Biget, *Hérésie et inquisition,* pp. 117 y ss.; Tocco, *L'eresie,* p. 69.

aspecto referido al sistema y otro de coyuntura. Empecemos por cuestiones del sistema.

El problema de las iglesias locales, o de las imprecisas formaciones emancipadas del papa que no llegaron a cuajar como una organización acabada, entraba en la misma línea esencial del sistema feudal del que la Iglesia era parte. Esta forma esencial, dada por autonomías privadas, llevó a resultados similares a los que hubo en la sociedad de los laicos porque, si entre los señores seculares se adoptaron instancias como la Curia ampliada y luego los parlamentos, que negaron la concentración absolutista del poder, una matriz similar se filtraba en la Iglesia contrabalanceando el centralismo papal. Esto tuvo una de sus refracciones en el conciliarismo, que ha sido concebido por algunos historiadores como un antecedente del Parlamento. Es una interpretación que compite con la que vio ese origen en la feudalidad laica, y puede competir con esa interpretación justamente porque la Iglesia se establecía sobre los mismos principios que organizaban a la nobleza. De igual manera que los reyes no lograban un poder absoluto (más allá de que lo proclamaran, como hizo Juan II de Castilla [1405-1454]) debido al poder que por debajo o al lado tenían otros señores y el patriciado, tampoco el pontífice podía afirmarse como poder totalitario. Debido a ello, el papa sancionaba a los subordinados desobedientes. En suma, la pregunta de por qué esos subordinados no acataban el papel que se les asignaba o lo hacían manteniendo diversos grados de independencia, o bien elegían supeditarse a señores cercanos, se responde con la dinámica misma de la feudalidad.

El otro asunto, el coyuntural, tuvo su importancia. Si miramos la península Ibérica entre finales del siglo XI y comienzos del XII, no cuesta deducir que la actividad del pontífice obedeció en parte a la preocupación que le suscitaron las victorias de los almorávides en Sagrajas (1086) y en Uclés (1108), junto a los peligros de la guerra entre fuerzas cristianas con las derivaciones de esos trastornos sobre la Iglesia[2]. A esto se agregó el ordenamiento ritual que tenía amplios alcances. La ley toledana, respetada en España antes de que Alfonso VI (1047-1109) comenzara a cambiar la situación, constituía un asunto litúrgico grave que podía alentar la autonomía de una Iglesia regional, como se había demostrado y se demostraría posteriormente en otros ámbitos, lo cual abarcaba muchos aspec-

[2] Fletcher, *The Episcopate,* pp. 193 y ss.

tos de la vida del creyente[3]. En efecto, no solo entre los mozárabes sino también en otros cismáticos el rito se conectaba con el lenguaje gestual del creyente (como la reverencia a la cruz) o con la actividad productiva (como el no matar animales); cuestiones que, pertenecientes a la esfera litúrgica, configuraban un *modus et ritus vivendi* que, por ejemplo (y de manera elocuente para nuestro tema), los inquisidores descubrían reprobatoriamente en los cátaros[4]. Sus celebraciones se desenvolvían en el aislamiento de la persona y en la trabazón de sus miembros formando principios comunitarios que, por su carácter heterodoxo, evocan a las asociaciones juramentadas de las urbes. Esto no era nuevo.

En el llamado Renacimiento carolingio, la cuestión litúrgica ya había adquirido ribetes políticos en los que se comprometió el emperador. Con la recuperación cultural que se puso en marcha entonces para instruir a la elite gobernante (otro tanto surgiría con los otónidas), las reformas de la Iglesia y los intentos de cristianizar a la población se acoplaron con los esfuerzos por unificar la liturgia, unificación que marchó junto al revivir del Imperio romano (obviamente, en el imaginario sociopolítico), y la liturgia se reveló entonces como un instrumento que dificultaba las autonomías regionales. Pero esas medidas eran insuficientes porque la energía centrífuga feudal continuó siendo el gran problema para el pontífice y no tanto la cuestión formal de la ortodoxia que, al parecer, era un asunto por lo menos opinable: en el año 924, el papa Juan X envió a la España musulmana un legado apostólico que reconoció la pertinencia del rito mantenido por los mozárabes, lo que fue confirmado en 1064 por Alejandro II[5]. Pero poco después, cuando el imperialismo papal se ahondó, esa práctica fue acusada de heterodoxa porque, en el fondo, se trataba de una Iglesia local que daba muestras de independencia[6]. Era, en consecuencia, un peli-

---

[3] Bernard Gui, *Manual,* 1, pp. 19 y ss., 44 y ss., 53 y ss. y 119; Nicolás de Cusa (1401-1464), *De pace fidei dialogus,* cap. 28, decía que la diversidad religiosa reside, ante todo, en las ceremonias y no tanto en la veneración del único Dios; *vid. Fuentes del Renacimiento italiano,* p. 93. También Stocking, «Martianus, Aventius», pp. 180 y ss.; Mitterauer, *¿Por qué Europa?,* p. 230; Bartlett, *La formación de Europa,* p. 323.

[4] *Documentos de valdenses y cátaros,* n.º 1, «Inquisición de Carcasona», p. 4.

[5] Dufourcq, «La coexistence», p. 212.

[6] En la *Historia Compostelana,* col. 1032: «Nullus equidem Hispanorum episcopus sanctae Romanae Ecclesiae matri nostre servitii aut obedientae quidquam tunc reddebat».

gro para un pontífice que no quería dispensar la más mínima libertad en su coto, porque el orden de la Iglesia debía ser ecuménico y jerárquico. El criterio se repitió diciendo que la persona que profanaba cualquier iglesia profanaba a toda la Iglesia[7].

Se instauraba entonces un concepto que aún hoy reprime la emancipación de las partes del todo. Lo ha expresado la Congregación para la Doctrina de la Fe (la Inquisición moderna)[8]: la Iglesia universal se realiza y vive en las iglesias particulares y estas son Iglesia en tanto expresan y actualizan la Iglesia universal; por consiguiente, el crecimiento y el progreso de las iglesias particulares son el crecimiento y el progreso de la Iglesia universal, mientras que la atenuación de la unidad implica la disminución y decadencia de las iglesias particulares. Estas expresiones, elegidas de la sanción al teólogo brasileño Leonardo Boff, se justifican con la idea de que la Iglesia católica permanece una en la diversidad de los tiempos y de las situaciones de cada Iglesia y, por esto, la verdadera reflexión teológica no debe limitarse a contemplar una Iglesia particular. Estamos así ,una vez más, ante un problema eclesiológico que hace a la estructura de la organización en un momento (1985) en el que ese teólogo no solamente proponía una nueva Iglesia, en la convicción de que esa institución no estaba en el pensamiento del Jesús histórico ya que surgió luego de la resurrección, sino que también valoraba las cuestiones específicas de su sacerdocio. Las raíces ideológicas y organizativas de la institución, que se remontan a la antigua Roma, contribuyen a explicar el concepto de imperio que se adoptó (y que se readapta constantemente): de acuerdo con la sistematización de Hardt y Negri, estamos ante una regulación centralizada destinada a unir categorías jurídicas y valores éticos a los que se les otorga alcance universal para hacerlos funcionar como un todo orgánico bajo un único conductor del que emanan las verdades, conductor dotado de la fuerza indispensable para llevar a cabo su cometido a través de «guerras justas» atribuyéndose el derecho policial de intervención sobre la parte (derecho legitimado por los valores universales)[9]. En esta programación intervenían conceptos encadenados: el cristiano era una unidad y la unión de todos los cristianos en un cuerpo era también un todo indivisi-

---

[7] Hugo de Poitiers, *Historia,* col. 1595.

[8] Ratzinger, *Congregación.*

[9] Hardt y Negri, *Imperio,* pp. 24 y ss.

ble, siendo la Iglesia una unidad jurídica, corporativa y orgánica, por lo cual Jesús había provisto la sucesión de Pedro, situación que se correspondía con la ordenación jerárquica de Pseudo Dionisio el Areopagita, situándose el papa por encima de la Iglesia como un monarca a quien se le encontraron justificaciones bíblicas, de lo cual a su vez derivaba su libertad legislativa en tanto no sucedía a su antecesor inmediato, sino que era sucesor directo de san Pedro[10].

Analizado el asunto con esta perspectiva, ahora se puede dar un paso más para conceptualizar el surgimiento de las herejías porque, en lo sustancial, la cuestión que se desarrolló previamente concernía a los cambios que posibilitaron prescindir espiritualmente de la intermediación sacerdotal. Lo que ahora vemos aporta una dimensión complementaria, porque se trata de que muchas herejías, y entre ellas las que adoptaban la fisonomía de disidencia ritual, se manifestaron cuando la Iglesia emprendió su reorganización como un solo cuerpo con centro en Roma. En la Temprana Edad Media, por el contrario, hubo pocas oportunidades para que surgiera algo parecido porque, si bien se realizaron concilios eclesiásticos visigodos y francos, estos fueron asuntos de los reinos[11]. No es casual tampoco que la condena de una herejía como el adopcionismo (un caso excepcional para la época) se dio cuando Carlomagno procuró sujetar a la Iglesia a una dirección única.

En referencia a España, en la segunda mitad del siglo XI, se agregó que esta política coincidía con los inicios de la etapa más activa de la Reconquista, y era aconsejable presentar un frente cohesionado. Ese paradigma de unidad llevó a que el papa presionara a la Corona con una demanda territorial (Gregorio VII consideraba al *regnum Hyspaniae* propiedad del papado); concepto que, por otra parte, había sido justificado en el máximo nivel filosófico y, en consecuencia, se llegó a un acuerdo en 1079 por el cual el papa renunciaba a sus pretensiones imperialistas y Alfonso VI aceptaba la instalación de Cluny, actitud que pudo ser ayudada por la devoción de este monarca y la de su predecesor Fernando I (1037-1065)[12].

---

[10] Se sintetizaron conceptos de Ullmann, *Principios de gobierno y política,* parte I.

[11] Wickham, *El legado de Roma,* p. 231.

[12] Gregorio VII, *Registrum,* I, epístola de 1073, n.º 7: «regnum Hispaniae ab antiquo proprii juris Sancti Petri fuisse»; *id.,* IV, epístola, n.º 28, «Ad Hispanos», año 1077; Tocco, *L'eresia,* p. 52. Santo Tomás defendió el imperialismo papal porque, así como el alma tiene un dominio absoluto sobre el cuerpo, el pontífice lo tiene sobre todos los principios de la tierra. Reglero de la Fuente, *Cluny*, p. 98; Pacaut, «Structures», p. 17.

Sin desconocer ese factor personal (aunque la influencia de los monjes de Borgoña sobre Fernando I ha sido objetada)[13], la actitud de Alfonso VI debería apreciarse en un contexto en el que prosperaban las fuerzas feudales, se reorganizaban los engranajes políticos y se procedía a campañas de colonización religiosa y cultural de vastos alcances en las cuales los monarcas constituían piezas claves. Teniendo en cuenta estos aspectos, la política del rey español tuvo afinidad con la de David I, rey de Escocia, quien, hacia el año 1100, emprendió lo que se llama *the Davidian revolution:* estímulo a las prácticas feudales, introducción de la Reforma Gregoriana y fundación de burgos y monasterios[14]. Esa política de Alfonso VI acentuó la conexión cultural de España con Francia (tanto como en Escocia se intensificó la compenetración con la cultura anglonormanda), vínculo que había progresado desde el primer tercio del siglo XI y alentó la migración de los francos pero que, por otra parte, involucró un cambio en una monarquía que hasta entonces no había expresado hostilidad hacia el cristiano arabizado, transformación que fue decisiva para el nuevo encuadramiento clerical. En este marco, Cluny tendría un papel central en el desenvolvimiento colonizador[15]. Ese avance se revela en Sahagún.

El abad mozárabe que llegó «fuyendo de Córdoba» y fue nombrado por Alfonso III en algún momento de la segunda mitad del siglo IX o de principios del X al frente de lo que era una «capilla»[16] (el futuro monasterio) determinó a sus sucesores, porque quedaron unidos al césar por un certificado de nacimiento. En consecuencia, si el papa quería establecer su autoridad, debía enviar a sus agentes al terreno (es decir, a los cluniacenses).

Plan de acción

Los monjes franceses eligieron precisamente a Sahagún para su desembarco en el área (como lo fue San Juan de la Peña en Aragón y Santa María de Leire en Navarra) y, aunque Sahagún nunca perteneció en el plano formal a Cluny, sus abades y monjes reforma-

[13] Pick, «Rethinking Cluny in Spain», pp. 1-17.
[14] MacQueen, «Scotland: Politics», p. 283.
[15] *Crónicas de Sahagún,* cap. 3; Rubio Sadia, *Las órdenes religiosas,* pp. 66 y ss.
[16] *Crónicas de Sahagún,* cap. 2.

ron las costumbres[17]. El interés se justificaba porque, de este cenobio, dependían, hacia 1098, más de noventa monasterios, y su gobierno debía combatir cualquier independencia ideológica o ritual[18]. Para esto, se reprodujo una estrategia ensayada en otros lugares de integración de una entidad secundaria a la superior, lo cual tenía analogía con el vasallaje feudal[19]. Se disciplinaba al monasterio o santuario menor y se lo asentaba en el escalafón de la Iglesia, es decir, en el acatamiento al pontífice[20]. Esa dependencia que implicaba relaciones de explotación seguramente tuvo su papel para que los clérigos de esas iglesias subordinadas se acoplaran a la rebelión de los burgueses.

El plan de operaciones para asegurar la penetración ortodoxa, según se manifestó en la *Historia Compostelana,* es revelador. El primer escalón fue descalificar a la Iglesia española como tosca e iletrada («rudis et illiterata»)[21]. El segundo escalón fue la expulsión de los clérigos rebeldes o su sometimiento a autoridades reformadoras. El trabajo del campo proporcionó (como en otras oportunidades) el patrón de una conquista que se asemejaba a la ocupación de nuevas tierras: el titular de la Iglesia compostelana debía extirpar espinas y abrojos, arrancar helechos y ortigas para que, como un agricultor, pudiera sembrar la buena semilla e implantar por mandato de la Santa Sede las costumbres francesas[22]. Esto anunciaba el tercer escalón, el más innovador, consagrado a mudar los usos penitenciales, eliminar la vieja liturgia, cambiar la forma de la tonsura, imponer la Regla Benedictina sobre las antiguas normas cenobitas locales e introducir nuevas órdenes monásticas junto al clero

---

[17] *Crónicas de Sahagún,* 2.ª, cap. 1; Reglero de la Fuente, *Cluny en España,* pp. 146 y ss.

[18] Escalona, *Historia,* p. 88. Iglesias rurales que dependían de las abadías en Martín, «El clero rural», p. 58. Linage Conde, *La vida cotidiana,* pp. 44 y ss.: «clericalización del monacato». Existía una red jerárquica. Por ejemplo, *Documentos de Sahagún,* n.º 1533, año 1186 o 1187; n.º 1794, año 1263. Esto se ve comparativamente en *Documentos de la catedral de Santander,* n.º 51, año 1315.

[19] *Documentos de la catedral de León,* n.º 1083, año 1052; *Documentos de Eslonza,* n.º 114, año 1192.

[20] Por ejemplo, *Documentos de la catedral de León,* n.º 1083, donación del monasterio de San Pedro de Orede a la catedral: «precepimus ipse monasterio Sancti Petri cum omnia sua prestantia obedire et deseruire ad sedem Sancte Marie Legione sedis siue et ad pontifex qui ipsam sedem possederit».

[21] *Historia Compostelana,* cols. 1032 y 1034.

[22] *Historia Compostelana,* col. 1034.

francés[23]. La reforma ética y cultural fue el sustrato de esas prácticas que encarnó el obispo comisionando a los suyos a educarse en los manantiales mismos del saber. Todo esto se mezclaba en las localidades del camino del apóstol con las resistencias de quienes respondían a la ley toledana y con los anhelos del hombre económico de las villas.

Esa ubicación de contexto permite apreciar el rito mozárabe toledano como el elemento que definía al grupo, cuestión sobre la que girará en parte nuestro desarrollo, constituyendo, en consecuencia, una problemática regional no nacionalista. La aclaración dista de ser inocua ante un historiador como Salvador Martínez, que creyó ver una Iglesia española que satisfizo sensiblerías patrias y así actualizó, a finales del siglo XX, una antigua historiografía adepta a la Iglesia que, aun en la defensa de la subordinación a Roma, estaba imbuida de xenofobia contra ese *ordo monachorum* que había venido de más allá de los Pirineos[24]. Obviamente, si se descarta el anacronismo romántico, se concluye que España, en el sentido actual del término, no existía.

Esos acontecimientos se inscribían, a su vez, en la expansión del feudalismo sobre la formación islámica en retroceso, y esa Reconquista financió la conquista religiosa, ya que los excedentes obtenidos de los reinos musulmanes (el llamado régimen de parias) habrían permitido que Fernando I y Alfonso VI pagaran censos en beneficio de la abadía de Borgoña; cuestión que, de todos modos, es controvertida[25]. Pero, más allá de las dudas sobre los pagos, hubo una inclinación en favor del monasterio borgoñón, política que nos permite apreciar que el sistema feudal tuvo un doble movimiento combinado de expansión sobre nuevos espacios y de consolidación de su retaguardia.

La secuela de esa ocupación espiritual en los movimientos urbanos de Santiago y Sahagún fue, como ya se dijo, jerarquizada por Salvador Martínez[26]. El brazo monacal del pontífice (que, no obstante, conservó cierta autonomía) tuvo efectivamente dificultades

---

[23] Reilly, «The Historia Compostelana».

[24] Salvador Martínez, *La rebelión;* crítica en Ruiz, «Review», pp. 837-839. También De la Fuente, *Historia eclesiástica,* III, pp. 304 y ss., 317 y ss. y 332 y ss.; Escalona, *Historia,* p. 79.

[25] Reglero de la Fuente, *Cluny en España,* p. 69; Pick, «Rethinking Cluny in Spain», pp. 1-17.

[26] Salvador Martínez, *La rebelión.* También Fletcher, *The Episcopate,* pp. 26 y ss.

en Sahagún, aun cuando concepciones cluniacenses se habían comenzado a adoptar antes de que el cluniacense Roberto reemplazara al abad Julián en 1079[27]. Esta resistencia era grave por ser un lugar emblemático, y Gregorio VII, consciente de estas dificultades, empeñado en impugnar a quienes sostenían el rito local, nombró en 1081 a Bernardo de Sédirac luego de que Roberto fracasara (o habría cedido ante los monjes españoles o no habría actuado con la celeridad que se esperaba)[28].

ACCIONES

Ante la llegada de Roberto, los monjes huyeron «por diuersos lugares» convirtiéndolos en refugios de francotiradores que, en la práctica, contribuían con los eclesiásticos del burgo partidarios de los burgueses[29]. Con el alzamiento en marcha, cuando se atacaban las posesiones de la Iglesia, esos canónigos rebeldes le negaban al monasterio las oblaciones que estaban compelidos a dar «façiendo injurias por palabras e denuestos», contribuyendo así no solo a la atmósfera insurrecta sino también anulando apoyos del señorío (sus «villas e obedençias»)[30]. Esos clérigos incumplían con el monasterio para someterse al señorío aragonés, y solo el nuevo abad Bernardo logró que Sahagún quedara en dependencia papal consiguiendo progresos en el cambio cultural y litúrgico, así como en la organización parroquial. Sin embargo, la oposición continuó en la rebelión de los burgueses y, de modo más discreto, en monasterios de la Rioja y Portugal[31].

Ahora bien, se aludió al conflicto desencadenado por el rito toledano en el plano de la política de la Santa Sede mezclada con la política de la Corona sobre la que influía. Estos atributos no agotan, sin embargo, la consideración, porque no resuelven del todo

---

[27] Agúndez San Miguel, «Memoria y cultura», p. 879; Rubio Sadia, *Las órdenes*, pp. 48 y ss.

[28] Reglero de la Fuente, *Cluny en España*, p. 207.

[29] *Crónicas de Sahagún*, cap. 4.

[30] *Ibid.*, cap. 27.

[31] Rubio Sadia, *Las órdenes religiosas*, pp. 60 y ss.; los monjes de San Millán de la Cogolla siguieron transcribiendo los textos en escritura visigótica, cuestión que también se ve en manuscritos de bibliotecas de Braga, Coímbra y Lisboa; a su vez, los monjes de Santo Domingo de Silos se adherían al antiguo ritual.

una larga resistencia que nos indica que había algo más que una disputa eclesiástica. En este punto, es preciso apartarse de la interpretación que contempló en esto solo una rivalidad de elites[32].

ANCLAJE EN EL PUEBLO

No es difícil concebir que la opinión de los religiosos que se dispersaron por diversos oratorios para continuar con el rito tradicional se haya escuchado en los lugares donde encontraron amparo y en el burgo. Manifestaban una intransigencia con fuerte arraigo. Una prueba está en una carta de 1077 en la que Alfonso VI le comunicaba al abad Hugo de Cluny que, sobre el rito romano, la tierra del reino estaba muy desolada y, por lo tanto, le pedía que organizara con el pontífice el envío de su cardenal Giraldo, «para que enmiende lo que haya que enmendar y corrija lo que deba corregir»[33]. Esa carta es un indicio de que la libertad del clero tenía su anclaje en la población y, pocos años antes, una escritura del archivo de Sahagún, fechada en 1071, mostró algo de ese fondo religioso popular que a la jerarquía le costaba vencer. A este documento se aludió al tratar la forma precomunal; ahora volvemos a él para observar la religiosidad.

Recordemos que, en Vegamián, los pobladores habían construido una iglesia teniendo a un clérigo llamado Fernando[34]. No imaginaron haber cometido alguna heterodoxia sino, más bien, todo lo contrario y llamaron al obispo de León para que la consagrara. Fue una muestra de ingenuidad, porque los acusó de que deseaban hacer un patrimonio de esa capilla comunitaria («pro hereditate volebant», sentenció), y se negó a legitimarla.

---

[32] *Vid.* por ejemplo Rubio Sadia, *Las órdenes religiosas,* p. 58: la oposición fue minoritaria, solo de la clerecía local, en especial la de los grados menores, y no habría conmovido a la masa del pueblo analfabeta, a la que poco le importaban los cambios en la misa o de alguna fiesta litúrgica. Sin embargo, *id.,* pp. 58 y ss.; esto pudo haber afectado a «una cuestión de identidad y de independencia» que habría sensibilizado al pueblo. ,

[33] Flórez, «Dissertación histórico chronológica», pp. 305 y ss. Hacia 1078 introducción del oficio romano, como atestigua el *Cronicón de Burgos, id.,* p. 312: «Era MCXVI. Intravit Lex Romana in Hispania».

[34] *Documentos de Sahagún,* n.º 708: «edificauerunt ipsa ecclesia homines qui ad eam concurrebant, id est, tota colacione cum clerico nomine Fernando».

Vemos entonces a un grupo que se había unido en la construcción del oratorio, grupo formado por varias familias cada una con su jefe, y también por dos presbíteros y un capellán. Era un bloque con relaciones de vecindad, culto y parentesco, con capacidad para decidir sobre sus rutinas devotas aproximándose, de hecho, a experiencias de los herejes[35]. Ese templo sería también un centro de sociabilidad y de coordinación de actividades[36].

El resultado fue una iglesia a medida de la población, que resultó inaceptable para el obispo. Su llegada al lugar ante los hechos consumados sugiere que, si no se le hubiese convocado, esa capilla habría continuado su vida independiente. En el devenir, la conexión de los clérigos con esos adoradores de san Román, el santo a quien le habían dedicado su esfuerzo, no era la que se requería desde Roma porque dependían de los dueños del templo, o sea, de sus empleadores. Estos, a su vez, establecían entre ellos, por un lado, y con los oficiantes por otro, una unidad sostenida por el rito y, por ello, las formas de la rogativa eran elementos de identificación. Esa unidad era más fácil de realizar cuando los curas eran cercanos, y eso era lo que se esperaba de las iglesias comunitarias. Había, pues, una gran diferencia entre el sacerdote que llegaba impuesto y quien los aldeanos adoptaban como suyo. Pero esa alternativa de integración o de no integración con los pobladores remite a un fenómeno complejo.

Podemos empezar esta porción del examen diciendo que a un cura de la diócesis de Segovia en el siglo XV le habían «quebrado los ojos» y dos de sus agresores gozaban del amparo vecinal[37]. Esa participación colectiva en el crimen induce a pensar que había oposición social entre curas y fieles en las aldeas, pero, más allá de que esa deducción sea apoyada por otros testimonios, es también conocido el clero bajo que se volcaba a causas plebeyas. Esto permite decir que una parte de la clerecía debió de estar afectiva y socialmente cerca del pueblo, y se relacionaría con esto que las poblaciones pretendieran elegir a sus sacerdotes como hicieron los

---

[35] Entre los valdenses había predicadores que asumían el papel de sacerdote. Al respecto, en *Proceso inquisitorial de 1492*, p. 126, el acusado por herejía declaraba que su padre, hereje, se desplazaba predicando y confesando («et ipse eius pater, qui erat barba ibat confidentum et predicandum gentes in illis montibus»).

[36] *Vid.* comparativamente Laslett, *El mundo que hemos perdido*, p. 98; los aldeanos ingleses que emigraron a América uno de los primeros edificios que construían era la capilla.

[37] *Informe de la diócesis de Segovia*, p. 324.

pobladores de Vegamián y como pidieron hacer los campesinos alemanes en su guerra de 1524-1525[38]. Es muy probable que ese tipo de demanda haya nacido de desear sacerdotes que se manejaran con los valores culturales del común, a lo que no contribuían seguramente los párrocos ubicados un escalón por encima de los fieles: en Normandía, surgieron en buena parte de la pequeña aristocracia local; en Inglaterra o Gascuña, del campesino medio, de artesanos o pequeños comerciantes, y, en España, eran comparables al hidalgo pobre (muchos debieron de trabajar con sus manos)[39].

En suma, había oposiciones pero también había compenetración, y, como indicaron los especialistas, no descartemos que la usanza de oficiantes religiosos surgidos del pueblo de mezclarse con el pueblo haya motivado las acusaciones de las visitas episcopales.

Estas cualidades del sacerdote interesan para el análisis de los mozárabes. Por un lado, inducen a pensar que, si el grupo originado en al-Andalus tenía una impronta elitista que le permitió integrarse en los marcos superiores del sistema, como muestra la historia del monasterio de Sahagún, es muy posible que (al igual que en otros lugares) muchos de los párrocos que defendieron el culto visigodo hayan provenido de niveles medios y medios bajos que se igualarían en las condiciones de vida con artesanos y campesinos. Este razonamiento permite intuir que los frailes de Sahagún que huyeron hacia las iglesias del distrito debieron de refugiarse entre curas que también tenían sus rencores con el abad. Este problema no era menor, en tanto el rito romano y sus agentes franceses levantaban antagonismos densos. Se los constata en el monasterio de San Pedro de Cardeña.

En este caso Alfonso VII, después de la toma de Coria en 1142, juntó a parte de los obispos de Castilla y León con Pedro el Venerable de Cluny y, en esa reunión, se decidió darles a los cluniacenses el monasterio y el dominio de Cardeña (con algún otro beneficio) y, a cambio de esa concesión, estos renunciaban al censo anual de 2.000 áureos que debían recibir de la Corona[40]. En consecuencia, en 1144, monjes cluniacenses llegados de Carrión, Santa Coloma de Burgos, Dueñas y Nájera con Pedro el Venerable tomaron posesión

---

[38] Bax, *The Peasants War,* p. 65.

[39] Combalbert, «La pretendue médiocrité», pp. 159 y ss.; Martín, «El clero rural», pp. 56, 74 y ss.

[40] Moreta Velayos, *El monasterio de San Pedro de Cardeña,* pp. 195 y ss.

de Cardeña. El cronista nos informa que echaron al abad y a los monjes, pero no pudieron estabilizarse y, a los tres años y medio, debieron retirarse llevándose riquezas del cenobio[41]. La explicación institucional radicó en que los monjes españoles apelaron al pontífice, y Eugenio III dictaminó en su favor. Sin desmerecer esta causa, la expresión del cronista de que los cluniacenses, «veyendo que non podían y fincar», emigraron permite suponer que tuvieron dificultades para avecinarse, lo que sería inexplicable sin una cierta desobediencia generalizada de religiosos y laicos, inducción que es favorecida por la similitud con lo que sucedió en Sahagún. En otros lugares, también hubo dificultades con monasterios cluniacenses de España[42]. El problema se debía agravar en la medida en que los reformadores ocupaban los cargos más altos, con lo cual el hombre del común intercalaba la imagen de los cluniacenses con la del señor feudal. Inevitablemente, veía en el clero bajo que no participaba de la reforma ni tenía un lugar en la alta jerarquía un aliado.

El momento de este rechazo, mediados del siglo XII, indica no solo los obstáculos con los que tropezaba una colonización ritual que se había puesto en marcha desde la segunda mitad del XI (en 1080 se había declarado oficialmente abolido el rito toledano en el Concilio de Burgos), sino también que esa conquista no se resolvía en un episodio. Necesariamente debía lograrse la obediencia de las iglesias lugareñas con intervenciones constantes destinadas a vencer hábitos añejos, enraizados en los clérigos y en la congregación de fieles y que, en consecuencia, renacerían. Dicho de otro modo, el asentamiento de un nuevo culto no era una acción única y concluyente, sino que debía afirmarse renovando la autoridad pontificia en cada lugar. El transcurso de la historia iba a mostrar sobre esto que una iglesia desatendida por la Santa Sede se hacía autónoma[43].

Oposición y simbolismo

Una forma de resistencia quedó contenida en una representación en la cual no solo intervino el pueblo sino también la caballería. Se trata de un episodio de la *Crónica Najarense,* escrita hacia 1180, en

[41] *Crónica de Cardeña,* p. 372.
[42] Cantera Montenegro, «Santa María la Real de Nájera», pp. 256-258.
[43] Thomson, «Pre-Hussite Heresy», p. 29, sobre la Iglesia de Bohemia.

el que se refirió que, en abril de 1077, lucharon en Burgos dos caballeros, uno del rey en defensa de la ley de Roma y otro en defensa de la toledana, es decir, del rito mozárabe. Ese duelo, que era un juicio de Dios en el que el último venció al caballero del rey, fue acompañado de una segunda ordalía. Se tiraron al fuego los dos misales; el de Toledo, de un salto salió de las llamas y el rey, airado, lo devolvió al fuego diciendo: «A la voluntad de los reyes se doblan los cuernos de las leyes» («Ad libitum regum fletantur cornua legum»)[44]. Interesa el contenido semiótico porque, ya sea que hayan sido acciones de la realidad comunicadas con deformaciones, ya fuera una ficción, estamos ante prácticas de sumo interés.

El duelo entre dos caballeros consigna una posición social distinguida, y es significativo que los defensores de la liturgia tradicional se apoyaran en una figura emblemática de la clase superior de los concejos. A esta clase pertenecerían dirigentes de la colectividad mozárabe, y esa condición de sostenes activos de la liturgia cuestionada nos revela que no eran ingenuos instrumentos de los eclesiásticos opuestos a Roma[45]. Ese costado socialmente elevado de la elite mozárabe no se impugnaba con la ordalía como resolución plebeya del diferendo. Como se ha indicado, aun cuando fuera una creación del poder, la ordalía se zanjaba en sus orígenes por el arraigo que el individuo tenía en la comunidad, en tanto era esta la que dictaminaba si una mano que había pasado por el «agua calda» revelaba culpabilidad o inocencia, proceder que coincidía con una justicia que se ponía en movimiento a partir de la demanda de la parte afectada[46]. Dicho de otra manera, el misal toledano que salía de la hoguera exteriorizaría la predilección de una comunidad que veía las cosas de esa forma si el acto realmente ocurrió, o que elaboró la fábula para dar cuenta de sus anhelos. También la reacción del dominante enseña sobre el significado de la escena, porque exhibe el poder político imponiéndose sobre la comunidad.

Ese «acto social total» (político, religioso, judicial y cultural), al reflejar la ligadura establecida entre el sector superior mozárabe y el resto del pueblo, esclarece la función que tenía el clero practicante del rito tradicional. Esto se ve en *De rebus Hispanie* de don

---

[44] Rubio Sadia, «El cambio de rito», pp. 17 y ss.; también Montenegro, «El cambio de rito», p. 73.

[45] Es el criterio de Rubio Sadia, «El cambio de rito», p. 21.

[46] *Vid.* Moore, *La formación de una sociedad represora.*

Rodrigo Jiménez de Rada (1170-1247). Aun cuando este autor haya exagerado el grado de la adhesión popular, no debe dejarse de lado que recalcó la unidad de sacerdotes y pueblo que se oponían de manera pública al cambio de la liturgia[47]. Sobre el duelo antes reseñado, reiteró que uno de los *milites* fue elegido por el rey, y el otro, que puntualizaba pertenecía a la casa de Matanza cerca del Pisuerga, lo fue *a milicia et populis*.

Enunciados los rasgos centrales, contemplemos el cuadro en la *Primera crónica general de España* (segunda mitad del siglo XIII), subrayando la situación de los actores y la trama del duelo[48].

Un primer aspecto es la inquietud que había apresado a la clerecía y al pueblo, inquietud que se tradujo en una resistencia calificada por el cronista como firme, lo que nos da la imagen de un lazo orgánico entre las partes (eran una sola fuerza contra el rey, decía). Esa intranquilidad se debía a la introducción del nuevo ritual y, en este punto, aparece un elemento de asombro porque, si los testimonios de la Edad Media muestran que las cuestiones del culto no inquietaban a las poblaciones, en la narración que analizamos, el asunto había movilizado a una «muchedumbre de la clerezia et del pueblo». El dato nos coloca en un plano distinto al ordinario porque significa que se hablaba y se discutía el tema y, en esa atmósfera, se dio el desafío de los caballeros urbanos. Estos últimos, si bien tuvieron el protagonismo principal, solo fueron las expresiones más visibles de un ambiente sobresaltado. En otro nivel, tomando distancia e impugnando a ese conglomerado social religioso, estaba la Corona.

El público no asistió pasivamente a la justa que resolvía la suerte de los ritos; todo lo contrario, expresó su alegría por la victoria del caballero que defendía el culto mozárabe. Esto evoca a los partidos bizantinos divididos por controversias religiosas y políticas que se resolvían en el hipódromo con vencedores y vencidos. Esta comparación sugiere que el duelo se proyectaba más allá de la aspiración de la Iglesia por ordenar sus filas. En ese contexto, el caballero toledano, perteneciente a un linaje con arraigo local, dirigió la pelea reivindicativa, pero no era un luchador solitario, ya que representaba a una dirigencia, la del patriciado, que tenía detrás de él a clérigos y vecinos. Otra nota distintiva está dada por la unidad que trasunta el relato porque la ordalía del fuego fue acompañada

[47] Rubio Sadia, «El cambio de rito», pp. 28 y ss.
[48] *Primera crónica general*, cap. 872, pp. 542 y ss.

por ayuno y oración: estaba destinada a supeditar a las fuerzas en lucha a Dios que escuchó el deseo expresado en el ayuno colectivo y en la oración que los sacerdotes hicieron para reforzarlo.

Esto tuvo un epílogo: pasaron los años, y nos enteramos de que «el oficio de Francia» se impuso «por toda la tierra» aunque, en algunos rincones de la Iglesia, pervivía «el oficio de España»[49]. Ese arraigo es comparable con las raíces albigenses del sur de Francia, donde fracasó la predicación antiherética del abad de Cîteaux a principios del siglo XIII[50].

Existió otra oposición al clero francés. Una sátira de finales del siglo XI (de 1099 o posterior), la *Garcineida,* resumió un estado de cosas[51]. Allí se atacó a Urbano II (papa entre 1088 y 1099) y a Bernardo de Sédirac, que había pasado a ser arzobispo de Toledo desde 1088 y habría sufrido una rebelión del clero local en 1096 en un clima adverso a la *ecclesia cluniacensis.* Se cuenta, en este relato, que el arzobispo de Toledo, que deseaba tener la legación de Aquitania, marchó a Roma con reliquias de los mártires Albino (la plata) y Rufino (el oro). Aunque le agradaban las copas llenas, aunque roncaba día y noche, aunque tenía panza de prelado; aunque consideraba materia de religión proscribir al inocente, perseguir al justo, engatusar al pobre y soplarle el patrimonio al huérfano; aunque se afanaba por mentir, de ningún modo llegaría a ser legado de la Iglesia romana si no presentaba al pontífice las preciosas reliquias.

La descripción de Urbano II sentado en una sala de mármol, vestido de púrpura y rodeado de rechonchos cardenales no fue menos ácida. Lo que aparecía en estado práctico durante la insurrección se encontraba ahora formalmente elaborado: oposición a Roma y a la reforma del clero, denuncia de la riqueza que ostentaban los escalafones altos de la institución, repudio al uso de reliquias que solo acrecentaban el tesoro del pontífice, burla a la jerarquía, parodias litúrgicas y caricaturas del clero romano. Por otra parte, la riqueza monetaria que aquí se denunciaba era peculiar de las finanzas papales que se usaban para adquirir apoyo político, en

---

[49] *Primera crónica general,* p. 543.

[50] Guillermo de Nangis, *Crónica,* p. 128: «Per tres itaque menses, urdibus, villis et oppidis, multo labore et insidiis appetiti, paucos revocant, paucos fideles repertos de fide certius instruunt et confirmant».

[51] Lida de Malkiel, «La Garcineida», pp. 1-13, análisis según la edición de R. Sackur, «Tractus Garsiae Tholetani canonici De Albino et Rufino (Garsuinis)», Hannover 1892, *MGH,* II, 425-435.

un universo como el feudal en el que la propiedad de la tierra era el fundamento del estatus; situación que, posiblemente, haya contribuido a la animosidad del crítico[52]. Con independencia de quién haya sido ese censor, este texto se asentaba en la invectiva española contra los cluniacenses, detracción que tenía puntos de contacto con la censura a Roma de otros movimientos[53].

La continuidad de esa tradición en la primera mitad del siglo XIV se recogió en el *Libro de buen amor* del Arcipreste de Hita. Dos puntos pueden destacarse de la crítica al papado: uno, la oposición a la condena de Roma al concubinato eclesiástico, que era habitual en España, lo que se reflejó en la «Cántiga de los clérigos de Talavera»[54]; la otra, la repulsa del lujo de la jerarquía eclesiástica, sin omitir la hipócrita desaprobación del dinero que predicaban muchos monjes para recibirlo después en abundancia por sus oficios[55].

Hemos visto tres dimensiones de la resistencia cismática en España: la que se situaba en las capas populares, la de los caballeros concejiles y la del clero. Ese arraigo social de los eclesiásticos que defendían una tradición vernácula obliga a retornar sobre el concepto de ese núcleo de cristianos que, en al-Andalus, se había mantenido fiel a sus certidumbres y que había emigrado hacia el norte llevando consigo la práctica ancestral.

CARACTERIZACIÓN RELIGIOSA DE LOS MOZÁRABES

La situación de los mozárabes en el Estado árabe islámico debe ser considerada en su relación con el modo de producción y la estructura social y, desde esa plataforma, se deduce la significación cultural religiosa para la identidad del grupo. La cuestión implica no solo distinguir entre la problemática de la minoría en la España árabe, por un lado, y en la cristiana, por otro, sino también discriminar en esta última modelos con sus propias cronologías, lo cual puede ser representado por los mozárabes de Sahagún, los de To-

---

[52] Sobre la riqueza papal, Wickham, «El financiamiento», pp. 121-143.

[53] Sobre la autoría *vid.* Pérez González, *La Garcineida;* también Southern, *La formación,* pp. 164 y ss.

[54] Sánchez Herrero, «Amantes», pp. 135 y ss.; Juan Ruiz, Arcipreste de Hita, *Libro,* vv. 1690-1709.

[55] Juan Ruiz, Arcipreste de Hita, *Libro,* vv. 492 y 503.

ledo y quienes pertenecieron a fronteras permeables y cambiantes como la Beira, en el norte de Portugal. Mientras que los primeros eran parte de una porción sacerdotal que había emigrado en una primera etapa de la expansión del feudalismo para ocupar posiciones de autoridad en el monasterio facundino, los de Toledo pertenecían a una ciudad conquistada, aunque iban a mantener sus rasgos arabizados y cristianos entre finales del siglo IX y la segunda mitad del XI[56]. Esto lleva a diferenciar, ya que en Sahagún la conquista cluniacense debía producirse en un plano cultural religioso sin el presupuesto de una derrota militar como se dio en Toledo ni tampoco hubo, en nuestro caso, formas de protectorado islámico realizadas mediante alianzas con las elites cristianas locales. Con estos recaudos, se atiende a la diversidad que ofrece el sector que se englobaba en la denominación de mozárabes[57].

Un primer postulado historiográfico que aquí se admite es que los mozárabes (los *mustarib*) tuvieron existencia real en el área musulmana y no constituyeron un fenómeno reducido a la sociedad cristiana[58]. Allí, «detrás de la religión», estaba «una identidad cultural, una organización social y un conjunto de costumbres» aunque, aparentemente, deben tomarse precauciones al hablar de la población en general porque, en principio, se distinguen actitudes diferentes entre hombres y mujeres con respecto a la religión, y esto repercutía en la familia y en la difusión religiosa[59]. Hubo otras diferencias porque, en al-Andalus, no tuvieron el mismo comportamiento los cristianos situados en la parte superior de la escala social y los simples campesinos. Esta aclaración lleva a que nos interesemos especialmente por el grupo que se comprometió en la defensa activa del rito.

Otra característica fue su arabización[60]. Acerca de este rasgo (que fue compartido por los judíos de al-Andalus como muestra Maimónides), debe considerarse que la adopción por el grupo de la lengua y la cultura de los conquistadores árabes, junto a su tenacidad en el antiguo credo, supone de por sí una pertenencia social. Se trataría, en buena medida, de un segmento líder de las poblacio-

---

[56] Aillet, «El monasterio de Lorvão».

[57] Urvoy, «Les aspects symboliques du vocable "Mozarabe"», pp. 117-153.

[58] Estévez, *Los mozárabes de Toledo;* Dufourcq, «La coexistence», pp. 214 y ss.

[59] Cabrera, «Notas sobre las relaciones», p. 148. Zorgati; *Pluralism,* pp. 67 y ss.

[60] Hitchcock, *Mozarabs.*

nes, lo que está indicado por la adopción de elementos centrales de la cultura del conquistador, y este recurso le permitió manejarse en determinados niveles del poder, y también está indicado por el hecho de que su fidelidad devocional se dio en una sociedad en la que había existido, en época visigoda, una cristianización limitada, que se reflejó en que hay pocas evidencias de iglesias rurales bajo dominación islámica, siendo casi todas urbanas. Esa debilidad se constata, por otro lado, en la lentitud con que habría avanzado la curva de islamización (que se considera parte de una proceso de aculturación), a lo que debería agregarse que el modelo que se aplicó para obtener esa tasa de conversión da cuenta de lo que sucedía en la porción letrada de la sociedad islámica[61]. Por esto puede afirmarse que el campesinado que persistió cristiano en al-Andalus solo lo fue en un plano formal (fue un rasgo general del Alto Medioevo) y, finalmente, algún número impreciso de habitantes de ese ámbito debió de convertirse al islam. Por lo tanto, seguir observando la fe que en la superficie se tenía desde época visigoda, o tomar (también superficialmente) la fe mahometana (en el caso de que lo hiciera), era, para esa masa, un asunto casi intrascendente, aun cuando pudiera dar señales en una definida dirección, como islamizar su práctica funeraria, lo que constituye un indicio por demás muy impreciso de la subjetividad religiosa[62].

Esto lleva a decir que solo para sectores económica y culturalmente distinguidos de cristianos los dilemas del rito tenían trascendencia. Coincide con estas consideraciones lo que se sabe de la conquista árabe porque esa elección del cristianismo no solo fue favorecida, sino que posiblemente fue estimulada, aun de manera involuntaria, por los mismos conquistadores cuando, en los pactos de capitulación, consignaban el derecho a salvaguardar la fe (cuestión sobre la que se volverá)[63]. Los obispos fueron protagonistas de estos pactos con lo que aseguraron su continuidad y el tratamiento de asuntos religiosos y civiles[64]. Su presencia fue fundamental para

---

[61] Glick, *Islamic and Christian Spain*, pp. 33 y ss.; Zorgati, *Pluralism*, pp. 26 y ss.; Catlos, *Vencedores y vencidos*, p. 52; Cabrera, «Notas», p. 143, n. 29.

[62] Vigil-Escalera Guirado, «Sepulturas», pp. 97-118. Para una evaluación crítica *vid.* comparativamente Dierkens, «Cimetières», pp. 15-70; Effros, «Grave», pp. 189-232; *id.*, *Merovingian Mortuary*, pp. 85 y ss.

[63] Levi Provençal y al-Munim al-Himyari, *La Peninsule Iberique*, p. 78.

[64] Acién Almansa, «Consideraciones», p. 27; Echevarría Arsuaga, «Los marcos legales», p. 43.

la estabilidad de las comunidades cristianas (también lo fue en el Magreb), y esto se muestra en el hecho de que la parsimoniosa conversión al islam, en general colectiva y no individual, estuvo relacionada con estructuras eclesiásticas que continuaron siendo poderosas en el siglo y medio posterior a la conquista[65], aunque, como ya se apuntó, tuvieron su mayor debilidad en el campo.

Este esquema de conquista que habilitaba la sobrevida de lo preexistente, aunque en parte lo modificaba, explica la permanencia de sectores altos y medios de la sociedad visigoda, aun cuando no disponían de derechos jurisdiccionales positivos a título patrimonial; derechos que, por lo menos, algunos hubieran terminado por obtener en el proceso de feudalización occidental. Esas capas cristianas indudablemente tuvieron posibilidades económicas para marchar desde al-Andalus al norte cuando la situación empeoró. Fue lo que sucedió durante el emirato de Abderramán II (entre 822 y 852), quien atacó a la comunidad mozárabe emprendiendo una primera orientalización e islamización del Estado que coincidió con el momento en el que se alcanzaba la primera mayoría musulmana (34 por 100), de acuerdo con la hipotética curva de conversión que se ha elaborado (y, en este proceso, debemos considerar que el islam ofrecía un futuro más atractivo como, por ejemplo, un paraíso en el que el creyente podía desarrollar a plenitud su sexualidad en oposición al paraíso asexuado que proponía la Iglesia)[66]. A propósito de esa islamización creciente, recordemos que, después del año 883, el monarca leonés donó la capilla de Sahagún al monje mozárabe Alfonso, huido de Córdoba. Entre esas migraciones mozárabes, figuró en el reinado de Ordoño I (850-866) la que repobló el sur de la provincia de León y las provincias de Zamora y Salamanca, área de extensión rural del conflicto comunal urbano del XII[67]. El fenómeno tuvo similitud con el destierro voluntario que, después, protagonizó la elite de los islamitas ante el avance cristiano en la península Ibérica y en Sicilia, migración de la que no participaron los campesinos humildes, que estaban atados al suelo por lazos laborales y afectivos y que, en cambio, sufrirían expulsiones compulsivas. Además, los avatares del segmento superior nos enseñan que debemos hablar de una pluralidad de grupos y subgru-

---

[65] De Epalza, «Félix de Urgel», pp. 53 y ss.; Hitchcock, *Mozarabs*, p. XVI.

[66] Glick, *Paisajes*, p. 79; Maíllo Salgado, «De la literatura erótica», pp. 105-116.

[67] Martínez Díez, «Reconquista y repoblación», p. 29.

pos en la elite de al-Andalus; grupos que, en determinados momentos, estuvieron sometidos a tensiones y que, en el caso de los cristianos arabizados, se intensificaban cuando avanzaba la Reconquista.

En virtud de esto no sorprende que en el área de Sahagún se hayan descubierto personajes arabizados de importancia en el siglo X[68]. Tampoco sorprende que el monasterio se haya beneficiado de la acción de monjes mozárabes apoyados por la monarquía. Esto coincide con lo postulado por Javier Fernández Conde acerca de esa restringida migración cristiana arabizada que se dirigió al norte, constituida por grupos de clérigos y laicos como quienes escaparon en el año 851 de la persecución de Abderramán, abades con sus monjes y algunas personalidades destacadas[69]. Agregó Fernández Conde que en el área leonesa, hasta el año 1000, solo contadas personas que tenían nombre árabe ostentaban el título de *comes,* pero eran muchas quienes ocupaban cargos en el aparato político y administrativo como jueces, escribanos y notarios, aparte de diáconos, presbíteros, abades, abadesas, monjes, mientras que otros eran titulares de cargos monásticos como el de *prepositus* o el de *cellararius.* Otro punto de vista que confirma una emigración culturalmente calificada está dado por los libros que atesoraban las iglesias leonesas entre los siglos VIII y XI. En ellas la capa sacerdotal mozárabe frecuentaba a autores visigóticos como san Isidoro, Braulio o Valerio del Bierzo, que se agregaban a las lecturas de los Padres de la Iglesia y otros, pero desconocía a autores del área francesa[70]. Por su parte, Cyrille Aillet dijo con referencia a la onomástica arabizada de la zona de Beira, que es posible que el uso de una denominación impregnada por la cultura andalusí haya permitido a ciertos individuos definirse como «una elite local específica, distinta de los hombres del rey o de la aristocracia norteña»[71].

Fuera de este ámbito y en tiempos más tardíos, por lo menos un sector de los mozárabes pertenecía, con seguridad, a una capa elevada de las ciudades, y a ello se refirieron dos de las normas concedidas a los habitantes de Toledo en los años posteriores a su conquista por los cristianos. Por la primera, del año 1101, Al-

---

[68] Mínguez Fernández, «La nueva ordenación», p. 1035; *Documentos de Sahagún,* n.º 293, año 978.

[69] Fernández Conde, «Los mozárabes», pp. 65 y ss.

[70] Díaz y Díaz, *Códices visigóticos de la monarquía leonesa,* pp. 179 y ss.

[71] Aillet, «El monasterio de Lorvão», p. 79.

fonso VI dio una carta «ad totos Mozarabes de Toleto, tam cavalleros quam pedones», y avalaba la movilidad social entre estos dos sectores[72]. En la segunda, de 1259, Alfonso X eximió a los caballeros, dueñas, escuderos e hijosdalgo de Toledo de pagar moneda, y extendía este privilegio a los caballeros mozárabes[73]. Por último, los jefes de los mozárabes de Toledo dieron origen a importantes linajes, como el de Illán Pérez, alguacil de la ciudad a mediados del siglo XII[74].

Esto no equivale a decir que todos formaran una capa económica y socialmente elevada, sino que la fracción alta le daba identidad a un grupo más vasto en el cual se incluían artesanos de todas las categorías y campesinos medios o pobres. En este sentido, el núcleo que patrocinaba una forma religiosa y cultural específica desempeñaba el papel de un polo alrededor del cual se aglutinaban otros sectores a los que les otorgaba una identidad genérica, sectores que no desempeñaban ningún papel activo en esa adopción y conservaban una silenciosa vida rural con independencia de los cambios que podían darse en lugares elevados de la sociedad. Se percibió esto, por ejemplo, en la vega granadina donde, después de expulsiones de mozárabes, permanecieron numerosos grupos de ellos como cultivadores de la tierra, y también se vio en Cuenca y en las sierras de Málaga, donde persistieron aldeas de cristianos[75]. Se establecería así entre el estrato superior y el resto una cadena de ascendientes con desigual graduación, similar a lo que sucedió en el proceso inverso de los cristianos que se convertían al islam en al-Andalus haciéndose clientes de familias árabes[76]. La situación no difería, en su mecanismo básico, de cualquier otro proceso de etnoformación, tan común en sociedades precapitalistas, y que podía adoptar muchas formas y replicarse en variantes inesperadas, en tanto era la base de creación de muchos grupos. Esto contribuiría a esclarecer el hecho de que, de acuerdo con Cyrille Aillet, en la documentación castellanoleonesa conservada los nombres arabizados comprenden en promedio entre el 5 y el 15 por 100 del total, alcanzando en algún lugar, como en el cartulario de Lorvão, en

---

[72] *Documentos de Toledo,* n.º 1: «et do eis libertatem, ut qui fuerit inter eos pedes et voluerit militares».

[73] *Documentos de Toledo,* n.º 20.

[74] Molenat, «Los mozárabes: un ejemplo de integración», p. 107.

[75] Lagardère, «Communautés mozarabes», pp. 110 y ss.

[76] Sobre este rasgo, Catlos, *Vencedores y vencidos,* p. 52 y Zorgati, *Pluralism,* p. 35.

Portugal, a más del 30 por 100 antes del siglo XII[77]. Esta antroponimia, que se dio principalmente en los siglos X y XI, con un pico en la segunda mitad del X y primera del XI, muestra la singularidad de esos cristianos arabizados del área leonesa. En el siglo XIV, persistían los topónimos árabes y mozárabes en el área castellana septentrional[78]. Pero a ello se agregó otro factor.

Fernández Conde retomó una tesis que ya había sido delineada, sobre que en las tribus bereberes norteafricanas había grupos de judíos, cristianos y paganos, que se establecieron en León y Astorga en diferentes momentos desde la primera mitad del siglo VIII, y se integraron en la población originaria[79]. A esto se debería entonces la amplitud y pervivencia de onomástica y toponimia arabizada, a la que contribuyó, a su vez, la proyección de la cultura de al-Andalus (un factor en el que coinciden hoy los especialistas), descartando así una supuesta migración masiva en los siglos IX y X, como habían sostenido historiadores de otros momentos. En el siglo IX, se añadieron Cataluña y Languedoc como lugares de llegada de esos inmigrantes a los que se incorporaron quienes posteriormente salieron de Málaga en 1106, de tierras de Granada en 1126, de otras zonas de al-Andalus en 1138 y hacia 1170, siendo algunos de esos éxodos cuantitativamente importantes[80]. Por consiguiente, los cristianos arabizados que marcharon al norte debieron de ser diversos[81].

Por consiguiente, es de suponer que la solidaria resistencia que se ofreció en Cardeña y Sahagún a los eclesiásticos franceses ha tenido un fundamento en los clérigos locales que compartían buena parte de su cultura con gente del común. Esa sociabilidad tendría similitudes con lo que se ve en la primera mitad del siglo XII en lugares de al-Andalus como Sevilla, Granada y Málaga, donde existían comunidades mozárabes con sacerdotes, monjes y obispos que las organizaban y se mantenían con lo que les daban a las iglesias[82]. Por consiguiente, la arabización cultural debió de constituir uno de

---

[77] Aillet, «Anthroponymie», pp. 11 y ss.

[78] Vaca Lorenzo, «La estructura socioeconómica», pp. 305 y ss.

[79] Fernández Conde, «Los mozárabes», pp. 59 y ss.

[80] Lagardère, «Communautés mozarabes», pp. 99 y ss.

[81] Molénat, «Los mozárabes», p. 16, consideró inviable una arabización fuera del dominio islámico (con la excepción quizá de Coímbra). *Vid.* sobre tres «tiraceros» mozárabes en *Documentos de la catedral de León,* n.º 806, año 1024. Esa especialidad solo pudo haberse adquirido en al-Andalus.

[82] Lagardère, «Communautés mozarabes», pp. 116 y ss.

los escollos que vencer por los agentes del sistema feudal cristiano pontifical. Derivaría de esas solidaridades de base que los mozárabes dispusieran de un contexto favorable para resistir a la presión que se ejerció sobre ellos desde el reinado de Alfonso VI, y esto debió de vincularse con que pretendían mantener su autorreconocimiento como grupo. La misma colectividad habría ejercido alguna coacción para evitar que sus miembros abandonaran el rito y sus pautas culturales, cuestión que puede reflexionarse por comparación con los agermanados valencianos, que obligaron durante su insurrección a que los moriscos se convirtieran al cristianismo, pero estos volvieron a su antigua fe cuando fue derrotado el movimiento; en ese retorno pesó la congregación islámica, que apremiaba a quienes pretendían seguir siendo cristianos[83]. Esto muestra que la religión no era en una sociedad precapitalista un asunto individual sino comunitario y familiar[84], y es lógico suponer que algo del marco arabizado se haya perpetuado junto al rito en los que emigraron al norte. Tampoco era un expediente individual para los cristianos valencianos que defendían su estatus y, por ello, no debiera asombrar que les interesara menos la difusión del Evangelio que la preservación de sus perfiles de diferenciación e identidad grupal porque, en las Germanías, miembros de la vieja elite cristiana se pronunciaron en contra del bautismo de los moriscos y defendieron su retorno al islam (esta preocupación sería muy aguda entre los humildes que se sentían por encima de las minorías religiosas)[85].

Formación social y relaciones culturales

Contra ese conjunto mozárabe en tierras cristianas, la Iglesia emprendió su ofensiva. A los reformadores se los empujó a un combate que, en el fondo, tenía un componente ideológico, y Bernardo, el abad de Sahagún, se esforzó con sus monjes «enseñando e dotrinándolos en todas las obras de piedad e en debotos exerçiçios»[86]. Pero, si en la estrategia hubo un paralelo con lo que suce-

---

[83] Benítez Sánchez-Blanco, «¿Cristianos o bautizados?», p. 23.

[84] Cfr., Catlos, *Vencedores y vencidos,* pp. 286 y ss.

[85] Martínez Sierra, «La situación religiosa», pp. 117 y ss.; Halperin Donghi, «Un conflicto nacional».

[86] *Crónicas de Sahagún,* cap. 4.

dió en otros escenarios, y ello justificó que los ortodoxos hayan hablado de la *superstitio toletanae,* la cuestión tuvo diferencias con respecto a otras disidencias.

Sobre esto solo las condiciones materiales de formación del grupo nos permiten acercarnos al significado sociológico de su selección cultural y religiosa, lo que lleva a una perspectiva cercana a la afinidad electiva de Weber, porque una meditada elección religiosa sería imprescindible para aquellas personas que, sin rechazar la convivencia impuesta, mantuvieron distancia de las organizaciones clientelares de tipo oriental. Esta debió de ser la alternativa que prefirieron muchos vasallos del reino visigodo que se derrumbaba, vasallos pertenecientes a un rango medio y superior que estaban en inferioridad política y social ante los inmigrantes que llegaron con sus endogámicas estructuras de clanes[87]. Ayudados, a su vez, por los cristianos arabizados que emigraron con los bereberes, adoptaron la cultura de los conquistadores, que incluía su lengua y costumbres como no comer carne de cerdo, la circuncisión y la orientalización de modos de vida, proceso que ya estaba avanzado hacia el año 900[88]. A ello le agregaron la religión de sus antepasados incorporando costumbres judías, la lectura de la Biblia y el recitado de los salmos, así como se manejaron con su sistema jurídico tradicional, el *Liber Iudiciorum.* En parte, estos cristianos de la España musulmana fueron influidos por el entorno, lo que se mostró en el adopcionismo (una forma de defender la Trinidad de la acusación de politeísmo) o en que su Iglesia evitaba las imágenes de Dios, la Virgen y los santos y, en parte, ellos ejercieron influencia sobre sus vecinos árabes. Esto preparaba, a su vez, para la incorporación del mozárabe calificado a la maquinaria estatal ya que, al igual que para cualquier otra capa burocrática de una sociedad premoderna, la educación del funcionario era un atributo del que dependía su carrera.

Esa fracción de la elite fue culturalmente seguida en la distancia por otros sectores, en especial campesinos, que permanecían ajenos a las cuestiones religiosas dogmáticas y debía de serles indiferente si quien los explotaba era islamita o cristiano. En relación con estos heterogéneos niveles de combinación con los conquistadores, la citada estructura endogámica tribal árabe posiblemente con-

---

[87] Guichard, *Al-Andalus. Estructura antropológica,* p. 456.

[88] Dufourcq, «La coexistence», p. 218.

tribuyó para que los nativos que no se integraran al conquistador adoptaran el cristianismo, ya que la Iglesia proponía un modelo matrimonial cercano a la familia nuclear de la Alta Edad Media. Si se sigue la tesis de Guichard sobre una profunda orientalización de al-Andalus, era esperable la reacción de una parte de los conquistados de preservarse refugiándose en sus costumbres. Al respecto es demostrativa la equivalencia entre opción religiosa e integración familiar, porque los primeros indígenas que se convirtieron al credo mahometano, vinculados como clientes *(mawali)* con la elite religiosa y política islámica, se conectaron con las estructuras tribales y clánicas árabes, mientras que los sectores medios y bajos cristianos permanecieron ajenos a las estructuras de parentesco de tipo oriental conservando grupos familiares pequeños[89].

Esa independencia relativa fue admitida por los dominadores de al-Andalus, tolerancia que suele ser explicada por la doctrina de las religiones del libro, en tanto Mahoma reconocía a los profetas que lo precedieron. Puede observarse, sin embargo, que se alcanzaría una superior riqueza cognitiva si se elude la causalidad idealista y se considera que esa doctrina se adaptaba a la entidad minoritaria de un conquistador que, imposibilitado de aplicar un dominio por sí mismo, establecía alianzas con sectores a los que concedía una relativa independencia. Por esto, tiene tanta envergadura para la comprensión de al-Andalus tener en cuenta la génesis del régimen caracterizado, en buena medida, por el pacto que se hizo con Teodomiro, gobernante en la región de Murcia, y que se conoce gracias al testimonio de Ibn Abd al-Mun'im al-Himayari (Kitab al-Rawd al-Mic tàr). Por este tratado, se le dejaban gran parte de sus prerrogativas sin afectar a su posición económica, y se le reconocía el derecho de ejercer su fe cristiana[90]. Se le otorgaba así una cierta autonomía que no alcanzaba a ser una verdadera soberanía, desde el momento en que todas las concesiones estaban sujetas a que se mantuviera como aliado político y también al pago de tributos (en dinero y en especies), obligación que imperaba tanto sobre Teodomiro como sobre sus dependientes y esclavos. Una pintura similar se desprende de lo que dijo Ibn Muzayn sobre los

---

[89] Catlos, *Vencedores y vencidos,* pp. 64 y ss.

[90] Ibn Abd al-Mun'im al-Himayari, *Descrpción de la península Ibérica,* p. 78. Sobre los pactos, Acién Almansa, «Consideraciones sobre los mozárabes», pp. 25 y ss.; Catlos, *Vencedores y vencidos,* pp. 118 y ss.

pactos impuestos a los habitantes del norte de la Península[91]. Este régimen de capitulación se debía a que los conquistadores necesitaron a burócratas para su régimen tributario. Cabe enfatizar que estamos ante una situación que difiere del régimen occidental. Mientras que, en Europa occidental, la crisis del sistema bajo imperial desencadenó una crisis política que permitió el surgimiento de dominios señoriales, en al-Andalus ese desarrollo fue impedido. La conquista árabe abortó el feudalismo que, a principios del siglo VIII, no terminaba de nacer e implantó una fuerza central que progresivamente se perfeccionó dando paso al tributo fiscal y no a la renta privada[92]. El gobierno de Abderramán III en el siglo X representó una fase clave de ese perfeccionamiento fiscal. Esa imposición inexorable generó la reacción de las antiguas fuerzas sociales, que vieron malogrado el proceso de señorialización y resistieron a la autoridad central, como ha mostrado Acién Almansa iluminando un punto oscuro de esta sociedad[93]. Aun en los pequeños reinos de taifas que surgieron después del año 1031, se mantuvo la preponderancia del Estado[94]. El reino de Valencia hacia el año 1011 representaba una síntesis de las cualidades orientales del Estado, tal como se desprende de la descripción de Ibn 'Idari: función distributiva por el papel que cumplía en la administración de las acequias, impuesto que se destinaba a gastos centrales, parentesco tribal, burocracia como base de riqueza y promoción social[95].

La formación de un grupo social superior era inevitable en esas circunstancias, en tanto derivaba de requisitos de los vencedores, porque a estos se les presentaba el mismo inconveniente que tuvie-

---

[91] Citado por Sánchez Albornoz, *En torno a los orígenes*, III, pp. 153 y 154, n. 78.

[92] Según Acién Almansa «Consideraciones sobre los mozárabes», pp. 23-36, al final de la época visigoda, ya era dominante el modo de producción feudal y los pactos habrían sido necesarios por el avanzado proceso de feudalización. Cabe decir que, en el 711, esa feudalización estaba menos avanzada de lo que postuló Acién Almansa. Los jefes de distrito con quienes se firmaron los pactos eran delegados del poder público en un contexto de sociedad de base campesina. También Fierro, «Cristianos en contextos arabizados», p. 124 y Chalmeta Gendron, «Introducción al estudio de la economía andalusí», pp. 117 y ss.

[93] Acién Almansa, *Entre el feudalismo y el islam*, pp. 110 y ss.

[94] David Wasserstein, *The Rise and Fall of the Party-Kings*, p. 133.

[95] Ibn 'Idari, *La caída del califato*, pp. 139 y ss. El aspecto distributivo también estaba en Zaragoza (p. 152); Ibn Abd al-Mun'im al-Himayari, *Descripción de la península Ibérica*, p. 60, sobre Valencia. También Lacoste, *El nacimiento del Tercer Mundo*, p. 38.

ron los grandes imperios de la Antigüedad, en los cuales una minoría conquistadora solo podía controlar extensas provincias mediante alianzas con las elites de las periferias[96]. Este fue también el medio de dominación del Imperio romano, cuyo ejército se instalaba solo en las fronteras de un país ya que, en su interior, el gobierno era desempeñado por los notables de cada localidad, los cuales contribuían con un sistema muy exitoso, al punto de que las revueltas fueron excepcionales hasta el siglo III, cuando sobrevino la generalizada inestabilidad política[97]. La estrategia fue reiterada por los turcos otomanos y provocó que, en las tierras que capturaron, se preservaran durante siglos las comunidades cristianas y judías (por ejemplo, en Estambul y los Balcanes), así como se salvaguardaron los terratenientes indígenas. En suma, el régimen tributario que implementaron los árabes estuvo asociado a la formación de un estrato superior de los vencidos que actuó en consonancia con los dominadores.

Si bien ese estrato podía desenvolverse de manera relativamente airosa, tenía a su vez trazados los límites de su desarrollo desde el momento en el que este régimen de conquista paralizaba su independencia conteniendo la formación de poderes autónomos. Era una regla general que regía también entre los vencedores, y la historia del islam nos provee de muchos ejemplos de exitosos funcionarios que no se sustrajeron al poder central, como Musa ibn Nusayr, gobernador de Ifriqiya y protagonista de la ocupación de España, que fue obligado a volver a Damasco en el 712 con un enorme botín[98].

Por consiguiente, entre la comunidad superior y las comunidades de base vivían esos funcionarios con privilegios y debilidades profundas en tanto estaban sometidos al arbitrio del poder como lo ejemplificaron, además de Musa ibn Nusayr, las azarosas vidas de famosos intelectuales. Lo mostró Artobás, hijo de Vitiza (los witizanos colaboraron con los invasores), cuyos bienes fueron expropiados por Abderramán I apelando a un derecho de arbitrio desconocido en el feudalismo. La fragilidad de ese estrato social

---

[96] Frizzo, «Exploração central».

[97] Cameron, «Democratization Revisited», p. 92.

[98] Seudo Ben Qutaiba, *«Imanat wa-l-Siasat»*, en Sánchez Albornoz, *La España musulmana*, I, pp. 45 y ss. y 53 y ss., asesinato de Abd al-Aziz, hijo de Musa y gobernador de España por orden del califa Sulayman, temeroso de que se alzara en rebelión y se independizara del poder central.

era la expresión de su falta de arraigo como clase, y esto determinó que hubiera una capa superior de funcionarios pero no una auténtica clase social propietaria del poder, como existió en el feudalismo. La disimilitud de concepciones que existió entre estos dos modos de producción en lo que respecta a la elite gobernante la expresó Liutprando de Cremona en el año 968[99]. Veamos la cuestión de cerca.

Liutprando, delegado por Otón I (912-973) ante la corte de Nicéforo, manifestó en su texto las diferencias de situación. El emperador bizantino reclamaba por la subordinación de los duques de Capua y de Benevento que, desde el año 967, se habían sometido a Otón. Nicéforo no tenía una palabra que correspondiera al vasallaje feudal y se refirió a ellos como sus siervos *(servos)*, agregando, según la reconstrucción de Liutprando: «Tu señor [...] recibe a siervos míos bajo su tutela; si no los abandona y devuelve a su antigua servidumbre *(pristinam servitutem)*, no contará con nuestra amistad». Para Nicéforo, eran simples súbditos serviles, como aclaró días más tarde al insistir en su pedido: «que tu señor no preste auxilio alguno a los príncipes *(principus)* de Capua y de Benevento, mis siervos *(servis meis)*». La dualidad príncipes-siervos, derivada de la sujeción a la fiscalidad a la que todos contribuían, es elocuente del absolutismo de un poder que desconocía la dependencia honorable del feudalismo. Como dijo entonces el emperador bizantino: «Es sabido que los padres y abuelos de esos príncipes pagaron tributos a nuestro imperio *(nostro imperio tributa dederunt)* y el ejército de nuestro imperio se esforzará para que ellos en breve hagan lo mismo». No es menos elocuente la contestación de Liutprando: «Esos príncipes son, ante todo, nobles y caballeros de mi señor *(Principes isti apprime nobiles et domini mei sunt milites)*». Se nos revelan, en estas palabras, dos mundos diferentes.

En este diálogo, el gobernante de la sociedad de tipo oriental era un funcionario con prerrogativas pero subordinado por completo al poder superior que podía disponer de él a su antojo. Salvo ese favor que le concedía graciosamente el califa árabe o el *basileus* bizantino, no tenía ningún otro agarre más o menos consistente en

---

[99] Liutprando de Cremona, *Relación;* se transcriben a continuación los párrafos de pp. 25 y 32, con ciertas modificaciones respecto a la traducción castellana que figura en la edición realizada.

su función, y este era un rasgo sobresaliente de los mozárabes que, en sentido estricto, carecían de cualquier identidad de clase aun cuando cumplieran roles de dirigencia intermedia. En esas condiciones, adoptaron el cristianismo como identificación en el interior de la sociedad arabizada y quedaron sujetos a una precariedad que explica su emigración. Esa elección religiosa se comprende por el hecho de que (en virtud de lo dicho), en la sociedad islámica, no tuvo tanta importancia, en lo que atañe al engranaje social, la división en clases verdaderamente desdibujadas (ya que la demarcación socioeconómica comprendía solo dos grandes grupos perfectamente separados: la comunidad superior del Estado y la masa tributaria), como la división étnica, religiosa y de estatus[100]. En ese medio, los mozárabes adoptaron marcas de individualización que permitían distinguirlos de otros sectores étnicos y religiosos de la gestión estatal. La elite era, así, una configuración plural que se inscribía en las pautas de la elite del mundo islámico, cuyas variaciones culturales en distintas regiones sugieren la presencia de una diversidad de grupos unidos «by a common religious-political system of status and ideologically legitimated authority»[101]. Es lo que también se ha observado en los estratos superiores del Imperio romano oriental y de Bizancio temprano[102]. Esto, que marca una diferencia con la sociedad cristiana signada por divisiones de clases y estamentos, permite comprender los problemas que planteó la incorporación de los mozárabes[103].

Teniendo en cuenta esta organización, se necesitaban administradores del Estado y estos estaban entre la Gente del Libro, en individuos que, en su posición administrativa, asimilaron la cultura árabe, y en especial la lengua, conservando su religión originaria cristiana o judía[104]. El solo hecho de adoptar la lengua

---

[100] Glick, *Islamic and Christian Spain; id., Paisajes de conquista,* pp. 42 y ss.

[101] Haldon, «Introduction», p. 6.

[102] Cameron, «Democratization Revisited», pp. 91-108.

[103] Acién Almansa, «Consideraciones sobre los mozárabes», p. 24, planteó el criterio metodológico de que hay que «insertar la evolución de los grupos mozárabes andalusíes en el problema fundamental del enfrentamiento de dos formaciones sociales contrapuestas y antagónicas, como son la feudal y la islámica». Recuperó así el concepto que había expuesto Pastor, *Del islam al cristianismo.* En la presente elaboración, se comparte este punto metodológico con Acién Almansa destinado a superar «una historia culturalista».

[104] Montenegro y Del Castillo, «Don Pelayo», pp. 5-32: el primer rey de Asturias habría sido un *comes* que pactó con los musulmanes en el ducado asturiense y se ha-

de los dominantes es un indicador de su vocación por integrarse. Esa capa superior dio, en la primera mitad del siglo XII, otra muestra de su naturaleza cuando los mozárabes de la región de Granada enviaron misivas y embajadores a Alfonso el Batallador de Aragón alentándolo a que emprendiera una campaña de conquista (la de 1125-1126), a lo que unían una lista de 12.000 combatientes que se incorporarían a la expedición[105]. Los numerosos mozárabes que recibieron esa expedición, si bien nos indican que no solo eran miembros de la elite quienes configuraron el grupo, sí confirman que había un fuerte estrato superior en la comunidad. Los datos que se han dado anteriormente sobre la migración al norte de dos grupos de esa elite, uno constituido por la más alta jerarquía de la Iglesia (obispos y abades) y otro formado por funcionarios intermedios, se amoldaba a las necesidades de organizar un dispositivo de burócratas en al-Andalus. Esto tuvo sus coincidencias con las estructuras de las elites de otros lugares del mundo islámico, como Bagdad[106]. Esa capa más elevada se ilustra en la historia de la familia de Juan Damasceno, un erudito monje del monasterio de San Saba en la primera mitad del siglo VIII, que llegó a esa condición después de romper con la tradición mantenida por su abuelo y por su padre como funcionarios de Constantinopla primero y de Damasco después. Fue asimismo la historia del monje Isaac, mártir del movimiento cordobés de martirio voluntario que, antes de adherirse a ese movimiento intransigente de oposición a los ismaelitas, había pertenecido al funcionariado; por último, puede aludirse a Sisnando Davídez, mozárabe de la zona de Coímbra, que fue administrador en la taifa de Sevilla; entró luego al servicio de Fernando I de Castilla, de quien recibió el señorío de Coímbra en 1069, siendo, por último,

---

bría rebelado ante las medidas administrativas y fiscales de Al-Hurr (valí de al-Andalus entre el 716 y el 719); también *Crónicas asturianas,* «Crónica de Alfonso III», 6, 1: los árabes instalaron gobernadores en las provincias de España que pagaron tributos al califa; Collins, *La conquista árabe,* pp. 47 y ss., en la «Crónica mozárabe» del año 754, al referirse el narrador a Al-Hurr, gobernador de al-Andalus entre el 715 y el 718, se asevera que impuso los *vectigalia,* posiblemente una carga basada en la tierra recaudada sobre las *rescula,* las pequeñas fincas de los propietarios, destinada al *thesauris publicis.* Véase también Fletcher, *La cruz y la media luna,* pp. 36 y ss., 50 y 57; Acién Almansa, «Consideraciones», pp. 31 y ss.; Catlos, *Vencedores y vencidos,* p. 55; Sarr Marroco, «Un análisis de la Granada ziríi», p. 133.

[105] Lagardère, «Communautés mozarabes», p. 100.

[106] Kennedy, «Elites Incomes», p. 14.

funcionario de Alfonso VI. Deberíamos considerar que, en ese manejo del idioma de la clase dirigente y en el cristianismo vernáculo, estaba un recurso para la formación de una casta específica, lo que entraba en las técnicas de dominación por diferenciación y separación.

Con esa identidad religiosa y cultural, núcleos dinámicos de mozárabes se trasladaron al norte de la península Ibérica, mientras que a otros se los incorporaba a la sociedad feudal a medida que la Reconquista avanzaba hacia el sur. En esa sociedad feudal, y a partir de la reforma conducida por el pontificado, esa identidad fue atacada, aunque el problema no se limita a una causa ideológica, ya que la autodefinición que los mozárabes habían adoptado perdía su prístina funcionalidad y desafiaba a Roma. Desde luego, la intransigencia que sufrieron por el culto debió de ser una novedad; el descubrimiento de algo que no habían conocido, por lo menos como política preponderante, antes de que llegara desde África el fanatismo de los conversos islámicos, lo que prueba que la doctrinal armonía religiosa que promulgaba el islam no derogaba totalmente el conflicto[107].

Examinada la situación en el marco de expansión feudal, la cuestión mozárabe reprodujo la situación de las sociedades plurales de las fronteras de Europa latina, en las cuales, en ambientes de antagonismos entre grupos étnicos, se daban imposiciones, como la prohibición del uso de la barba al clero de Cerdeña para alinearlo en los usos de la Iglesia romana o el veto de la liturgia de Bohemia[108]. Esa expansión de la ortodoxia provocó problemas parecidos en Gales, donde la organización eclesiástica estuvo ligada a la conquista normanda en el siglo XII, periodo en el que se aplicó la Reforma Gregoriana con los cistercienses, sufriendo la Iglesia local un fárrago estigmatizador por parte de los religiosos anglonormandos[109]. En Irlanda, los cistercienses enviados para reformar las costumbres levantaron la oposición de los monjes nativos, aunque finalmente estos fueron desplazados a áreas marginales y la Iglesia irlandesa perdió muchas de sus concesiones[110].

---

[107] Estévez, «*Superstitio Toletanae*»; Cabrera, «Notas sobre las relaciones», pp. 143 y ss.

[108] Bartlett, *La formación de Europa,* pp. 263 y 328.

[109] Pryce, «Wales: Religion and Piety», pp. 412 y ss.

[110] Jefferies, «Ireland: Religion and Piety», pp. 430-447.

Sobre el mozárabe, los ortodoxos católicos concibieron una alteridad que se repetiría en la que establecieron más tarde en América con los pueblos originarios, paralelismo que recuerda que, ya en el Medioevo, se conocieron estrategias colonialistas[111]. Pero si bien esta apreciación ayuda a ubicar nuestro problema por la similitud, permite conocer por la diferencia, porque las conquistas occidentales tendieron a eliminar a las civilizaciones vencidas justificándose en argumentos étnicos. Precisamente, ese colonialismo violento permite apreciar la alteridad moderada que pesó sobre los mozárabes, lo que habilitó su paulatina integración en el catolicismo, algo que axiomáticamente le estuvo vedado a musulmanes, herejes, judíos y leprosos. Esa alteridad moderada obedeció a la incorporación de una elite peculiar como eran los mozárabes en la clase dominante del feudalismo, lo que tuvo como condicionamiento la pérdida de su antigua identidad, fenómeno que puede contemplarse como una parte del proceso de integración de una clase social.

En virtud de estas cuestiones, es atinada la diferenciación que hizo María de la Paz Estévez respecto a los dos momentos básicos de la vida mozárabe. La experiencia de los cristianos bajo el islam la conceptualizó como transculturación, en tanto se refiere a la elección religiosa y cultural por parte del grupo, mientras que, en una segunda fase, ya integrado en el área cristiana, ese mismo grupo fue objeto de una aculturación con el resultado de la desaparición de sus costumbres, idioma, tradiciones y ceremonial, lo que se concretó hacia el siglo XIV[112]. Este último paso hacia la plena incorporación al feudalismo fue favorecido por su alteridad moderada.

Teniendo en cuenta estas cuestiones, es posible pensar la relación entre los clérigos mozárabes y sus comunidades, porque la oposición a los cluniacenses no surgiría solo del clero local sino también de una comunidad que se sentía atacada en su identidad y animaba a sus sacerdotes a que persistieran en el ritual que los diferenciaba. Esto remite a lo que traslucen los testimonios antes citados sobre la obstinación en el culto antiguo: los oficiantes de la liturgia tradicional gozarían de una protección enraizada en el área.

---

[111] Torró, «Colonizaciones», p. 96.

[112] Estévez, «Los mozárabes de Toledo bajo el islam», pp. 131-151.

Esta importancia de lo cultural religioso que puso en evidencia la ofensiva gregoriana contra los mozárabes se confirma si se tiene en cuenta que el dilatado proceso de la Reconquista era el paso de una sociedad tributaria sin clases como la árabe islámica (con Estado y estructuras clánicas) a otra como la feudal, con una organización compleja de clases que existían con el presupuesto de una formal unidad religiosa[113]. En ese marco, la supresión de los mozárabes como grupo era parte de la construcción de la estructura de clases del feudalismo, y la acción era más profunda que suprimir una disidencia dogmática. Esto plantea un aspecto especial porque, a diferencia de otras etnias, la discriminación no se dio aquí por expulsión ni por marginación social. Por el contrario, muchos mozárabes fueron importantes constructores del feudalismo y, por eso, su alteridad moderada.

Se abre una hipótesis: la existencia en Sahagún de dos sectores burgueses, el de los castellanos y el de los francos, posiblemente reflejaba una divisoria que se dio en otros sitios y en la que tuvo algún peso la cuestión litúrgica[114]. No es improbable que los llamados castellanos fueran mozárabes o que, aun sin serlo, estuvieran influidos por el rito tradicional y, si ello fue así, la lucha tuvo para esa fracción un doble sentido, en tanto compartió la oposición general burguesa al abad y a la Iglesia con un resguardo de su propia identidad. Con independencia de esto, es evidente que la oposición entre dos grandes corrientes eclesiásticas tuvo su papel en la lucha por el concejo y, en este aspecto, se debe acordar con Salvador Martínez. Los monjes españoles fueron aliados estratégicos de los burgueses en su oposición a Cluny.

ANTICLERICALISMO DE LOS CLÉRIGOS Y MOVIMIENTO COMUNAL

El imperialismo papal que se manifestó en España se incluyó en una estrategia más amplia por la cual el pontífice reivindicó su soberanía sobre muchos otros países (Italia, las islas mediterráneas,

---

[113] Reyna Pastor, *Del islam al cristianismo;* Barceló, «Vísperas feudales», p. 108. El concepto es compartido por historiadores como Guichard, Acién Almansa, Pastor de Togneri, Maíllo Salgado y Sarr Marroco.

[114] *Documentos de Toledo,* n.° 3, año 1118; se diferencian los grupos: «ad omnes cives Toletanos, scilicet Castellanos, Mozarabes atque Francos [...] Castellanos et Gallecos et Muzarabes».

Escandinavia, Bohemia, Polonia, Hungría e Inglaterra), aun cuando fue una reivindicación en general teórica[115]. De esta manera, la independencia que habían logrado unidades políticas como Polonia, Hungría y Bohemia desde la época de Otón III (980-1002) fue compensada por los intentos de sujeción al centro cristiano. La distancia de esos lugares del poder romano favorecía las inclinaciones autonomistas[116].

Los planes del papado tenían, por lo menos, dos aristas: por un lado, se asentaban en una larga tradición que, ya en el siglo VIII, inspiró la apócrifa donación de Constantino para convertir al sucesor de san Pedro en heredero del Imperio de Occidente y, por eso mismo, esa falsificación fue una herramienta de dominación, como bien dijo Lorenzo Valla cuando, hacia 1440, dio a luz su opúsculo crítico[117]; por otro lado, la posibilidad de que se concretaran esos propósitos, aunque fuera parcialmente, dependía de las fuerzas en danza y de los antecedentes históricos. En Inglaterra, por ejemplo, entre los años 1100 y 1500, a pesar de que el pontífice trató de ejercer su influencia, la Corona mantuvo su primacía y, en ese dominio, desempeñaron su papel la proximidad del rey a la Iglesia de su país, la lejanía del papado, un control monárquico que se extendía desde los tiempos anglosajones, así como la conquista de los normandos, que usaron la Iglesia como agente de colonización[118]. El resultado fue una particular integración entre las dos fuerzas, la del monarca y la de la Iglesia británica, a pesar de algunas crisis.

Desde el punto de vista del papado, se consideraba que estaba en riesgo la unidad de la fe, y ello entrañaba que todos los países debían someterse a la Iglesia romana, madre universal que no dominaba a sus fieles como esclavos sino como hijos. Es lo que, en 1075, le manifestó el pontífice al duque de Hungría[119]. Esta diplomacia de recomendaciones que se acercaban a la imposición tendría su continuidad con apremios similares a los que emplearon los cluniacenses en España y, en los siglos XII y XIII, nuevas órde-

---

[115] Blumenthal, «The Papacy», p. 16; Abulafia, *Federico II*, pp. 16 y 50; Théry, «Le triomphe», p. 24.

[116] Marin, «Des brèches dans la chrétienté?», p. 390.

[117] *Fuentes del Renacimiento italiano*, pp. 195 y ss.; Laurentius Valla, *De Constantini donatione*.

[118] Lepine, «England: Church», pp. 372 y ss.

[119] Gregorio VII, *Registrum*, II, epístola n.° 63, año 1075, «Ad Geusam Hungariae ducem».

nes de Inglaterra y Alemania colonizaron las áreas celta y eslava[120]. Todo desacuerdo llegó a ser considerado peligroso, como experimentó el obispo de Angulema Gerardo que, con el apoyo de Guillermo X, duque de Aquitania y conde de Poitiers, se opuso en 1131 a la elección de Inocencio II y apoyó al antipapa Anacleto II de la familia romana Pierleoni. A Gerardo lo enfrentó Bernardo de Claraval, defensor de Inocencio II, acusándolo de liderar una revuelta contra la Iglesia por instituir durante seis años un cisma en Aquitania, es decir, por fundar un territorio partidario de Anacleto[121]. La mezcla de autoritarismo, presión y favores (en Gerardo, seguramente, influyó que Inocencio II no lo confirmara como legado pontificio) era un dispositivo de organización unitaria. Esta empezaba en las cercanías del papa, como se mostró en la controvertida elección de Inocencio II y como antes había percibido Gregorio VII al declarar que romanos, lombardos y normandos se comportaban peor que judíos y paganos[122]. El cisma de Aquitania incluyó el reemplazo de obispos partidarios de Inocencio II por otros que apoyaban a su contrincante en ciudades como Poitiers y Limoges, cambios en los que participó una parte, por lo menos, del clero local.

Ese tipo de confrontación obró sobre los movimientos comunales; relación que, en determinados lugares, se constata de manera directa. Hacia 1160, en Colonia algunos católicos se negaban a seguir la dieta prescrita para la cuaresma planteando una complicación que se agregaba a los choques recurrentes entre los burgueses y el palacio arzobispal[123]. Los sucesores del citado Inocencio II padecieron la enemistad de Giordano, hermano de Anacleto, miembro de la comuna de Roma. En esta ciudad, los clérigos estaban estrechamente ligados a los laicos con quienes convivían o con quienes estaban emparentados, laicos que asistían a sus oficios religiosos y, aunque el Senado no tuvo relaciones formales con el clero urbano, este seguramente aceptó la institución de los burgueses[124].

---

[120] Bartlett, *La formación de Europa,* pp. 302 y ss.

[121] *Vida de san Bernardo,* II, 6, 32: «Gerardo Engolismensi episcopo, et instillante in cor ejus dissensionis semina, factus est schismatis defensor et auctor».

[122] Gregorio VII, *Registrum,* I, epíst. n.º 49: «Romanos videlicet, Longobardos et Normannos, sicut saepe illis dico, Judaeis et paganis quodammodo pejores esse redarguo».

[123] Lea, *Histoire de l'Inquisition,* I, p. 247.

[124] Wickham, *Medieval Rome,* p. 310.

En Brescia, el movimiento comunal comenzó en 1135 con el desafío de la clerecía a la política episcopal que pretendía reformarle la vida[125]. La estrategia de los cluniacenses de España que, como agentes del papado, se apoderaban de un foco neurálgico fue replicada en otros lugares[126]. En esta línea intervinieron en el monasterio de Santa Magdalena de Vézelay, lo que no fue ajeno a las convulsiones del burgo: desconocieron derechos, como el de la elección del abad, derecho que los monjes de Vézelay habían tenido desde la fundación del cenobio y, con ello, generaron tensiones[127]. Durante el reinado papal de Inocencio II (entre 1130 y 1143), los cluniacenses impusieron al abad y, al igual que en Sahagún, hubo resistencia. Los monjes fueron reprimidos, y «per Provinciam, Italiam, Germaniam, Lotharingiam, Franciam, et Aquitaniam» se los dispersó ignominiosamente («ignobiliter dispersi sunt»). A las exigencias de Cluny se agregaban las del obispo de Autun, quien pretendía incluir este monasterio en su jurisdicción diocesana. En 1164 Guichard, obispo cisterciense de Pontigny, fue electo arzobispo de Lyon, y el clero de esta ciudad se dividió entre quienes estaban a favor de las ideas reformistas de la nueva autoridad (elevar el nivel moral del clero y que algunos ingresos privados de los canónigos volvieran a la Iglesia) y quienes se oponían, generándose un clima que favoreció a los valdenses que, en un principio, fueron tolerados y posiblemente apoyados; recién con la muerte de Guichard en 1181, el nuevo arzobispo, John de Canterbury, expulsó a los herejes de la ciudad[128]. Ya vimos que los monjes de Sahagún apoyaron a los burgueses insurgentes e incluso debieron de impulsarlos en su fase rebelde inicial, así como también se mencionó que, en St Albans, los religiosos fueron cómplices de la rebelión comunal de 1327. Es lo que informa una medida del nuevo abad, que empezó a restaurar el orden apartando a dependencias alejadas a los monjes que tenían estrechas relaciones con los burgueses[129].

Si las disidencias eclesiásticas impulsaban luchas comunales, estas podían agravar esas disidencias. Un ejemplo estuvo en 1155, en ocasión en que la protesta comunal de Vézelay estaba en su pleni-

---

[125] Greenaway, *Arnold of Brescia*, p. 50.

[126] Pacaut, «Structures monastiques», p. 16; esto se conectaba con el encuadramiento parroquial.

[127] Hugo de Poitiers, *Historia*, IV, col. 1026.

[128] Stock, *Listening for the Text*, pp. 167 y ss.

[129] *Gesta de St Albans*, II, p. 202.

tud y los burgueses asediaban el convento[130]. Cuando el abad se dirigía a Lyon, los clérigos que lo acompañaban se rebelaron diciendo que le habían rendido homenaje, pero que no merecía el cargo porque, por su arrogancia, se había generado el conflicto con los burgueses. Superada la comuna, y en el marco de renovadas disputas entre el monasterio y el conde de Nevers, se asistió a la insubordinación de algunos monjes que pretendieron destituir al abad[131].

Otros cuestiones de orden sacerdotal influyeron en las revueltas. En la de Cambrai de 1107, las discrepancias en la Iglesia local ayudaron a que los burgueses depusieran a su obispo[132]. La de Brujas, por su parte, situada entre una aristocracia poderosa y los príncipes, carecía de poder temporal, y su clero se identificó con la población burguesa colaborando en la fortificación de la ciudad, excomulgando a sus adversarios e incluso pretendiendo tomar las armas[133]. Los burgueses de Metz, alentados por el enfrentamiento de Enrique IV con Gregorio VII, y aprovechando que el emperador había expulsado al obispo de la ciudad en 1078, se aliaron con el capítulo catedralicio en su reivindicación comunal[134]. En suma, el desenvolvimiento de la comuna en el marco de la expansión gregoriana podía dar curiosas mezclas explosivas.

Los cátaros

Los cátaros exponen un caso de interés para nuestra problemática. Al igual que en la cuestión mozárabe, su disidencia cubría aspectos cultuales y pueden ser considerados, en una primera aproximación, una anomalía entre los herejes ya que, según muchos historiadores, su desacuerdo con la Iglesia afectaba a la esencia dogmática. Esto se refiere al principio dualista que los gobernaba, pero debe retenerse que, por un lado, un dualismo mitigado estaba vigente en los ortodoxos y, por otro, que había diferentes grados de adhesión al concepto dualista: los más fervorosos de los fieles, situados de manera indistinta en la ortodoxia o en la disidencia, si

---

130 Chérest, «Étude historique», p. 403.

131 Hugo de Poitiers, *Historia,* IV.

132 *Crónica de Cambrai,* p. 489.

133 Dhondt, «"Solidarités" médiévales», pp. 542 y ss.

134 Parisse, «Metz dans l'Église impériale», pp. 109 y ss.

eran llevados por su espiritualismo a despreciar el mundo terrenal, se acercaban a un maniqueísmo que no tenía el común de los mortales. Dejando de lado la esfera teológica, y haciendo hincapié en la parte organizativa, estos cismáticos lograban una dimensión eclesiástica porque, al reprobar a la Iglesia en tanto derivación del dios del mal, se situaban en una congregación del bien aun cuando no lograron erigirla como Iglesia, ya que se limitaron a credos, hábitos y ritos[135]. Por consiguiente, no constituyeron *une contre-Église* venida de Oriente, como interpretaron algunos historiadores siguiendo una construcción clerical erudita[136].

De su enfrentamiento con la Iglesia interesa, para nuestro tema, el Concilio de Toulouse de 1229, en el que se definió la represión una vez concluida la cruzada[137]. Allí se precisaron pautas de coerción, como la denuncia de herejes, las prohibiciones de ejercer determinados oficios para los acusados o la destrucción de sus casas. También se prohibió que los laicos poseyeran la Biblia y se le vedó a todo habitante de la región, fuera noble, burgués o campesino, agruparse en asociaciones juradas. En suma, la desviación ideológica y la comuna eran un mismo y único problema, tesis que se demuestra *a contrario sensu* en Italia, donde los cátaros tuvieron mayor libertad que en Francia debido a la superior autonomía de las ciudades y, de hecho, en este último país, el proceso represivo consistió en controlar la independencia urbana y no solo la religiosa, lo cual permitió el crecimiento del realengo sin impedir la consolidación de la elite laica local y el refuerzo del poder episcopal[138]. Por otro lado, una interdicción como la de poseer la Biblia nos dice que al catarismo se adhería un sector socialmente elevado y lector con capacidad de organizarse inquiriendo en su propia cultura. Igualmente, estas normas revelan que la herejía no había sido eliminada a pesar de los cruzados y, en ese año de 1229, se creó la Inquisición. Sobre esto la explicación de Jean-Louis Biget es muy atinada[139].

Si bien las herejías le permitieron al papado y a sus representantes cistercienses purgar al episcopado del Languedoc, que se había

---

[135] *Documentos de valdenses y cátaros,* n.º 2: «Dicebant, quod ecclesis Romana nihil valebat».

[136] Biget, *Hérésie et inquisition, passim;* Théry, «L'hérésie des bons hommes», p. 78.

[137] Labal, *Los cátaros,* pp. 195 y ss.

[138] Given, *State and Society,* pp. 58 y ss.; García Fernández, «Herejes, inquisidores», p. 58.

[139] Biget, «Hérésies, croisades», pp. 40 y ss.; *id., Hérésie et inquisition,* pp. 29 y ss.

manifestado independiente de Roma, e intervenir militarmente en el reino de Francia sin que se pudiera oponer Felipe Augusto, la cruzada tuvo poco éxito porque los asedios reforzaban la solidaridad urbana y la resistencia. Por el contrario, la Inquisición anuló la disidencia de un modo más eficaz. Se establecieron nuevos métodos: juicios póstumos, expropiación de herederos, exhumación de muertos con quema de sus osamentas y anulación de las garantías procesales. Con esto, se aislaba a los acusados y se lograba la disociación de los lazos sociales. Pero la represión no bastaba para terminar con los enemigos de la Iglesia que se levantaron en Albi en 1234 y al año siguiente en Toulouse y Narbona. El enfrentamiento se prolongó y, desde 1295, encabezó la resistencia contra la Inquisición el franciscano Bernard Délicieux[140]. Hacia 1300, los consulados de Albi, Carcasona, Cordes y Castres, controlados por juristas, comerciantes y usureros, financiaron a este predicador.

Estos desarrollos alumbran la comprensión de una masacre como la que los cruzados cometieron en Béziers (entre otros crímenes). En este dramático acontecimiento, se le atribuyó al legado pontificio, el abad de Cîteaux Arnaud-Almaric, resolver sin contemplaciones todo prurito sobre culpables e inocentes. Se le preguntó cómo podían distinguirse a los herejes de los católicos, y respondió que los matasen a todos porque Dios reconoce a los suyos («Caedite eos. Novit enim Dominus qui sunt ejus»). La expresión fue recogida en el *Diálogo* de Caesarius de Heisterbach, una obra muy popular del periodo escrita en 1219-1223[141]. Caesarius tomó distancia acerca de la fuente apuntando *fertur dixisse,* o sea, «se dice que dijo», y no faltaron quienes han rechazado la veracidad de esta expresión. Con prescindencia de que no existen elementos sensatos para alimentar esa sospecha más allá de lo que desean los abogados de la Iglesia, es innegable que hubo muchos católicos entre las víctimas, y el enunciado se corresponde con dos atributos del suceso. Uno es la magnitud de una carnicería realizada sobre una ciudad en la que no todos eran cátaros, contrariamente a lo afirmado por el cronista Pedro de Vaulx-Cernay[142], sino solo una mino-

---

[140] Biget, «Autour de Bernard Délicieux», pp. 77 y ss.

[141] Caesarius de Heisterbach, *Diálogo,* V, 21. Análisis en Berlioz, «*Exemplum* et histoire», pp. 49-86.

[142] Pedro de Vaulx-Cernay, *Historia,* cap. 16: Béziers: «tota veneno haereticae pravitatis infecta».

ría; otro se refiere a que esta expresión se correspondía con el hecho de que herejes y seguidores de la ortodoxia cohabitaban y debió de haber una resistencia en unidad. Dicho de otra manera, esa amalgama en la lucha no habría nacido por generación espontánea. La convivencia urbana tuvo que ejercer su presión: según se denunció, sacerdotes del Toulousain y de Lauragais acompañaban a sus feligreses a oír a los herejes, y se conocen obispos cátaros, actitud a la que no fue ajena el apoyo que la Iglesia de Francia meridional le dio a la pequeña nobleza[143]. Esta información ayuda a encuadrar la denuncia del inquisidor sobre los herejes que no solo predicaban en las plazas sino también *in ecclesiis*[144]. Debido a esa compenetración (que se la detecta en otras latitudes)[145], no les debió resultar difícil unirse ante un ataque a sus derechos.

Los disidentes peligrosos

La reunión de disidencia religiosa con el movimiento comunal en el sur de Francia plantea un paralelismo con los mozárabes de España. Pero los cátaros enfrentaron una superior ofensiva que incluyó la guerra, la Inquisición y la creación de la Universidad de Toulouse, concebida para luchar contra la herejía. Influyó en esto la sensación de una amenaza hiperbólica, derivada del imaginario de una Iglesia cismática que operaba a gran escala y, por lo tanto, los cátaros fueron concebidos como mucho más temibles que los mozárabes. Se receló de su irradiación, y es indiferente si era una posibilidad cierta o aparente porque no interesa el peligro real sino su percepción. Se ve esa apreciación en Caesarius Heisterbach que pensaba (*puto quod,* decía) que, si las espadas de la fe no hubieran abortado el error de los albigenses, este se habría propagado por Europa[146]. Por otro lado, habían sido ganados por el «error» dirigentes de la feudalidad regional que era necesario asimilar. En este cruce de cuestiones, se desplegaron los conflictos comunales en Narbona[147] y en Toulouse, donde, según el cronista de la cruzada,

---

[143] Paterson, *El mundo,* p. 294; Labal, *Los cátaros,* p. 84; Biget, *Hérésie et inquisition,* p. 103.

[144] Bernard Gui, *Manual,* I, p. 36.

[145] Tocco, *L'eresie,* pp. 111 y ss., en Módena y Orleans.

[146] Caesarius de Heisterbach, *Diálogo,* V, 21.

[147] Caille, «Le consulat de Narbonne», p. 249.

la herejía se transmitía de padres a hijos y actuaban los «perfecti sive boni homines» entre los cuales elegían a sus magistrados «quos vocabant diacones et episcopos»[148]. La austeridad de esos hombres buenos se amoldaba a una burguesía que, como ya se dijo aquí, no deseaba afrontar gastos excesivos para la atención del alma y, además, necesitaba que se comprendieran y justificaran sus actividades y, posiblemente, no sea casual que una correlación equivalente se haya sugerido para la relación entre órdenes mendicantes y burgueses católicos[149]. Esto nos transporta a un organismo con implantación en la cotidianidad. Las reuniones en las casas junto al fuego permitían afirmar y transmitir los conceptos heterodoxos y, a principios del siglo XIII, la *domus* era la célula de ese cristianismo paralelo y opuesto al de Roma, rasgo que perduraría en el hábitat de altura donde socialmente se sepultaron los últimos herejes[150]. La gravedad del problema llevó a que la Iglesia excomulgara a los tolosanos junto al conde, lo que confirma la relación entre creyentes y elite. Abundan los datos sobre esto, tanto de castellanos como de caballeros y burgueses que se habían adherido a la disidencia, una característica que también pudo haber influido para que el cronista interpretara que, en ciudades y castillos, la mayor parte de los pobladores apoyaba a los cátaros. Esto se unió a la defensa de la autonomía comunal tolosana, cuyos burgueses (recordémoslo) pretendían construir una república al estilo italiano. La situación está mostrada por Bernardo de Claraval en una carta en la que convocaba a los tolosanos a que denunciaran a los herejes, a que los persiguieran y los apresasen sin descanso[151]. La sensación es que esos herejes estaban mezclados entre los pobladores, convivían con los católicos, y la representación de que estos últimos dormían con las serpientes («dormire vicinis serpentibus») es persuasiva sobre lo que pasaba. Esto se relacionaba con la indicación de que los tolosanos debían obedecer al obispo y a todos los que se encargaban del gobierno de la Iglesia y, por consiguiente, el combate con-

---

[148] Pedro de Vaulx-Cernay, *Historia,* caps. 1 y 2; Labal, *Los cátaros,* p. 73; Biget, *Hérésie et inquisition,* pp. 32 y ss.

[149] Bertrand, «La fondation des ordres mendiants», p. 201: los dominicos reclutaban en la alta burguesía y los franciscanos entre los burgueses medios.

[150] Pedro de Vaulx-Cernay, *Historia,* cap. 7: «Nocte igitur illa erant haeretici congregati in una domo». Le Roy Ladurie, *Montaillou, passim.*

[151] Bernardo de Claraval, *Epístolas,* n.º 242: «persequimini et comprehendite eos, et nolite desistere».

tra los cátaros incluía reforzar el poder eclesiástico sobre la ciudad. Era un ataque a los burgueses y a su pretensión de autonomía.

Esa confluencia entre las demandas comunales y la resistencia que practicantes de una religiosidad propia ofrecían al imperialismo eclesiástico se dio en otros lugares del sur de Francia. El proceso había comenzado a finales del siglo XII, pero, a partir de 1216, se activó cuando los burgueses de Marsella, Aviñón y Tarascón, simultáneamente con los tolosanos, empezaron a desempeñar un rol de primera importancia en la lucha contra los cruzados anticátaros y se defendieron contra la *feodalité du Nord*. En esas ciudades, la herejía estaba extendida entre los tejedores, y a ellos se les unía una parte de la elite urbana: antiguas familias tolosanas como los Maurand proporcionaban los principales jefes del movimiento, aunque cabe aclarar que no todos los miembros de esas familias eran herejes y hubo linajes que se mantuvieron en la ortodoxia. No interesa seguir los pormenores del asunto sino destacar que se fusionaba la disidencia religiosa regional con las cuestiones de la independencia urbana y, en ello, se concretaba la unidad de la población[152].

Finalmente, la burguesía urbana de la región terminó alineándose con la ortodoxia en los siglos XIV y XV, lo que se dio junto a una serie de cambios ideológicos e institucionales. Esto nos conduce a dos problemas relacionados que debieron enfrentar los católicos: por un lado, exterminar una herejía con errores tanto o más graves que los de judíos y paganos[153], pero, por otro lado, ese exterminio, que incluía cancelar la religiosidad de una buena parte de la elite mediante procesos crueles y sumarios, debía ser acompañado por la incorporación de esa elite depurada a los cuadros institucionales de la dirigencia social. Debía rearmarse la clase dominante, tema que ha sido tratado por James Given[154].

Esa unificación dirigente era una necesidad y, aunque muchos señores y burgueses del Langedoc habían tenido un serio compromiso con los herejes, su autoridad estaba demasiado arraigada como para ser eliminada. A los conquistadores del norte no les quedó otra alternativa que compartir el poder que habían ganado. No obstante, hubo movimientos sediciosos fracasados en los primeros años de la década de 1240 liderados por señores que habían perdi-

---

[152] Théry, «L'hérésie des bons homs», pp. 84 y ss.

[153] Caesarius de Heisterbach, *Diálogo*, V, 21.

[154] Given, *State and Society, passim*.

do sus propiedades, como en Carcasona, donde actuaron los Trencavel, y los habitantes del burgo tuvieron que huir por haberse adherido a su sublevación, mientras que, en Toulouse, lideró Raimundo VII. Pero, en los dos casos, el rey hizo gala de su generosidad restituyendo propiedades de los sublevados y perdonó a los exiliados de Carcasona.

Este ajuste y su adecuación con la premisas de la curia romana incluyeron conciliaciones vitales para el gobierno ciudadano. Eran enmiendas necesarias después de la gran represión, y de ellas interesan aquí las que se relacionan con nuestro tema. En Carcasona por ejemplo, en 1303, el *enquêteur* del realengo se vio obligado a sacar de la prisión inquisitorial a una serie de herejes a instancia de los burgueses y de una multitud enfurecida, y ese mismo año Felipe IV se encontró con una demostración de tolosanos que le reclamaron porque, afirmaban, ciudadanos de Albi habían sido injustamente arrestados por herejes. En esa construcción de una nueva clase dominante, les fue incluso posible a procesados por herejía recuperar las propiedades que les habían confiscado.

En suma, en esta región, los cátaros establecían una afinidad con los mozárabes, aunque los primeros, por su crítica feroz y persistente al pontífice, se ganaron una oposición que no padecieron los mozárabes. Sin embargo, a la larga, los cambios en el sur de Francia no fueron profundos. Como dijo Given, «in essence, in Languedoc the groups that have been dominant before the assertion of Capetian overlordship, remained dominant afterwards»[155]. Esto se relacionó con la incorporación del patriciado al Estado y a la Iglesia una vez depurado de la herejía[156].

El proceso también significó abortar un posible reino transpirenaico basado en Barcelona, Zaragoza y Toulouse[157]; regionalismo que, combinado con cuestiones religiosas, se inscribía en una tendencia general que preparaba un itinerario. En el siglo XII, *ecclesia anglicana* significaba «Iglesia en Inglaterra», concepto que incluía cierta identidad propia forjada desde su fundación en el 597, y, hacia finales de la Edad Media, pasó a ser «Iglesia de Inglaterra». En esta evolución intervinieron los planteos de Wycliff y de sus continuadores, asentando premisas del quiebre de Enrique VIII

---

[155] Given, *State and Society,* p. 181.

[156] Biget, *Hérésie et inquisition,* pp. 32 y ss.

[157] Wolf, *Histoire de Toulouse,* p. 94.

con el pontífice en la década de 1530. Esa ruptura no se comprende solo por las necesidades matrimoniales, sucesorias o amorosas del rey sino por condiciones que se habían formado con anterioridad[158]. Agreguemos que ello tuvo proyecciones ulteriores, como la no aceptación de la idea eclesiástica de la brujería como hecho herético y la consiguiente menor persecución de brujas en comparación con el continente. Los criterios del maestro oxoniense Wycliff se extendieron por Bohemia con el movimiento husita[159], y allí se fundó otra precoz reivindicación nacional que se conectaba con quienes aspiraban a iglesias que atendieran las necesidades locales. En España, una oposición reformulada en un sentido parcialmente nacional mostraron eclesiásticos iconoclastas contra los flamencos que acompañaron a Carlos I y, si bien la cuestión pareció iniciarse como protesta por el avasallamiento de tradiciones locales, en su desarrollo se convirtió en causa doctrinaria de carácter político y eclesiástico más amplio.

Una cuestión complementaria se refiere a la larga asimilación cultural derivada del avance colonialista, como se revela en el idioma. La uniformidad supuso eliminar el occitano mediante el francés, procedimiento que no fue sencillo: aun en el siglo XX, los maestros de las escuelas del Midi tropezaban con alumnos que utilizaban la antigua lengua[160].

IGLESIA Y ADOPCIÓN SOCIAL DEL ANTISEMITISMO

Después de recorrer en el análisis estructural la función del prestamista judío, estamos en condiciones de ver que los endeudados escuchaban con atención lo que decía el cura acerca de individuos que, en ocasiones, se volvían aborrecibles y, con ese mensaje, le otorgaban consistencia ideológica a su animosidad. No sería muy difícil si, dadas las circunstancias, hablar mal del judío no difería mucho del cotorreo sobre algún vecino menospreciado. Acordarse de que era un miembro del pueblo deicida (la fe en Cristo definía la identi-

---

[158] La ópera de Donizetti y el cine acostumbraron a que se pensara que esos sucesos hicieron por sí mismos la autonomía de la Iglesia de Inglaterra.

[159] Llegaron con clérigos de Bohemia que estudiaron en Oxford; Verger, «La mobilité étudiante», p. 90.

[160] Pfeffer, «Past, Present and Future», pp. 2-14.

dad cristiana), y repetirlo como un coro griego para imprimir en el espíritu de todos que los hijos pagan la culpa de los padres, era lo mismo que recordar cotidianamente a la mala madre de cualquier lugareño indeseable y, con esta dirección, se le clausuraban las puertas al mundo ordinario. Después de todo, los judíos vivían para que se supiera que habían crucificado a Dios[161]. Esa acción deleznable debía divulgarse y, aunque no sabemos si en las persecuciones antisemitas que hizo el pueblo leonés participaron agitadores, no es improbable que se los haya escuchado, de la misma manera que, en protestas ulteriores, catequistas exaltados guiaron la sensibilidad popular contra los judíos o contra alguna otra especie de personas consideradas diferentes e indeseables[162]. En este punto el antijudaísmo doctrinal, sobre el cual el pueblo había permanecido insensible durante siglos, se transmutó en antisemitismo popular[163]. El carácter social de esta ideología nos lleva a profundizar.

Es forzoso insistir en que el judío pertenecía a un linaje definido por el pecado de haber ejecutado a Dios y, por ser testigo de la pasión de Jesucristo, se le había dispersado por el mundo para que la testimoniara[164]. Había incurrido en un delito imposible de limpiar que, como otros grandes pecados cometidos en la historia de la humanidad por imperio del Mal, era un coste para la descendencia[165]. Esto obedecía a una mentalidad según la cual toda gran trasgresión (y máxime si era contra la divinidad y contra lo que a ella le pertenecía) se castigaba en los hijos del pecador[166]. La sangre

---

[161] *Partidas,* VII, 24, 1.

[162] En 1391, matanza de judíos con la predicación del arcediano de Écija Ferrán Martínez; también García Cárcel, *Las Germanías,* p. 109, persecuciones contra sodomitas.

[163] Cordero Navarro, «El problema judío como visión del "otro"», p. 11.

[164] Blumenkranz, «Augustin et les juifs», pp. 225-241; Zorgati, *Pluralism,* p. 42: esa tolerancia no se debía tener con el islam. También Bernardo de Claraval, *Epistolae,* n.º 388, 6: «Propter hoc dispersi».

[165] Langland, *Piers Plowman:* en el castillo de la miseria habita el Mal, padre de las mentiras; incitó a Adán y Eva a hacer el mal, aconsejó a Caín a matar a su hermano, hizo que Judas traicionara pagado por los judíos y llevó a que se colgara de un árbol. *Vid. id.,* Passus 3, vv. 63-68: «Therinne wonyeth a wight that Wrong is yhote, / Fader of falshede, and founded it hymselve. / Adam and Eve he egged to ille, / Counseilled Kaym to killen his brother, / Judas he japed with Jewen silver, / And sithen on an eller hanged hym after».

[166] El criterio en Hugo de Poitiers, *Historia,* col. 1598. Renaud, hijo del conde de Nevers, fue hecho cautivo en la segunda cruzada para que el padre, que había atacado a la Iglesia de Vézelay, experimentara en su hijo el oprobio de la servidumbre («ut

familiar era indivisa y, bajo este parámetro, el crimen originaba una raza maldita. Fue un concepto que se remachó durante siglos y, todavía en las puertas del holocausto nazi, la Iglesia aseveraba que Cristo había tomado su naturaleza humana del pueblo que lo crucificó. Ya para la segunda Edad Media, este juicio se aceptaba y no dejó de afirmarse con la militancia de una Iglesia que intensificaba, desde el siglo XI, la descalificación de los judíos acusándolos de ser cómplices de musulmanes y herejes[167]. Los Padres de la Iglesia y los teólogos elaboraron la noción inspirándose en las Sagradas Escrituras, con el parámetro de que la diferencia religiosa establecía una diferencia ontológica entre quienes lograban las cualidades humanas y los no cristianos que carecían de ellas o solo podían tenerlas como potencialidad[168]. La noción tuvo, a su vez, un cambio en el periodo de las revoluciones comunales porque, según la tradición antigua, los judíos habían ejecutado a Jesús ignorando su verdadera naturaleza, pero, a partir del siglo XII, se sostuvo que habían procedido con una intención pérfida, visión que se lee desarrollada en escritos de los siglos XIII y XIV de las órdenes mendicantes[169]. Con esta sentencia, se trató de racionalizar lo irrazonable a través de un axioma teológico, constituyéndose así la operación esencial del racismo que se presenta siempre cimentado en una verdad que se reputa como indiscutible y, en esto, contrasta con otros prejuicios, como el que, por ejemplo, expresa la superioridad de un pueblo a través del mito[170]. Este conglomerado ideológico alimentado por manipulaciones fue reforzado por el préstamo monetario, que incluía el tomado por los eclesiásticos, y por mitos como el del asesinato ritual de algún niño. Es lo que sucedió en St Edmunds, cuestión de la que ya se habló. Todo esto llevó a que el judío fuera la persona execrable que, como el leproso, infectaba. El peligro era grave para quien se dejaba seducir por sus habilidades, como con-

---

pater, qui Vizel. Ecclesiae libertatem depravare tentaverat, servitutis experiretur opprobrium in filio»). También sufrió consecuencias otro hijo, Guillermo.

[167] El concepto en Anónimo, *Cantar de mio Cid,* folio 07v, oración de Ximena: «a los judíos te dexeste prender». También en *Partidas,* VII, 24, 3. Frassetto, «Heretics and Jews», pp. 1-15.

[168] Kimber Buell, «Early Christian Universalism», pp. 110 y ss.; Le Goff, *La civilización,* p. 215.

[169] Ben-Shalom,«Between Official and Private Dispute», p. 25; Rodríguez Barral, *La imagen,* pp. 95 y ss.

[170] Eliav-Feldon, Isaac y Ziegler, «Introduction», pp. 1 y ss.

tó Guiberto de Nogent sobre un monje que apeló a un médico judío[171]. Veamos su narración.

El problema tuvo su principio en un trato familiar *(ex mutua familiaritate)* y, con esto, enseñaba los peligros de la cohabitación[172]. Guiberto denunció un ascendiente del médico judío sobre el monje que se traducía en dolencias del cuerpo y del alma del segundo, pero, por debajo de este entramado detractor, se escurría un devenir existencial. Se refería a que ese contacto despertaba curiosidad por saber qué pensaba y hacía el *otro*, y ese interés llevó a secretos *(mysteria)* que el cristiano desconocía.

Quien concurría a la sinagoga había suscitado una buena interacción con el cristiano. No sabemos si tenía una actitud religiosa escéptica, que fue la que tuvieron los judíos españoles que se hicieron conversos y, en este caso, la curiosidad por temas religiosos pudo haber sido solo intelectual, aunque debe decirse de inmediato que, en otros casos, la situación fue distinta[173]. Más allá de esto, el relato deja al descubierto las buenas relaciones entre los dos personajes del relato en un momento (principios del siglo XII) en que ya se había revestido al judío de una otredad absoluta. También nos muestra fisuras en el muro de separación que la Iglesia había construido, las cuales se cerraban con condenas, y es lo que hizo Guiberto al denunciar que una vida normal se transmutó en satánica cuando el monje pasó a tener curiosidad por las malas artes del judío *(malarum artium curiosus)*, es decir, por sus maleficios en los que era experto. Con esa destreza, explicable en un agente del diablo, conquistaba al cristiano que, gracias a la mediación mosaica, pudo llegar ante el dios del mal para pedirle participar de su doctrina. La respuesta fue que esa iniciación no podía concretarse si no era a costa de dos condiciones: la renuncia a la fe cristiana y la ejecución de un sacrificio. En ese requerimiento, se consumaba un giro relacional entre dolencia del alma y de la carne, ya que la primera afectaba a la segunda y era su causa esencial. Como sucedía entre los religiosos, una falta que manifestaba los males del espíritu era la sexualidad, y asoma en el relato lo que debía de provo-

---

[171] Guiberto de Nogent, *Autobiografía*, I, 26.

[172] *Colección de fueros municipales*, «Concilio de Coyanza», tít. 6; Martínez Díez, «Concilio de Coyanza», 6, p. 182. También *Partidas*, VII, 24, 8 y 9.

[173] Pérez, *Historia de una tragedia*, p. 68; Stow, «Conversion», pp. 911-933, judíos del Rin de 1096 atacados, que se convirtieron por miedo retornando luego al judaísmo.

car el sueño pecaminoso de quien había abrazado una existencia contra natura. Era, según el diablo, el sacrificio que más deleite puede causarle a un hombre: la libación de esperma. El diablo pervertía a través del judío, y ello se manifestó en los genitales no sujetos al gobierno de la razón llegándose a la degradación física[174]. Guiberto, imbuido del estoico ascetismo de lo que interpretaba del dogma, terció en la narración como si esta hubiera pulsado sus más recónditas fibras. El texto nos permite escucharlo indignado en la soledad de la celda: «¡Oh, crimen! ¡Qué vergüenza!» («Proh scelus! Proh pudor!»). Y a quien se le exigía eso ¡era un sacerdote! Ese requerimiento era un tránsito porque el monje renunciaba a su condición aceptando la sexualidad. Como era de esperar, este fraile enfermó por sus pecados y terminó confesando su pacto con el diablo. Sometido *ad judicium sapientium*, entre los cuales estaba quien sería el famoso Anselmo de Canterbury, fue apartado de la Iglesia muriendo pocos años después.

Guiberto pretendió aleccionar para que se evitara un contacto devastador, tanto por las mañas engañosas del judío como por los efectos que tenía ese contacto en el cuerpo y el espíritu del cristiano y de la cristiandad[175]. Con estos discursos, se popularizaba la idea de una raza maligna para llevar a su término la escisión que había producido la actividad económica. Ello se expresó aún con superior convencimiento en la Europa asolada por la peste de 1348, cuando los judíos fueron acusados de infectar las aguas y corromper el aire («aquas infecerant et aerem corruperant»), lo que equivalía a decir que su sola presencia, el mero hecho de que respiraran, producía la muerte de poblaciones que, aterrorizadas, reaccionaron con pogromos[176]. Pero esa situación fue un desenlace de algo iniciado antes y la posición de los judíos como prestamistas del pueblo fue determinante para que se transformara el antisemitismo doctrinal en sentimiento multitudinario o, para ser más precisos, para que la propaganda fuera bien recibida por quienes no miraban con benevolencia a sus acreedores[177]. En esa propaganda intervinieron diversos actores, desde el monarca hasta el pintor de

---

[174] Es difícil determinar si este pacto era por voluntad del monje o si este era una víctima del diablo.

[175] Cfr. Kruger, «Medieval Christian (Dis)identifications», pp. 188 y ss.

[176] *Última continuación de la Crónica de Guillermo de Nangis*, p. 213.

[177] No era un mero prejuicio irracional, concepto de Langmuir, *Toward a Definition of Antisemitism*.

los muros de la iglesia[178]. Algunas nociones surgían de lo que se veía como la holgazanería del prestamista en antítesis al trabajo del hombre común, y esas nociones se fijaban con refranes. Cuando los teólogos revalorizaban el trabajo de Dios que creó el mundo en seis días antes de descansar el séptimo, una frase como «judío y trabajar no se pueden concordar», relacionada con personas que «buscaban oficios holgados, e de modos de ganar con poco trabajo», debió de ser un incentivo para el antisemitismo[179]. En esa propaganda, se inscribía la historia religiosa. Si una persona padecía la amenaza del prestamista, interpretaría la traición de Judas por 30 monedas (Mateo, 26, 15) como la confirmación de la perversidad mercantilizada del judío. Esto nos lleva al plano teológico que, a su vez, remite al racial.

Acusar al judío de haber ejecutado a Dios era construir un ser satánico e inmodificable por sus rasgos físicos y mentales heredados, y esa persona pasaba a ser el diferente, el otro, el enemigo tóxico de la comunidad, posición en la que era situada independientemente de su voluntad y sin posibilidades de remediarla. No mitigaba esa segregación el concepto teológico de una conversión de los judíos en el final de los tiempos, ya que esa partícula de tolerancia, que llevaba a concebir un pueblo rescatable, vegetaba en el pensar especulativo sin efectos en la práctica popular. Se suscitó así, con certificado bautismal eclesiástico, una primera noción racista que fue alimentada por otras nociones provenientes de la nobleza, mezclándose progresivamente los términos de raza, casta y linaje[180]. Un paso importante fue dado en el siglo XII por la representación del judío con la nariz ganchuda empotrada en una figura desagradable, construcción que respondía a la idea de que el pecado se expresaba hereditariamente en el cuerpo[181]. A esto se agregó

---

[178] Haliczer, «Conversos y judíos», pp. 288 y ss.; Panofsky, *Renacimiento y renacimientos,* pp. 167 y ss.

[179] Cantera Montenegro, «La *imagen del judío*», p. 32, tomado del *Refranero general ideológico español* de L. Martínez Kleiser, Real Academia Española, 1953. También Caro Baroja, *Los judíos,* pp. 92 y ss.

[180] Eliav-Feldon, Isaac y Ziegler, «Introduction», p. 12 y ss.; Nirenberg, «El concepto de raza», pp. 50 y ss.; De Miramon, «Noble Dogs», pp. 203 y ss., protoconcepto de raza en perros y aves de caza; Groebner, «The Carnal Knowing» pp. 229 y ss.: el concepto se aplicó luego a los humanos. También Bartlett, *La formación de Europa,* p. 263: hacia el año 900, el canonista Regino de Prüm clasificaba las etnias.

[181] Moore, *La formación;* Bartlett, «Ilustrating Ethnicity», pp. 133 y ss.; Kruger, «Medieval Christian (Dis)identifications», p. 188; Cantera Montenegro, «La *imagen*

la idea de *caecitas iudeorum* (ceguera espiritual que no les permitió captar el Evangelio), su alianza con el diablo y sus actos infames[182]. También Judas fue objeto de una construcción que se terminó de fijar en el siglo XII contribuyendo al estereotipo: un hombre vulgar, casado, que incurrió en el incesto y el homicidio para enriquecer a su familia[183]. Estamos así ante la construcción de un modelo por distintas y convergentes vías en las que se demostró una interminable creatividad para unir segmentos del discurso: cuerpo y alma, profesión y costumbres, pasado y presente, se ensamblaban en un solo cuadro que incluyó a la oscura sinagoga contrapuesta a la diáfana iglesia. El judío como pueblo o como raza fue, definitivamente, una invención étnica que posibilitó el invento de la tradición antisemita[184]. Estas prácticas se aplicaron a otras minorías como, por ejemplo, los moriscos valencianos[185].

La mentalidad antisemita generalizada permaneció imperturbable detrás de las reacciones del pueblo, ya fueran estas de convivencia formal o de franca oposición. Esas diferencias en la reacción popular estaban dadas por factores de coyuntura o por avatares de la microhistoria, pero el carácter asistemático del estallido, lo que lo hace aparecer ante los ojos del historiador actual como un hecho súbito sin causas ni contexto estructural, se repitió en otros periodos de la historia: el siglo XVIII europeo careció de violencia antisemita, pero no fue un espacio libre de antisemitismo.

Además (y en esto el aporte de la Iglesia fue decisivo), esa fijación de la otredad valía para todo el ámbito cristiano, es decir, no dependía de una localidad, y si *les damnés de la terre* gozaban de alguna benevolencia solo lo era por merced del poderoso. San Bernardo lo expresó al decir que ninguna servidumbre era más gravosa porque la llevaban consigo adonde fueran y siempre ofendían a sus señores[186]. Por todo esto, los estatutos de pureza de sangre que se hicieron en España a partir de la revuelta anticonversa de Tole-

---

del judío», pp. 11-38; Romano, «Perspectivas», p. 331, cementerio de Barcelona: los judíos no se distinguían físicamente de los cristianos.

[182] Rodríguez Barral, *La imagen del judío, passim*

[183] Todeschini, «The Origin of a Medieval Anti-Jewish Stereotype».

[184] Stacul y Wolf, «Attraverso la *Frontiera nascosta*», p. 142.

[185] Halperin Donghi, «Un conflicto nacional», pp. 7 y 48 y ss.

[186] Bernardo de Claraval, *De Consideratione*, I, 3, col. 732: «Nulla turpior servitus graviorve, quam servitus Judaeorum, quam quocumque ierint post se trahunt, et ubique dominos offendunt suos».

do de 1449 no deben verse como el inicio del racismo sino como el reflejo legal de un antiguo concepto[187].

Se logró incluso un enroque porque la víctima se transmutó en victimario a través de mediaciones que construyeron a un judío fantástico. La cuestión se ve en la leyenda germana de los judíos rojos[188]. El mito sobre estos destructores apocalípticos de la cristiandad (que se relacionarían con los jázaros) apareció en el siglo XII en la literatura erudita no popular y se difundió durante los siglos XV y XVI en panfletos impresos. En la construcción del retrato intervinieron los bíblicos exterminadores del mundo en el Apocalipsis, Gog y Magog, así como la leyenda de las 10 tribus perdidas de Israel y el mito de que Alejandro Magno había encerrado a los idólatras tras un muro en el Cáucaso y, desde ese nivel erudito, la estampa se deslizó a la población cristiana en libelos de género vernáculo. No fue menos interesante otro deslizamiento desde el nivel erudito al popular: Gregorio IX (papa entre 1227 y 1241), convencido de que el Talmud era un libro ofensivo para los cristianos, instó desde el trono pontificio a que reyes y obispos lo incautasen, y esto se relacionó con un debate público que se dio en París en 1240 entre Nicolás Donin y los rabinos en un procedimiento cercano al inquisitorial, que desembocó, a su vez, en sentencia y quema de copias del Talmud. Esta controversia pública tuvo eco en la popular *Desputaison de la Sainte Église et de la Synagogue* del juglar Clopin, en la que se sugería que los judíos no solo envenenaban el cuerpo como brujos y médicos, sino que también envenenaban la mente y el alma como eruditos y herejes[189]. Esto es muy significativo para captar las instancias mediadoras como escalones por los cuales el texto docto bajaba al pueblo y el pueblo se elevaba al texto en un camino preparado para burlar la complejidad laberíntica de la erudición. Otro aspecto que nos devela esto se refiere a que, como en los cátaros, se creía que el peligro venía de fuera, desde ese Oriente misterioso del cual solo había noticias equívocas y fantasiosas. Relacionado con un origen eterno del enemigo, se

---

[187] Cfr. Monsalvo Antón, «Herejía conversa», p. 112. También Rizzuto, «El problema de las relaciones entre herejía y rebelión», p. 28. Asimismo *Leyes visigodas*, XII, 2, 10, restricciones a los judíos. La naturaleza inmodificable en XII, 3, 14: el judío renunciaba a su fe, repudiaba sus ritos, borraba de su mente sus concepciones y su vida anterior, pero, en el cuerpo general de la *lex*, seguía siendo judío.

[188] Gow, *The Red Jews, passim;* Stow, «Ebrei, età medievale», p. 522.

[189] Gow, *The Red Jews*, p. 47.

difundían otras leyendas como que los judíos de Toledo entregaron en su momento la ciudad a los moros[190]. Atacarlos podía ser definitivamente una lucha por la vida.

No sería ajeno a esto el hecho de que, en el siglo XII, los cristianos se volvieran polemistas agresivos[191]. Como otras cuestiones que se trataban en los círculos de estudio, las referidas a los judíos se irradiarían por medio de estudiantes que, en sus desplazamientos, llevaban vocabularios y conceptos[192]. Esta difusión tenía su importancia para combatir molecularmente un credo que la tradición de los fariseos autorizaba a realizarlo en el hogar y, en consecuencia, podía ocultarse en cualquier rincón del encuadramiento social. Su persistencia replanteaba en cada sitio el peligro de la contaminación, en especial porque era un credo doctrinalmente cercano al de los católicos y del cual podían emanar sentencias inaceptables para los cristianos. Seguramente no fue ajeno a esta circunstancia la intención de depurar a la cristiandad de prácticas judaizantes (el judaísmo era concebido también como un estado de pensamiento), y la polémica fue orientada a audiencias masivas para inmunizarlas[193]. Esta inclinación se reforzó desde entonces y, con la acción pastoral, se fue logrando la sigilosa asimilación de este sentimiento en el subconsciente popular, aunque también hubo expresiones de lúcida cognición del fenómeno. De esta segunda forma provino la no inusual contribución de «hombres buenos del común» que agregaban al memorando central eclesiástico algo de sus conocimientos sobre usureros y, con ese bagaje, se convertían en renovados divulgadores del estereotipo. Esta amalgama de mensajes debió de influir para que el antisemitismo fuera incorporado por personas no alcanzadas por actividades de los judíos: el enojo de artesanos endeudados, por ejemplo, se transmitiría a quienes nada le debían al prestamista.

Con intervenciones de ese tipo, quienes sobrevivían en el borde de la sociedad, como los *pueri* y las *puelle,* debieron de asimilar la intolerancia que los llevó al antisemitismo violento. Esos menesterosos que atacaron a los judíos en tierras del Rin y en Hungría, estimando que no era necesario viajar a Jerusalén teniendo al enemigo tan cerca, superponían su accionar al conflicto entre imperio y papa-

---

190 Monsalvo Antón, *Teoría y evolución de un conflicto,* p. 118.

191 Berger, «Mission to the Jews», pp. 577 y ss.

192 Biller, «Proto-racial thought», pp. 175 y ss.

193 Murphy, «Concern about Judaizing», p. 563.

do y a insurrecciones comunales en las que participaban, sucesos que se dieron en una coyuntura de movilidad social y física y de intensa propaganda espiritual[194]. En este entramado, se nos presenta la importancia de la coyuntura para crear una situación emocional masiva: la Iglesia divulgaba el sufrimiento de los hermanos cristianos del Oriente por la agresión del infiel, y el mismo papa participaba en la denuncia desplazándose por las Galias. Los efectos de la oratoria se miden en aquellos que, al escuchar su prédica, se arrodillaban conmovidos para pedir su bendición[195]. Con ese clima, el inorgánico movimiento pseudorreligioso que pretendía liberar el Santo Sepulcro aportaba a la idea general de sociedad cristiana[196]. En este plano, si el momento explicaba el ánimo social, también lo explicaba la proximidad geográfica e ideológica a un centro sacro. En efecto, contribuía aún más al tópico antisemita el vivir en la ruta jacobea, y ello no fue ajeno a los sucesos antijudíos del área leonesa. En las localidades que, como Sahagún, se alineaban en la senda de los peregrinos, la glorificación bíblica de la pobreza era mantenida por el paso de los romeros contraponiéndose a los acaudalados enemigos de la cristiandad. El componente ideológico espiritual en el camino del apóstol debió de tener, efectivamente, su peso en el conflicto, y las donaciones para el albergue de los peregrinos nos insinúan algo del clima que vivían algunos fieles[197]. Esa atmósfera se había acalorado en la Segunda Edad Media en coincidencia con los piadosos viajes a Jerusalén, incluidos esas otras peregrinaciones armadas que fueron, por lo menos originariamente, las Cruzadas, y en España no faltaban quienes comprometían sus bienes para emprender la marcha[198]. Esa atmósfera se materializó en los pogromos que acompañaban a las salidas masivas para la cruzada (ya se mencionaron los ataques en ciudades del Rin), resultado de predicaciones contra los enemigos de Cristo[199]. El peregrino que actualizaba el martirio de Cristo en la devoción recordaba al «otro», a quien estaba fuera de la cristiandad. También debemos contar con el fervor cristiano de quienes emprendían el camino jacobeo y que podía desembocar en un desprendimiento extremo para

---

[194] Engel, «Das Freiheitsstreben», pp. 96 y ss.

[195] *Crónicas de los condes de Anjou,* p. 100.

[196] En este punto, nos acercamos al fenómeno con una analogía con algunos movimientos religiosos modernos. *Vid.* Turner, *La religión y la teoría social,* pp. 256 y ss.

[197] *Documentos de Sahagún,* n.os 1115, 1116 y 1160.

[198] *Documentos de Sahagún,* n.º 1053 y n.º 1060, ambos del año 1100.

[199] Flori, *Ricardo Corazón de León,* p. 346.

consagrarse solo a Dios[200]. La Reforma Gregoriana contribuía a esos sentimientos y, aun sin pogromos o expulsiones, la separación absoluta se expresó en barrios y cementerios «de Iudeos»[201].

El mensaje eclesiástico tenía, a su vez, actualizaciones dramáticas acerca de las que ya hemos adelantado un episodio referido a St Edmunds sobre la muerte de un niño cristiano. El tema ya estaba presente en Agobardo, obispo de Lyon desde el 816 que, en sus diatribas, recopilaba rumores sobre los judíos que raptaban niños para proveer de esclavos cristianos a al-Andalus[202]. Esta denuncia pervivió con la acusación de que el Viernes Santo, «en manera de escarnio», los judíos robaban niños para crucificarlos y, si no los encontraban crucificaban imágenes de cera, denuncia a la que se añadía la de que profanaban la hostia y, con estos sacrilegios, se revelaba que el linaje seguía siendo fiel a sus orígenes y a su esencia[203]. Estos relatos de extensísima duración en el tiempo y en el espacio (las acusaciones del asesinato ritual de niños se repitieron hasta bien entrado el siglo XX en Rusia y Europa oriental) se conservaban en versiones lugareñas, lo cual incumbía a su recreación folclórica a partir de un primario impulso eclesiástico, recreación que surgía de mitos que la gente contaba como hechos reales[204]. Se establecía un imaginario que vivía por sí mismo, como mostraron los comuneros castellanos de 1520-1521 acusando a los «judíos traidores», imputación tanto más curiosa por cuanto habían sido expulsados en 1492[205]. Con todo esto en concordancia, la agresión del pueblo bajo leonés a los judíos, que aparecía como una convulsión especial entre las insurrecciones de burgueses, se nos presenta análoga en más de un aspecto a sucesos de otros lugares de Europa, cuando los cristianos arremetían contra el pueblo elegido[206].

---

[200] Estas observaciones están inspiradas en lo que pasaba en tiempos posteriores. *Vid.* al respecto Peramau Espelt, «Nuevos datos», pp. 619-643, sobre las casas de beguinos relacionadas con el Camino de Santiago.

[201] *Documentos de Sahagún,* n.º 1051, año 1100; n.º 1371, año 1171; n.º 1651, año 1221.

[202] Chélini, *L'Aube du Moyen Age,* p. 122.

[203] Moore, *La formación,* pp. 45 y ss.; *Partidas,* VII, 24, 2.

[204] Monsalvo Antón, «Algunas consideraciones», pp. 1976 y ss.

[205] Rizzuto, «Inquisidores e Inquisición en la Revuelta Comunera en Toledo», pp. 132 y ss.

[206] *Crónicas de Sahagún,* cap. 19; *Annales Marbacenses,* año 1096, p. 39: «Apud Wormatiam Christiani persequentes Iudeos, ad episcopum properabant». Malkiel, «The Underclass», pp. 169-197.

Además de fomentar el antisemitismo en general, la Iglesia intervino en la contienda entre las dos ramas burguesas, la cristiana y la judía porque, si en los primeros siglos de la Edad Media miró con desconfianza la actividad comercial, en época poscarolingia comenzó a tolerarla[207]. Con este cambio, asistió al cristiano que se volcaba al comercio, y la misma Iglesia participó en sus beneficios protegiendo el mercado o percibiendo derechos de circulación de mercancías[208]. Se produjo entonces una mudanza doctrinal que cuajó de manera contradictoria ya que no dejaron de predicar sacerdotes enemigos del comercio. No obstante, en los siglos XII y XIII, la nueva interpretación se robusteció y, como se expresó en santo Tomás, sin dejar de lado el precepto aristotélico de que el dinero no genera dinero («nummus non parit nummus»), se valorizó al negociante que respetaba el precio justo, no cometía fraude y no era usurero, excluyéndose a este último (en el Concilio de Letrán de 1139) de los sacramentos y del cementerio cristiano[209]. La figura del prestamista continuó denigrándose y, si era cristiano, estaba destinado al purgatorio, aunque significativamente, en el IV Concilio de Letrán (1215-1216), se hizo constar que, cuanto más los religiosos rechazaban la usura, tanto más se expandía entre los judíos. Esto anunciaba otra permutación originada en las posiciones que la burguesía cristiana estaba adquiriendo en el mercado del dinero. El proceso no estuvo libre de conflictos en los que participaron eclesiásticos y que, a veces, se mezclaron con la cuestión comunal, como en Beauvais en 1266[210]. En ese entonces, Luis IX había dado una norma contra los usureros; el obispo, temiendo disturbios, puso guardias en su residencia, lo que se interpretó como un atentado a las franquicias comunales, y se desató un incidente que respondía al peso que los cristianos habían adquirido en el préstamo. Era un reflejo de un proceso global.

---

[207] Platelle y Clauzel, *Histoire des provinces françaises du nord,* II, p. 86; Bligny, «L'Église et le siècle», pp. 19 y ss.; Lebecq, «Aelfric et Alpert», p. 87.

[208] Además de lo que se vio de Sahagún, entre otros, se pueden agregar: *Documentos de Enrique III,* n.os 1, 42, 48, 85, 139, 148, 201 y 232; *Documentos de Enrique IV,* n.os 1, 18, 20, 57, 132 173, 191, 197, 223, 231, 234, 456 y 487; *Documentos de Federico I,* n.º 985.

[209] Le Goff, «Métiers licites et métiers illicites», p. 97; Bligny, «L'Église et le siècle», p. 20.

[210] De Clermont, *Histoire du diocèse de Beauvais,* p. 324.

Con este nuevo dueño del dinero, se dejó de hablar de usura y se comenzó a hablar de crédito, cambio que la Iglesia acompañó o impulsó. Esa propensión hacia el respetable financista la ratificó Calvino al reconocer la legitimidad de sus ganancias y, con su actitud, mostró que cristianos de distintas orientaciones se adecuaban al capitalismo. La innovación abarcó la moral práctica y la afirmaron comerciantes diversificando sus economías, ligándose con la nobleza y participando en los gobiernos municipales. El préstamo era una de sus caras; por el contrario, para el rico de la aljama, el préstamo había constituido casi toda su actividad e instituyó su ser. Con esto se quiere decir que no solo debe tenerse en cuenta la actividad principal como condicionamiento de una rencorosa apreciación social, sino también el conjunto de circunstancias en el que esa actividad se desplegaba.

Discursos modélicos

Los discursos de la Iglesia sobre los judíos variaron de acuerdo con las ramas de la institución y cada periodo[211]. Prescindiendo de esa variedad, y aun cuando nuestro objetivo no es la historia intelectual, ver la interpretación de algún miembro del clero complementa nuestro desarrollo.

El discurso era eficaz si lo emitía un reformador influyente como Pedro Damián (1007-1072), uniendo la prédica por limpiar de corrupción a la Iglesia con la que apuntaba a la limpieza racial[212]. Sus diatribas contra los judíos son un modelo (que otros imitaron), acusándolos de negar la Trinidad y de que Cristo fuera hijo de Dios, con lo cual eran culpables de combatir al mismo Dios que decían adorar. Esas inauditas creencias no podían sostenerse ante las aseveraciones de los profetas, con lo cual mostraba un argumento predefinido por las Escrituras con la seguridad de que la fe habilitaba su comprensión («credere ut intellegere»), y el saber concreto solo confirmaba lo que toda persona honesta sabía. Por esa obstinada negación de lo evidente, los judíos se hallaban en una frontera social, y esas faltas se correspondían con otras que concernían a los ritos, a la práctica devota, a la celebración del *sabbat*, a

[211] Por ejemplo, Todeschini, «Franciscan Economics and Jews», pp. 99-117.
[212] Pedro Damián, *Opúsculo segundo*, cols. 41-58.

las comidas, a los sacrificios, a las fiestas, a las abluciones e incluso a estigmas físicos como la circuncisión; sobre esas evidencias hacía hincapié y las justificaba como parte de los *Judeorum errores.*

Este discurso adquiere interés para reconstruir al receptor del mensaje porque, en ese «otro», el cristiano veía que costumbres como rechazar la carne de cerdo o cambiarse la ropa los sábados[213] eran atributos tan excéntricos e indeseables como vivir de la usura o asesinar a Cristo. El pobre que se deslomaba labrando la tierra y debía pagarle al prestamista, que «trabajaba» esperando la devolución de su dinero acrecentado, estaba dispuesto a escuchar ese mensaje. Esto requiere una pequeña nota.

El razonamiento complejo de Pedro Damián (su adscripción al antiintelectualismo es indebida), de Pedro el Venerable de Cluny o de Pedro Alfonso de Huesca (judío convertido al cristianismo) necesitaba de divulgadores o de los mismos autores convertidos en evangelistas. Por ejemplo, el *Diálogo contra los judíos* del último de los nombrados, de comienzos del siglo XII, fue el texto más leído sobre el tema, pero sus lectores no eran cristianos del común, ante todo porque estaba en latín[214]. Ante esta dificultad, no faltaron clérigos que, como Pedro Damián, llegaban al pueblo, lo que presuponía operar con palabras del pueblo. Por ejemplo, las acusaciones sobre vínculos con el diablo que se aplicaban a todo enemigo facilitaban para que se captara esa noción cuando Cristo la dirigía a los judíos[215]. Con esto, la prédica adquiría un rol intenso, en el sentido de que no fue un mero complemento de la degradación por vía económica, cuestión que se ve comparando.

En Inglaterra los judíos, que llegaron de Francia después de 1066 con la conquista de Guillermo (*ca.* 1028-1087), fueron, hasta su expulsión en 1290, poco numerosos: se calculó que habrían sido no más del 0,25 por 100 de la población total y del 1,25 por 100 de la urbana[216]. Se deduce de esto que los ingleses casi no tenían trato con ellos, y por lo tanto los conocían principalmente por lo que la Iglesia decía, por rumores y por el estereotipo que el oficio de unos pocos había fijado[217]. El proselitismo, encausado bajo la formali-

---

[213] Pedro Damián, *Opúsculo tercero,* cols. 58-67.

[214] Alba Cecilia, «Pedro Alfonso», pp. 27-44; Iogna-Prat, *Ordonner et exclure.*

[215] Juan, 8, 44, Jesús a los judíos: «de vuestro padre el diablo sois».

[216] Brown y McCartney, «The Internal Exile», pp. 60 y ss.

[217] *Select Charters,* p. 294, «Carta Magna de 1215», títs. 10 y 11, sobre deudas con prestamistas judíos.

dad ortodoxa o por vías informales, y cimentado en la actividad económica, fue lo suficientemente vigoroso como para que Inglaterra no quedara al margen del antisemitismo europeo. Debe agregarse que, seguramente por ello, los ingleses no tuvieron los estallidos antisemitas intensos que se protagonizaron en otros países, pero la idea que penetró socialmente recuerda a aquello de que muchas repeticiones hacen una verdad.

Un diálogo, que constituye otro discurso modélico, permite entrever el sentimiento del excluido, o lo que puede enunciarse como uno de los resultados de esa propaganda. Lo proporcionó Pedro Abelardo[218]: lo que puso en boca de un judío ideal nos acerca a la percepción que esta minoría atesoraba sobre sí.

Un aspecto conmovedor que dejan ver sus dichos, y que parece anticipar la moderna versión lacrimosa de la historia de los judíos, es la tenacidad de un grupo que soportó dificultades como nunca otro pueblo había sufrido consumando innumerables pruebas para Dios. Se manifestaba aquí conciencia de la desventura cuando el protagonista declara que, por todo el mundo, «sine rege vel principe terreno», los judíos estaban sojuzgados por exacciones y pagaban así por una vida penosa un precio intolerable. La frase que se acaba de citar, con su admirable vaguedad, precisa la peculiaridad de esa conciencia: la no localización cronológica y espacial informa que el religioso errante, sin Estado ni país (*Weltlosigkeit*, en expresión de Hannah Arendt), debía vivir en esos intersticios del mundo antiguo a los que se refirió Marx, o sea, en sus hendiduras despreciadas, para realizar ocupaciones que no se ejercían usualmente en las sociedades agrarias, aun cuando las necesitaran. Esa falta de cuerpo sociopolítico, que hoy alimenta anacrónicas interpretaciones sionistas sobre fuentes del siglo XII, era la condición de una existencia económica que llevaba a reproducirse en los márgenes[219]. Por ello, la percepción que el judío ideal de Abelardo tenía de su pueblo y de sí no estaba encerrada por las fronteras del cristianismo, sino que era mucho

---

[218] Abelardo, *Diálogo,* cols. 1609-1682. Von Moss, «Les *Collationes* d'Abélard», pp. 449-489; según una tesis, fue un escrito del final de la vida de Abelardo e interrumpido por su muerte en 1142; según otra, fue una elaboración de su plenitud, de 1125-1126, y no es un fragmento inconcluso.

[219] Malkiel, «Three Perspectives», pp. 1-5, interpretaciones del viaje a Jerusalén, en 1140-1141, del poeta español judío Yehudah Halevi. De acuerdo con una de esas exégesis, el viaje de ese líder comunitario debería ser visto como que deseaba instalar en Palestina a quienes aceptaban su liderazgo.

más amplia, lo cual se nos revela en la creencia desgarradora sobre que todos asumían que era justo que se los aborreciera, y esto remite a la falta de derechos sustantivos, aun cuando tuvieran derechos legales[220]. En este sentimiento elemental, se fundamentaba el servicio que cada pueblo creía realizar a favor de su divinidad, y tanto se pensaba que era justo odiarlos, que quien los atacaba presumía de consumar un acto de justicia y de sacrificio para Dios. Esa animosidad cristiana era especialmente virulenta (el judaísmo era el gran competidor religioso en un suelo compartido) y se justificaba en que debía hostigarse a quienes habían asesinado a Dios.

Las condiciones de vida se tornaban entonces difíciles si se dependía de la aquiescencia de los dominantes. Ello se ligaba a la exigüidad de las raíces territoriales ya que, en cada rincón del mundo en el que el judío montaba campamento, el carácter precario de su asentamiento, parecido al del nómada, se contraponía al sedentarismo de los agricultores y a la trashumancia limitada de los criadores de rebaños. Inevitablemente su vida colectiva estaba a merced del enemigo y no tenía más opción que confiar en los infieles, viéndose obligado a comprar el amparo de los reyes, aun sabiendo que deseaban eliminarlo, conceptos que resumen el azaroso sistema de relaciones que tuvo esta colectividad con las monarquías medievales[221]. Todo ello abonaba el carácter frágil de una instalación que nunca era auténtica porque siempre se asemejaba a la tienda del mercader, y ello se revelaba en un principio de no propiedad inmueble, notablemente de aquella propiedad que constituía la base de las sociedades con las que se conectaban esos comerciantes, como eran los campos o las viñas, lo cual implicó una desprotección insalvable, porque nadie podía preservarlos de agresiones manifiestas o disimuladas («ab infestatione manifesta vel occulta protegere possit»). Ese condicionamiento (que, en Occidente, se expresó en el alejamiento del grupo de la relación feudal más allá de que dispusieron de heredades) estaba en la base del antagonismo con las mayorías cristianas y, en consecuencia, la existencia se tornaba ardua aunque no existiera un estallido. Se vivía con miedo y, a la noche, el temor transformaba el sueño en pesadilla. Un ambiente tan hostil, cuando

---

[220] Abelardo, *Diálogo,* col. 1618: «Tanto quippe nos contemptu et odio digni censemur ab omnibus».

[221] Ejemplos de protección, *Documentos de Enrique IV,* n.º 411, año 1090; *id.,* 412; *Documentos de Federico I,* n.º 747, año 1178.

no francamente belicoso, reforzaría las inclinaciones endogámicas del grupo y una búsqueda de protección en sus tradiciones y ritos, lo cual agravaba la separación con el resto de la sociedad. Por último, este texto reafirma que, para la época en la que surgía el antisemitismo, los judíos, impedidos de hacer muchas actividades, debían consagrarse al préstamo, lo que hacía aumentar el odio general hacia ellos, porque quienes obtenían préstamos se consideraban damnificados, sentimiento sobre el cual este representante de una mentalidad tenía plena conciencia. Esto inscribía a los judíos en el rango de los explotadores con muy bajo estatus.

Otras cuestiones interpretativas

Con estas cuestiones, el medievalista afronta en la resolución del fenómeno antisemita la disyuntiva del historiador del nazismo sobre la «primacía de lo político» o la «primacía de lo económico» en la evaluación del fenómeno[222].

Teniendo en cuenta la pregunta clave sobre por qué el conflicto estalló recién después de muchos siglos de hostilidad de la Iglesia, puede ahora contestarse que, sin desconocer el complejo encadenamiento de fuerzas materiales y espirituales con preponderancias alternadas, la economía determinó. Expresado de otro modo, las circunstancias económicas permiten comprender por qué la predicación contra los judíos, desarrollada desde la Antigüedad tardía, solo se tradujo en animosidad social a partir del momento en el que se operó el desplazamiento del pueblo clase por la clase comercial cristiana. Esta determinación no se confunde con la ingenuidad mecanicista porque, anulada la peculiaridad económica, no desapareció el antisemitismo. Solo alude a las condiciones que patrocinaron una recepción masiva del mensaje eclesiástico. Por otra parte, el criterio permitiría diferenciar los planos de determinación y de dominancia, para decirlo en lenguaje del sociólogo estructuralista: en torno a las condiciones materiales existentes, descolló el papel visiblemente dominante de la Iglesia en una ofensiva religiosa que transformó en cruzada antisemita. Ese papel dominante tuvo teatros predilectos para manifestarse, como el que proporcionó la conquista cristiana sobre al-Andalus. Allí se trataba de elimi-

---

222 Kershaw, *La dictadura nazi*, pp. 72 y ss.

nar no solo el islam sino también el judaísmo para lograr una sociedad religiosamente homogénea y, como se demostró en Valencia después de su conquista en 1238, la Iglesia logró que desapareciera la antigua tolerancia a los judíos[223]. Pero este logro tenía su apoyo en una situación que permitía sustituir la actividad burguesa de los judíos por burguesías cristianas.

Establecer esta jerarquía causal permite estipular un ordenamiento cronológico racional que expresó Enrique Cantera Montenegro: «El *odio teológico* de los primeros apologistas cristianos frente al judaísmo, se transformó a lo largo de los siglos medievales en un *odio sociológico,* que degeneró en un auténtico *odio racial* a fines de la Edad Media y en la primera Modernidad»[224]. Como toda síntesis, este bosquejo peca de una cierta rigidez, en tanto desconoce la relativa superposición de odios, ya que la desaprobación religiosa recorrió todo ese devenir, y la animosidad socioeconómica se mezcló con la racial. Tal vez sería preferible hablar de etapas en las que, más bien, prevaleció uno de esos factores y, con este recaudo, el diagrama es plenamente utilizable.

La desigual asimilación del discurso propagandista de la Iglesia expresaba otro rasgo de una cristianización no uniforme del pueblo, o más bien expresaba los matices de la adopción de la fe por sectores sociales porque no todos los aristócratas estaban dispuestos a cumplir a rajatabla lo que le ordenaba la Iglesia a sus fieles, y a esto se agregaban anomalías de conducta dadas por arrebatos de fanatismo religioso separados por una vida mediocre y rutinaria, estados de ánimo que se desplegaban en diferentes coyunturas[225]. Estas cuestiones, que en parte surgen de la historia comparada, ayudan a pensar en el modo de explosión repentina que a veces adoptó el antisemitismo y que pudo estar enmarcado por una relación relativamente calma antes y después del episodio de violencia, así como también por una participación desigual de las urbes y aldeas en las persecuciones[226]. Dicho esto, es el momento de analizar la proposición de Kenneth R. Stow sobre el asunto[227].

---

[223] Barrio Barrio, «Que·als dits ordenaments», pp. 257 y ss.

[224] Cantera Montenegro, «La *imagen del judío*», p. 14.

[225] Véase Vauchez, *La espiritualidad,* p. 92.

[226] Haliczer, «Conversos y judíos», pp. 288 y ss., sobre la calma previa a la expulsión de España.

[227] Stow, *Alienated Minority; id.,* «Conversion, Apostasy, and Apprehensiveness», pp. 919 y ss.

Dijo Stow que, en la Alta Edad Media, hubo representantes de la Iglesia y canonistas que plantearon que los judíos no eran, como los musulmanes, enemigos activos del cristianismo, ya que aceptaban que los cristianos gobernaran (a diferencia de los musulmanes), y que debían ser dejados en paz. Esos tratadistas se opusieron a la conversión forzada, visión que convivió con otra opuesta que consideraba a los judíos una amenaza y, por ello, la Iglesia no habría sido la principal causa de las persecuciones, en la medida en que llevó a cabo una política de estabilidad. Por lo tanto, dijo Stow, es incorrecto aseverar que hubo una transferencia directa de ideas y prácticas de la Iglesia al Estado, aunque admitió que, como institución, tuvo un efecto profundamente negativo, en especial por sus enseñanzas.

En efecto, esas enseñanzas llevan a plantear que no deberíamos hacer tanto hincapié en las políticas concretas como en las nociones que se introducían entre los cristianos a través de una perorata que contradecía cualquier condescendencia. Así, por ejemplo, como sustentó Laham Cohen, habría que reconstruir la imagen de que Gregorio Magno (590-604) fue tolerante con los judíos ya que, si en el plano político los protegió, los atacó en homilías y escritos[228]. Esta perspectiva impide considerar esa prédica fuera de una argumentación de descrédito reiterada desde la Antigüedad[229]. Es además comprensible para un periodo en el que la iglesia y la sinagoga jugaban su partida: los tratadistas cristianos le respondieron al judaísmo militante, y la gran cantidad de escritos antijudíos que hoy se conservan no obedecieron a una mera necesidad exegética, es decir, a un antijudaísmo sin judíos activos, a un simple judío teológico, sino a uno dinámico y a la ofensiva[230].

También debe considerarse que cualquier tolerancia condescendiente (como la bula *Sicut Judaeis* promulgada hacia 1120 por Calixto II para defender a los judíos de las persecuciones) eran síntomas y, hasta cierto punto, vehículos de discriminación que fija-

---

228 Laham Cohen, «Theological Anti-Judaism in Gregory the Great», pp. 225-252; *id.*, «En torno a motivaciones y efectos del discurso antijudío», pp. 115-151.

229 Pégolo, «Los poemas apologéticos de Prudencio»; Noce, «*Iudaei, gentiles y haeretici*»; Cantera Montenegro, «La *imagen del judío*», p. 14; Bat-Sheva, «Isidore of Seville», pp. 207-220.

230 Laham Cohen, «El subordinado que subordina», pp. 325-349: *id.*, «*Vas uacuum et signatum*», pp. 295-324; Stow, *Alienated Minority*, p. 14. Cfr. Nirenberg, «Une société face à l'altérité», pp. 741 y ss.

ban a nivel de la conciencia la desigualdad. Además, ese tipo de medidas, contradictorias, se fusionaron con otras que alentaban la separación entre los fieles. No debe olvidarse que, en el Imperio romano, hubo normas represivas (a pesar de que los emperadores tanto paganos como cristianos, en términos generales, protegieron a los judíos), así como las hubo en los reinos romano-germánicos, llegándose a obligar a los cristianos a no compartir con los judíos ni siquiera una comida[231].

En lo que respecta a obtener la percepción de concepciones a largo plazo, se debe prescindir de alguna recóndita sustancia esencial, y detectar ideas, juicios o valores, que se transmitieron de generación en generación. Esto es aplicable, por otra parte, a la congregación judía que mantuvo su identidad y su sentido de continuidad a través de experiencias culturales y religiosas[232]. Teniendo en cuenta todo esto, se aclara la relación entre suceso excepcional, estructura y cotidianidad, y la superioridad analítica de esa conexión se nos descubre. Robert Moore acertó entonces en el papel de la Iglesia para explicar el antisemitismo, aunque sobredimensionó su trascendencia por dejar de lado cuestiones económicas[233].

Un aspecto al que ya se aludió se refiere a los señores laicos, que no siempre acompañaron a la Iglesia y, entre ellos, se diferenció la monarquía con sus intereses específicos, aspecto que los historiadores subrayaron.

Relacionado con lo que se acaba de expresar, aparece otro problema sugerido por la comparación con el antisemitismo moderno[234]. En la descripción realizada, la participación popular en hostilidades racistas es un supuesto sin cuestionar su verdadero alcance, porque es posible que el choque social fuera realmente concretado por todos (o casi todos) los cristianos del lugar o solo por algunos. En este último caso, quienes no atacaban pudieron adoptar numerosos procederes, como la indiferencia, el apoyo a las agresiones sin involucrarse, el apoyo activo aunque no el protagonismo, la denuncia de las víctimas, la persecución de quienes se pretendía

---

[231] *Concilio de Elvira,* p. 428, tít. 50; Cordero Navarro, «El problema judío como visión del otro», pp. 9 y ss.; Jones, *The Later Roman Empire,* pp. 945 y ss.

[232] Chazan, «Representation of Events».

[233] Moore, *La formación de una sociedad represora.*

[234] Kershaw, *La dictadura nazi.*

arruinar aprovechando la violencia de otros cristianos y, así, pueden enunciarse otras potenciales maneras de actuar con numerosas combinaciones. Algo de esto se ve en la actitud de los aragoneses con respecto a los pastorcillos que agredieron a judíos en 1320[235]. En ningún caso se detecta auxilio popular a los judíos.

En lo que respecta a la lucha de clases, el antisemitismo presenta un problema particular. Se refiere a que el pobre de la aljama se unía por su posición económica al cristiano del común, lo cual impulsaba una asimilación social que era impedida por la división religiosa e ideológica con encubrimiento racial, con lo cual esos judíos pobres, siendo parte del pueblo, no formaban el pueblo, considerado este como una masa de subalternos en combate antisistema. Una analogía con esto presentó la clase obrera norteamericana del siglo XX, para la cual la división entre blancos y negros ha sido perjudicial para la constitución subjetiva de la clase y para la lucha de clases.

No está de más añadir que el nacimiento del antisemitismo niega la inmutabilidad estructural afirmando las estructuras mentales. Cambiar el análisis de esas bases estructurales por el acontecimiento solo se justifica en una campaña antiestructuralista, no en lo que muestra la historia.

UNA MENTALIDAD DE LARGA DURACIÓN

Contrariamente a lo que dicen las tesis opuestas al estructuralismo, la mentalidad antisemita vivió hasta hoy con letargos y despertares, lo cual equivale a decir que el pogromo nunca surgió de la nada. Se descubre el encadenamiento en *Eugene Grandet,* la novela de Balzac. El padre de la protagonista, patológicamente avaro, era muy hábil en los negocios aunque no fue invencible: pudo engañarlo un «israelita» de quien aprendió para perfeccionar su astucia. Se nos presenta, así, un antisemitismo que Balzac ratifica con

---

[235] Riera i Sans, «Los Pastorells en Barbastro», pp. 307 y ss., interrogante sobre la participación o el consentimiento de los oficiales reales y los súbditos en los crímenes; algunos les vendieron a los pastorcillos alimentos y bebida, y otros les compraron los bienes saqueados a los judíos. Véase también *Segunda continuación de la Crónica de Guillermo de Nangis,* p. 26: «omnes judaeos quotquot invenire poterant occidebant et bonis propriis spoliebant».

la expresión de *damné Juif*[236]. Jakob Friedrich Fries (1773-1843) también expone esa continuidad. Haciendo lo propio de un reposado profesor de Filosofía (para colmo liberal), pidió que los judíos fueran suprimidos como casta comercial *(Handelskaste)*[237]. Su requerimiento evoca a nuestro burgués y nos acerca a los nazis, cuyo primer paso hacia las *wilden Arisierungen* fue desplazar a los judíos de sus negocios. A ese destierro le correspondió la segregación social (estimulada por leyes que hacían a la convivencia cotidiana y que incluían a colegiales o médicos), segregación que tuvo antecedentes: si Abelardo habló del judío sin lugar en el mundo, Kafka, en *El castillo,* mostró lo mismo con un personaje que lo representaba (podría aplicársele lo de Flaubert cuando dijo que Madame Bovary «c'est moi»). Era el forastero que se esfuerza por integrarse en una sociedad que le responde con frialdad y agresiones. Su patética cordialidad conmueve.

Estos son ejemplos de una herencia medieval que, a su vez, fue estimulada. En la primera mitad del siglo XX, el antisemitismo impulsado por nuevos discursos afectó a las naciones de Occidente y, de manera trágica, lo hizo entre 1930 y 1945, mientras que el Vaticano, respetando su historia, calló sobre el tema[238]. En ocasiones, la renovación llegó desde un sitio inesperado para evidenciar el sesgo profundo de la mentalidad. En tiempos de Kafka, por ejemplo, surgió un ambiente propicio para ver, en la lucha de clases, una lucha de razas o, más bien, para ocultar la primera bajo la segunda[239]. En la década de 1930, algunos socialistas franceses pretendieron elevar la conciencia anticapitalista de la pequeña burguesía empobrecida (a la que consideraban víctima de la banca judía) con antisemitismo y, en Alemania, se dijo que este sentimiento era

---

[236] Balzac, *Eugénie Grandet*, p. 184.

[237] D'Hondt, *Hegel en son temps,* p. 143.

[238] Es el único Estado de Europa que se niega a abrir los archivos del periodo. Sobre el clima de época: en Argentina, en abril de 1938, hubo una importante concentración de la comunidad alemana para honrar al Tercer Reich y se publicaba el *Deutsche La Plata Zeitung* financiado por Goebbels.

[239] El antisemitismo que rodeó a Kafka fue estimulado por el nacionalismo y por la oposición de los trabajadores checos a sus patrones judíos. Además, los judíos se habían germanizado lingüística y culturalmente (lo cual los asimilaba a la clase dirigente aislándolos del resto de la sociedad) y controlaban buena parte del comercio y de las finanzas. Es elocuente acerca del conflicto de clase que subyacía en ese antagonismo el hecho de que, hacia mediados de la década de 1880, los judíos pobres se aliaron con los checos.

una fase preliminar del socialismo[240]. Este proceder que enclaustra el tema en un giro de apariencia revolucionaria no era novedoso. Lutero recuperó, después de 1530, la más rancia tradición e influyó en el antisemitismo alemán del siglo XX, lo cual no significa que fuese causa del genocidio nazi aunque algunos nazis se justificaron en él[241]. El arte participó en la transmisión, a veces con un genio como Wagner y otras veces con individuos tan mediocres como los artistas que Hitler opuso al *Entartete Kunst*. Definitivamente, el esquema podía incorporarse a muy diversos *Weltanschauung*. La mezcla nos remite, nuevamente, a la Edad Media.

OTREDAD ABSOLUTA Y OTREDAD RELATIVA

Las discriminaciones fueron varias y diversos fueron los modos en que se construyó otredad. Por ejemplo, ya se hizo referencia a que en Inglaterra, en 1381, los revolucionarios atacaron a los lombardos y a los trabajadores del paño emigrados desde los Países Bajos. En las comunidades castellanas, el sentimiento contra los flamencos tuvo su peso, mientras que, en la germanía de Valencia, la otredad fueron homosexuales y moros. Esa homofobia nos acerca al problema.

Una vez más, la Iglesia intervino. Ya aludimos a que, en los inicios del movimiento, un fraile predicó el domingo en la catedral diciendo que algunos hombres estaban en pecado de sodomía. La denuncia pronunciada cuando la peste asolaba reprodujo el tópico de Dios que escarmentaba por errores en los que intervenía alguna oscuridad pecadora y, sobre esa mancha, cayó la irritación[242]. A cuatro culpables se los quemó en agosto de 1519 y pronto fueron apresados un clérigo y un hornero[243]. Sometidos por el obispo a una penitencia que el pueblo juzgó insuficiente, se precipitó el motín bajo el mismo impulso eterno del antisemitismo: situación cala-

---

[240] Van Arkel, *The Drawing*, p. 24.

[241] Lutero, *Von den Juden und ihren Lügen*, texto de 1543; en un escrito de 1523, *Dass Jesus Christus ein geborener Jude*, abogaba por la integración de los judíos.

[242] De Valeriola, *Relación*, p. 63: «hòmens que estaven posats en lo pecat de la sodomia, e que nostre Senyor Déu de semblants peccats se ayrava molt contra la ciutat y regne». *Fuero de Teruel*, cap. 369, homosexual, hijo de homosexual, converso, cornudo o leproso eran insultos.

[243] De Valeriola, *Relación*, pp. 64 y ss.; también, p. 104.

mitosa (análoga a la provocada por el usurero), sermón de intolerancia en un ambiente exaltado y surgimiento de la idea de separar al distinto. No está de más decir que la homosexualidad fue una constante en la configuración del otro[244].

En otros casos, la otredad se licuaba en una sustancia limitada porque el propósito era asimilar a la minoría, no excluirla. Se ve esto en la norma que Alfonso X dio en 1259 a Toledo, en la cual a los mozárabes se los presenta como un linaje sin carga negativa: se los absolvía, junto a caballeros, dueñas, hidalgos y escuderos, del pago de moneda[245].

Por consiguiente, mozárabes y judíos medievales plantean un rasgo que los antropólogos han indicado para la etnicidad: un parentesco social que servía para construir un parentesco metafórico o ficticio que tenía vigencia para quien estaba comprendido en él como si le permitiera pertenecer a una estirpe hermanada por la sangre y, con esa biologización del elemento cultural, adquiría importancia autoproyectarse hacia el pasado e inventar tradiciones destinadas a dotar de sustancia al grupo[246]. Sabemos al respecto que los judíos habían edificado su tradición e, igualmente, los mozárabes disponían de la suya mantenida a través de la liturgia y de los usos culturales. De ambos se habló en términos de linaje, pero debe agregarse, de inmediato, que el alcance de esta noción era diferente en un caso y en otro porque el parentesco mozárabe no suponía una muralla infranqueable con los católicos. Estos dos grupos de cristianos no solo tenían un ascendiente común, sino que también habían tenido buenas relaciones cuando la Iglesia y los reyes no veían en quienes llegaban de al-Andalus a gente que les complicaba la vida. Al contrario, los apreciaron como colaboradores del sistema. A los judíos, en cambio, la Iglesia les había otorgado una identidad maligna que ellos contrarrestaron viéndose como el pueblo elegido, concepto que ayudaba a su segregación. Se configuraba entonces una alteridad absoluta que tuvo su proyección sobre los conversos por estar «racializada», análoga a la que sufrieron los esclavos de América, cuyo color de piel se

---

[244] Salessi, *Médicos, maleantes y maricas;* a principios del siglo XX, en Argentina se conoció a los higienistas; entonces los «invertidos» representaban un peligro para la familia burguesa.

[245] *Documentos de Toledo,* n.º 29.

[246] Dietz, *La comunidad purhépecha,* pp. 56 y ss.; Barth «Los pathanes», pp. 152-176.

traducía, según los tratadistas, en diferencias fisiológicas y mentales con los blancos[247].

Si se compara esa estrategia antijudía con la aplicada a los mozárabes, resalta que biologizar las diferencias podía tener direcciones opuestas porque, por un lado, podía ir hacia la integración y, por otro, hacia la segregación abismal si la incompatibilidad religiosa se plasmaba en una raza inferior. Esas singularidades de los parentescos artificiales se explican, en buena medida, por el contexto de su génesis y, por ello, la sola denominación de linaje no creaba una raza imperfecta. Este último concepto, el de una especie anómala, tenía su origen, como obra ideológica estructuralmente condicionada en la dinámica de la formación económica y social del feudalismo y se continuó en el nacionalismo incipiente del Medioevo tardío y de la Época Moderna, constituyendo una cuestión que ese nacionalismo inicial recibió para potenciarlo, otorgándole la entidad de instrumento político.

Este tema tiene un interés general, ya que los historiadores suelen incluir a todos los perseguidos en una categoría, y ello no fue así, e incluso en la literatura erudita medieval se diferenciaba entre minorías aunque, a veces, el irrecuperable era judío y, a veces, musulmán[248]. También se desprende de este análisis que el racismo biológico no fue una creación única del siglo XIX: en esta centuria, la biología solo renovó el argumento tradicional.

---

[247] Stampp, *La esclavitud*, pp. 17 y ss.; Cervantes, *Don Quijote*, 1.ª parte, cap. 20, Sancho: ser cristiano viejo era condición de honradez; véase también Fine, «Desde el Jardín de Agi Morato», pp. 39 y ss.

[248] Stow, *Alienated Minority;* Lamm, «Muslins and Jews», pp. 301 y ss.

27. Intelectuales y agitadores

INTRODUCCIÓN

En las revueltas apareció el discurso de agitación del hombre de la Iglesia. Es lo que constató Matteo Villani cuando dijo que el dominio de los Beccaria sobre Pavía que no pudo vencer el señor de Milán fue vencido «per le parole d'un piccolo fraticello»[1]. De modo similar, fue la capacidad retórica para denunciar los vicios de la Iglesia lo que tiempo antes había constituido el liderazgo del clérigo Landulfo en la pataria de Milán[2]. Estos dos líderes, en sus desiguales circunstancias, nos introducen en el sinfín de agitadores y de factores de agitación que, aun sin pertenecer al movimiento comunal, lo favorecieron. El alcance de lo que se pretende decir lo aclara la comparación.

Sabemos que, desde 1960 aproximadamente, se vivió una década y media de luchas sociales en los países capitalistas. Sus estímulos no se redujeron a la bibliografía científica y política (por ejemplo, Marx) ni a la exclusivamente política (Debray o el Che Guevara), sino que abarcaron una muy amplia manifestación cultural. En ella entraron oradores de barricada o sindicalistas e incentivos como los Beatles, el amor libre, las canciones de protesta y la literatura, mejunje que fraguó una sola y compleja acción contestataria (complejidad que incluyó matices y contrasentidos). La comparación viene a cuento porque es lo que nos impone la protesta urbana medieval, ya que rechazar el gobierno de un obispo se unía tanto a la crítica del heresiarca como a la burla del juglar. Además, sin de-

---

[1] Matteo Villani, *Crónica,* VIII, 4.

[2] Arnulfo de Milán, *Libro,* III, 8, pp. 175 y ss.: «Landulfus vero cum esset expeditioris lingue ac vocis nimiusque favoris amator, repente dux verbi efficitur usurpato sibi contra morem ecclesie predicationis officio». Era un clérigo no sacerdote y no habilitado para predicar.

preciar el papel de estos arquetipos, hubo una dimensión más amplia indicada por san Bernardo cuando acusó a Pedro Abelardo de ser un aliado de Arnaldo de Brescia. Su denuncia nos plantea un problema porque Abelardo fue un filósofo, no un agitador como Arnaldo, careció de gravitación política y reprobaba a predicadores extremistas como Pedro de Bruys y Tanchelmo de Amberes[3]. Debemos explicarnos entonces la inculpación que se le dio.

Es posible que, como se ha dicho, el abad del Císter haya querido asegurar la condena de Abelardo en el Concilio de Sens de 1140. Sin embargo, esta hipótesis no resuelve la cuestión de fondo, que era el deseo de eliminar a un supuesto enemigo de la Iglesia que no había atacado a la Iglesia y consentía la persecución de los herejes. La respuesta a este intríngulis radica entonces en otro lugar con menos visibilidad que el campo político, al que, por otra parte, san Bernardo aludió muchas veces, según tendremos oportunidad de ver: ese maestro enseñaba a pensar sobre la palabra de Dios y no solo a memorizarla. Pensar y cómo pensar fue el quehacer que lo inquietó inquietando a la ortodoxia, y ese oficio nos traslada a otro *maître à penser* para aclarar lo que se quiere decir: *Les Chemins de la liberté* de Jean-Paul Sartre despertaron más conciencia antiburguesa que Sartre en persona distribuyendo un diario maoísta. Algo similar fue lo que san Bernardo captó o intuyó.

A ese factor se le agregaba la herejía, que puede considerarse como la expresión teórica de las luchas contra la Iglesia aun cuando, solo en algunas ocasiones, lo fuera como enunciado totalizador conectado con el movimiento comunal. Dicho de otra manera, la herejía que se desarrollaba en paralelo al pronunciamiento urbano constituyó objetivamente una de sus sistematizaciones clarificadoras y obtuvo una forma elevada en el campo teórico político con autores como Guillermo de Ockham y Marsilio de Padua (*ca.* 1275-*ca.* 1342). Con ellos, el burgués podía tener conciencia de su posición y de sus perspectivas, lo que muestra que el concepto de intelectual orgánico no se limita a una pertenencia de clase sino también de estamento. De la misma manera, la poesía juglaresca puede verse como expresión de la disidencia, y todo esto nos recuerda que, por detrás de reformadores conocidos como Arnaldo de Brescia, había otros que no ingresaron en la gran historia. Serán parte del examen porque esclarecen rasgos de este tipo social.

---

[3] Clanchy, *Abelard*, pp. 299, 303 y 319.

Un condicionamiento acompañó al nuevo fenómeno y se refiere al crecimiento que, desde los siglos XI y XII, elevó el excedente disponible y permitió que nuevos sectores se separaran de la producción material.

AGITADORES

Ya se indicó que clérigos a quienes se pretendió adoctrinar para que se alinearan con la Iglesia se volcaron en la rebelión. El pueblo de Pavía que se alzó en la segunda mitad del siglo XIV contra los Beccaria fue conducido por el ya citado Iacopo Bussolari, «de hordine Sancti Agustini, excelentissimus predicator»[4]. En la coyuntura de anarquía y rebelión que se desató desde finales de 1326 con la deposición de Eduardo II, el mensaje de los londinenses a favor de las libertades urbanas fue difundido por «omnes proceres, tam praelatos ecclesiae quam laicos»[5]. Una consecuencia fue la revuelta de Bury St Edmunds, donde dos párrocos encabezaron a la multitud que derribó las puertas de la iglesia, luego se dirigieron al burgo y se fortificaron en la torre[6]. Su anuncio de que una protección que hicieron en el predio de la sacristía pertenecía a la comuna le puntualiza al historiador tanto como esclarecía a sus contemporáneos el sentido de su conducta, que no se limitaba a pregonar sino que organizaba la lucha. Otros de similar condición participaron en la rebelión de acuerdo con el reporte posterior a la derrota comunal, en el que se mencionaba a 32 convictos entre rectores, presbíteros y clérigos[7]. Es lo que también se informa en la crónica sobre las campanas que congregaban a una multitud formada por laicos y eclesiásticos de distinto rango que deliberaron y fueron contra la abadía en busca de su comuna[8]. Y, finalmente, este lugar de insurgencia cierra esta presentación con dos líderes comunales que, en la derrota «ad fratres Minores hospitati sunt».

Este concurso en las luchas de personas de la Iglesia puede conectarse con conspicuos opositores del obispo Diego Gelmírez que,

---

[4] Azari, *Libro*, p. 118.
[5] *Gesta de St Albans*, II, p. 155.
[6] *Crónica de St Edmunds de 1327*, p. 335.
[7] *Ibid.*, p. 348: «xxxij rectores, presbiteri et clerici convicti».
[8] *Ibid.*, pp. 337 y ss.

por añadidura, fueron miembros de su capítulo. Dos de ellos, Bernardo y su pariente Pedro Helías, tuvieron poder e influencia (su combate fue por ascender), y el segundo, deán de Compostela de 1122 a 1124, estuvo al frente de la oposición sucediendo en 1143 a Diego como arzobispo[9].

Posiblemente, en la postura de estos hombres influyeron experiencias de vida. Por ejemplo, no es disparatado relacionar la posición de Bernardo con que actuó en la cancillería del rey pudiendo haber absorbido un ideal ockhamista anterior a Guillermo de Ockham. Su ataque a la jerarquía para ocupar un cargo en esa jerarquía cuadraba con el burgués, cuya aspiración por pertenecer lo empujaba al combate y vislumbrar una meta no utópica sino alcanzable era su estímulo. Esto puede decirse de los dirigentes que logran ser reconocidos en la *Historia Compostelana*[10]. Junto a estos, hubo otros clérigos rebeldes que coincidían con los mencionados en el momento de la lucha pero que, a la larga, debieron de tener otra conducta, en tanto rechazaban integrar el escalafón de autoridades para persistir en la invectiva desde el margen. La comparación e informes de los cronistas permiten tener la certeza de que esa categoría de rebeldes estaba en toda manifestación disruptiva. Sin despreciarlas, dejaremos de lado estas diferencias para concentrarnos, en principio, en un agitador tipo a través de la *Historia Compostelana*.

Comentó su autor que el jefe de los traidores conjurados («princeps proditorum complicum») era un hombre impío y perverso que había incitado a la rebelión[11]. El calificativo que usó, *impius*, lo señala como un enemigo de la Iglesia y de la religión que aspiraba a quedarse con el «dominium ecclesiae S. Jacobi» junto con sus complotados, los más activos del movimiento. La precisión es de interés porque, si bien aparece una cabeza destacada, otros compartían la misma actitud, no como pasivos receptores de lo dado sino como agentes del proyecto rebelde y, con ellos, se multiplica-

---

[9] Fletcher, *The Episcopate*, pp. 55 y ss.

[10] Fletcher, *Saint James's Catapult*, pp. 186 y ss.: Arias Núñez, uno de los dirigentes nombrados en la *Historia*, no es seguro que fuera el mismo que fue archidiácono entre 1120 y 1130, aproximadamente. Otro de los líderes no es nombrado, pero no era de la ciudad. Un tercer líder tampoco es nombrado; era un clérigo, seguramente miembro del capítulo, y es a quien se había enviado a educarse a Francia y se le habían dado tierras.

[11] *Historia Compostelana*, col. 1022.

rían los discursos de quienes llamaban al motín urbano[12]. Se denota en estas expresiones un pensar concreto destinado a la situación concreta, hablando de lo que todos conocían. Esa forma de dar conciencia de situación la complementó con conexiones con el entorno en el que se desarrollaban los sucesos, conexiones que organizó mediante la crítica al obispo.

En el personaje desfilan otras cualidades. Las palabras cuidadosamente elegidas y su elocuencia (se lee que pronunciaba abundantes palabras) sugieren una preparación que se enhebraba con el rasgo que el cronista acentuó diciendo que, como un nuevo Judas, era un traidor. Fue educado desde niño por el obispo *in palatio suo* y, luego, siguiendo una rutina que se generalizaba en Europa (y que tuvo su correlato en una orden de Gregorio VII sobre la enseñanza), se le envió a Francia para aprender gramática (palabra con un alcance más amplio de lo que tiene hoy)[13]. De regreso, y no obstante haber sido colmado con gratificaciones («honoribus et beneficiis»), prestó su sabiduría al movimiento insurreccional. No fue el único: el líder del movimiento comunal de St Albans, William Grindcobbe, había sido educado en el monasterio al que se opuso[14].

Esto nos vincula con un plano sistémico. Educar era producir cuadros de dirección que satisfacían las nuevas tareas de la Iglesia. La institución asumía el liderazgo en el pensamiento doctrinal, y la escuela catedralicia ya se perfilaba como el lugar por excelencia para la formación de esos cuadros. En ella no solo se enseñaba a leer y escribir sino también se aprendían otras cualidades *(dignitas, gravitas, elegantia)* que necesitaban los administradores de la Iglesia, por lo cual el estudio de las siete artes liberales (el *trivium,* que abarcaba la gramática, la dialéctica y la retórica, y el *quadrivium,* integrado por la aritmética, la geometría, la astronomía y la teoría musical) se coronaba con la formación total de la persona (que incluía gestos y expresiones)[15]. Esto se vinculaba a un perfil sociológico que se desarrolló desde el siglo XI, cuando se abrió el reclutamiento sacerdotal.

Al prohibirse el casamiento de los eclesiásticos aboliéndose las dinastías clericales, la organización se extendía a nuevos hombres

---

[12] *Historia Compostelana,* col. 1017.

[13] *Ibid.,* col. 1022; Rucquoi, «Éducation», p. 14; Paul, *El cristianismo,* pp. 329 y ss.

[14] Hilton, *Siervos liberados,* p. 268.

[15] Guijarro González, «El mundo de la cultura», p. 313.

promoviendo la movilidad social ascendente y, aunque la mayor parte de los prelados siguió reclutándose en familias destacadas y la Iglesia no dejó de ser aristocrática por su composición y funcionamiento, hombres de baja condición alcanzaron elevadas posiciones[16]. Esto evidenciaba el engrandecimiento de la Iglesia (es notable que, en el momento en el que empezó a imponerse el celibato, creció el número de clérigos) y, como advirtió Marx, el hecho de que se prescindiera de la clase social, del nacimiento o del patrimonio, y se escogiese a los mejores cerebros del pueblo, era una forma de dominación, cuestión que Gramsci también ha considerado[17].

Definitivamente, el saber construía a esta elite y ajustaba sus nuevas incorporaciones[18]. Esto contribuyó para que la formación de los prelados pasara a ser, desde aproximadamente el año 1050, un requisito para cualquiera que deseara pertenecer a esta porción de la clase dominante, y educarse en los libros pasó a representar lo que, para el *iuven* aristócrata, era adiestrarse en arte militar o lo que la pericia caligráfica y el ejercicio litúrgico había sido para un monje del siglo X. La cultura pasaba a ser un indicador del estatus que diferenciaba a la alta jerarquía, como lo había sido para la capa episcopal durante la Temprana Edad Media[19]. Esto nos vincula con otra época, ya que este sentido erudito de la instrucción igualaba a los altos miembros de la Iglesia con los esclavistas de la Antigüedad. En los dos casos, la educación calificada («abstrusa, académica y estilística, la *paideia* tan difícil de alcanzar»)[20] era un pasaporte de inclusión y una necesidad, ya que el antiguo esclavista y el religioso medieval asumían una dirección administrativa, política e

---

[16] *Gesta de St Albans,* I, p. 127; en 1195, era elegido abad «Magister Johannes de Cella», «ex mediocri prosapia oriundus». También Herlihy, «Three patterns», p. 624; Diago Hernando, «El factor», pp. 108 y ss., agitadores universitarios en la revolución de las comunidades castellanas; Mazel, «Les aléas», p. 423.

[17] Brooke, *Europa,* p. 124; en Inglaterra, los monjes crecieron entre 1066 y 1154 de unos 850 a más de 5.000; Marx, *Das Kapital,* III, p. 614; Gramsci, *Cuadernos,* II, p. 208.

[18] *Gesta de St Albans,* 1, del abad Johannes de Cella, p. 127: «in juventute scholarum Parisiensium frequentatur assiddus». Adquirió formación clásica, *id.*: «in Grammatica Priscianus, in Metrico Ovidius, in Physica censeri potuit Galenus». Se trataba de Prisciano (Priscianus Caesariensis), de Mauritania, comienzos del siglo VI, autor de una gramática latina muy usada desde la Alta Edad Media. La traducción de Ovidio del latín al francés era un ejercicio habitual del siglo XII. *Vid.* Botero García, «Las traducciones», pp. 1 y ss.

[19] Cameron, «Democratization Revisited», p. 102.

[20] Toner, *Sesenta millones de romanos,* p. 12.

intelectual, y el saber en humanidades y en filosofía les suministraba amplitud de miras y profundidad. Asimismo, adquirían la desenvoltura necesaria para comunicar y persuadir, por lo que no fue casual que ciudades y reinos hayan reclutado a sus funcionarios en ese grupo de instruidos. Lo que había cambiado ahora con respecto a la Antigüedad es que esas personas no provenían solo de residencias aristocráticas y, con esa diversidad, constituyeron una nueva casta. En ese nuevo montaje situamos el renacimiento del siglo XII, sin desconocer el alcance de los requerimientos del Estado dinástico, que empezaba su tránsito hacia el Estado burocrático[21].

En ese florecer el medio urbano, no debería verse tanto una causa del nuevo vigor del intelecto (como se ha dicho) sino un vehículo de su desarrollo porque, entre otras cosas, proporcionó las escuelas y en ellas estuvo, en buena medida, el éxito para alistar cuadros eclesiásticos. No obstante, fue un éxito contradictorio, como ya entrevimos en el líder compostelano y, con esto, confirmamos que no todo funciona como quiere el teórico funcionalista o como quiso Althusser, quien habló sin matices de la escuela burguesa como aparato reproductor del sistema. Para empezar, fue un reclutamiento, el eclesiástico, muchas veces cuestionado en la misma clase dominante (la biografía de Tomás de Aquino es un ejemplo porque su familia no acordaba con su vocación religiosa)[22]. Pero, además, en la arquitectura de una clase consciente de sus deberes, se encontraba su principio paradójico porque la enseñanza ortodoxa podía transformarse en su contrario.

Una parte de los inconvenientes estuvo en los difíciles inicios de la nueva fase porque, aun en las grandes ciudades, faltaban educadores y era escasa la instrucción de los pocos que había, ya que muchos comenzaron su aprendizaje a una edad avanzada, aunque con el tiempo aumentó su número y progresaron sus conocimientos[23]. Esas deficiencias hicieron que se buscaran lugares distintos de donde se había nacido para aprender, en tanto valía la idoneidad del profesor, lo que dio lugar a una enseñanza desinstituciona-

---

[21] Bourdieu, «De la maison du roi», pp. 55-68; Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft, passim.*

[22] Weisheipl, *Tomás de Aquino;* entre 1244 y 1245, fue confinado en Roccasecca por su madre.

[23] Guiberto de Nogent, *Autobiografía,* I, 4. También Cardini, *Barbarroja,* p. 67: en el 996, el emperador Otón III pidió a la abadía de San Gallo, dotada de una escuela, que le enviasen maestros.

lizada hasta después de 1170[24]. La autoridad motivada por diferentes razones favoreció los desplazamientos *causa studiorum*[25] y, con la movilidad, llegó el intercambio de influencias, lo que fue una condición para que se generara pensamiento crítico y parte del nuevo clero se transformara en fuente de anticlericalismo. Lo cierto es que comenzó a vacilar ese signo del estatus que presuponía homogeneidad en la ortodoxia y una de las condiciones de formación del estamento se transformaba en fractura estamental.

El narrador de la *Historia Compostelana* reconstruyó un rompimiento no excepcional hablando del «traidor». No era una experiencia nueva. Raúl Glaber denunció la instrucción profana del predicador que seducía *(seducebat)* al pueblo difundiendo la herejía por la Galia hacia 1020[26]. Dos de esos personajes, Lisoio y Heriberto, responsables de haber difundido la heterodoxia en Orleans, eran instruidos: el primero era el más querido de los clérigos del monasterio de la Santa Cruz y el segundo dirigía la escuela de la iglesia de San Pedro. Los dos revelan que la educación tanto preparaba para integrarse en la Iglesia como para atacarla y, en esta segunda alternativa, utilizaban lo que el sistema les había enseñado. Además, de estos propagandistas se desprenden sus dotes carismáticos.

Atributos similares se han mencionado sobre Jacobo Bussolari, que, ya antes de ser líder comunal, había alcanzado una popularidad que acrecentó con la predicación despertando el fervor de sus seguidores[27]. Con la reputación de haber sido un fraile ermitaño dedicado a la meditación, y «avendo costui gran fama di santità e di scienza», denunció los vicios morales de la sociedad (en los que cabía la sensualidad femenina) y condenó la usura, enlazando este anatema con su reprensión a los señoríos. Fue tanta su eficacia que la poderosa familia Beccaria sintió que estaba dirigida hacia ella esa perorata e intentó eliminar a este agitador que, además de protegerse con una guardia personal, redobló el llamado al pueblo para que se liberara. Es notable aquí el encadenamiento entre la existencia virtuosa, la predicación convincente, la moral ligada a la

---

[24] Southern, «The Schools of Paris», pp. 114 y ss.; esa institucionalización se reflejó en la *licentia docendi*.

[25] *Documentos de Federico I*, n.º 243, año 1158, interés en el estudio del derecho justiniano.

[26] Glaber, *Crónica*, III, 8, 26.

[27] Matteo Villani, *Crónica*, VIII, 2.

convicción religiosa y el descenso al terreno concreto denunciando la situación de Pavía, lo que, a su vez, lo llevó, en una dialéctica de estímulo y respuesta, a la acción. El llamado al *popolo* para que alcanzara su libertad movilizó a una masa de hombres y mujeres de distintas condiciones que destruyó la casa de los Beccaria[28]. En suma, tenemos en este líder al intelectual que establecía un vínculo muy sólido con sus seguidores por el cual actuaba de acuerdo con lo que estos le transmitían: organizó a sus vecinos «sentendo il popolo disposto a seguire il suo consiglio».

Retornemos a Santiago de Compostela para indicar que el discurso que corroía a la autoridad obró en los canónigos inferiores[29]. También sobre la masa, y en consecuencia, pobladores y clérigos se reunieron para escuchar la diatriba *(sermonem)*[30]. No era inusual; el agitador procedió de acuerdo con su costumbre *(more suo)* e indujo a que se atacara al obispo. En la rebelión se argumentaba y, según la *Historia Compostelana*, este sedicioso, hijo de la Iglesia, exigió un cargo, petición que el obispo aceptó con reparos coaccionado *(coactus)* por el movimiento. Por consiguiente, no se limitó a exhortar contra la jerarquía, aun cuando ello era decisivo para dirigir el comportamiento social, sino que también dio un giro organizativo. Con una labia escogida (como hicieron otros agitadores) captó a vecinos y clérigos cómplices que habían asimilado el mismo «veneno»[31]. Tuvo etapas discursivas.

Comenzó identificándose con el auditorio y, rechazando cualquier superioridad, se instaló en una democrática simetría; los vecinos, dijo, eran sus hermanos *(fratres)*, concepto que también manejaba el Encubierto *(l'Encobert)*, un líder de la última fase de la germanía valenciana que se denominaba «el hermano de todos», aunque este líder estaba imbuido de una ideología igualitaria relacionada con concepciones apocalípticas[32]. Esa horizontalidad dada por un tono coloquial que se asentaba en la experiencia compartida preparaba al oyente compostelano para la denuncia. Casi podemos escuchar las inflexiones de la voz, sus silencios y énfasis. Hasta

---

[28] Matteo Villani, *Crónica*, VIII, 58.

[29] *Historia Compostelana*, col. 1217: «sic pravi consiliis et nefandis canonicorum fere corrumpunt societatem».

[30] *Ibid.*, col. 1011.

[31] *Ibid.*, col. 1023; Matteo Villani, *Crónica*, VIII, 3, Bossolaro con «belle e ornate parole».

[32] *Historia Compostelana*, col 1022; Fuster, *Rebeldes y heterodoxos*, p. 50.

aquí, arengó, hemos tenido sobre nosotros a un señor y un obispo *(dominum et episcopum),* asimilando en la expresión autoridad espiritual y autoritarismo mundano[33]. Enfatizó al vuelo la ubicación que se otorgó como orador-dirigente-hermano-de-todos, estableciendo una relación emotiva con su auditorio que en nada se parecía a la distanciada relación del obispo con sus fieles. Ungía un lazo íntimo con sus vecinos amoldándose a su estado de ánimo y dijo que sufrió, como cualquiera, el avasallamiento del obispo que no es digno, agregó, para dominarnos. Al exponer la situación, le daba visibilidad y la unía con la acusación de falta de legitimidad porque ese obispo era innoble para el cargo en la medida en que, dijo, disminuyó la dignidad de la Iglesia de ustedes y a ustedes, los pobladores, oprimió duramente[34]. Se centró en la persona y, con esa consideración, que remitía a un autoridad no legítima porque era ignominiosa, aparecía (como ya vimos en el predicador de Pavía) la censura ética organizando la reprobación. O, para ser más puntuales, en este caso la reprobación de la persona derivaba en la denuncia de la realidad que la persona creaba. Era lo que señalaban los herejes: la jerarquía de la Iglesia colmada de avaricia y soberbia estaba lejos de lo que predicaba, con lo cual a la acusación moral se le añadía la de hipocresía[35]. El tema fue retomado entre otros por Dino Compagni (*ca.* 1255-1324), quien, consagrado a la historia de Florencia, observó la realidad desde un punto de vista moral más que político[36]. Esta cuestión ética tendría un prosaico trayecto de *longue durée* en muchos agitadores, persistencia que mide el cambio que representó Marx al permutar la crítica moral por la crítica científica, quedando la diatriba moralizante como un patrimonio pequeñoburgués.

Esa imputación armonizaba con la representación de una comunidad que podía expulsar a Diego Gelmírez[37] y, con esto, invertía el orden porque no era la comunidad la que dependía de la autoridad, sino que esta dependía de la comunidad. Esto debió de sus-

---

[33] *Historia Compostelana,* col. 1022.

[34] *Ibid.,* col. 1022: «Ille enim et Ecclesiae vestrae dignitatem diminuit, et vos dominii sui jugo graviter oppressit».

[35] *Documentos de valdenses y cátaros,* n.° 1, acusación de los herejes a los clérigos y prelados de «superbia, cupiditate, avaritia», y «vocant Pharisaeos et falsos prophetas, qui dicunt et non faciunt».

[36] Romero, «Dino Compagni», p. 157.

[37] *Historia Compostelana,* col. 1022.

tentarse en los recursos que los burgueses destinaban a mantener el templo, y a ellos les cabría entonces el derecho a disponer de su ministro de fe como se disponía de un servidor, lo cual era una forma de pensar[38]. El criterio compuso una de las ramas del anticlericalismo e incluyó, además de una expresión como la que examinamos, otras que conducían a un sacerdocio acorde con las necesidades de los burgueses. Es también verosímil que, en las imputaciones de nuestro agitador, se haya colado lo que el historiador llamó economía moral, es decir, la acusación contra quien no cumplía con sus compromisos sociales.

La aspiración era contundente. No queremos, dijeron los vecinos, que Diego Gelmírez nos gobierne ni ejerza su señorío[39]. Ese fondo coral, como acústica de la consigna, nos revela al orador en interacción con su público, ante el cual fijaba temas a través de fórmulas de estabilidad verbal[40]. Había entonces una congruencia entre la persona que pronunciaba frases y quien las recibía, hecho que el cronista denotó. El agitador, dijo, atraía con una grandilocuencia que podría denominarse demagógica[41] y, con ella, puso en marcha voluntades sugiriendo cómo debía ser el hombre de la Iglesia según la palabra de Dios en oposición a ese representante indigno. Contraponía un tipo ideal a una realidad que despreció ideales y, explicitado el objetivo, la palabra inicial, *fratres,* se reubicaba en una contraposición dirigida a modelar las antítesis. El ataque no surgía de un mensaje cifrado sino de una denuncia eximida de circunloquios o metáforas que oscurecieran su significado, y apelaba a cuestiones que hacían a la sensibilidad de todos. Como en las escuelas de retórica de los sofistas que eran escuelas de política, aquí la elocuencia estaba unida a la acción práctica, aunque ese aprendizaje en la agitación tenía también otros fundamentos.

El texto que se analizó transmite una impresión de seguridad del orador y, sobre esto, Walter Ong desveló una clave dada por la escuela urbana. Dijo que, si bien la educación superior estaba encaminada al comentario textual, se basaba en la oralidad en una

---

[38] Duby, *Le Temps,* pp. 135 y ss. Para un periodo posterior, Davis, «The Rites», p. 64. Sobre iglesias como muestra de poder, Boucheron, «Les expressions monumentales», p. 127.

[39] *Historia Compostelana,* col. 1023.

[40] Conceptos de Ong, *Oralidad y escritura,* p. 74.

[41] *Historia Compostelana,* col. 1217: «allicientes blandis et fraudulentis verbis magnam partem civium».

medida en que no lo hacen hoy nuestros universitarios, y toda textualización era reciclada hacia el mundo oral en disputas y otros desenvolvimientos públicos[42]. En esa oralidad influyó que fueran los profesores y no los estudiantes quienes principalmente disponían de libros, y esto llevó a que los tratados de gramática se escribieran en verso para facilitar la memorización, técnica que solo declinó pasándose a la prosa en el siglo XIV, cuando aumentó la cantidad de libros[43]. Esta ejercitación de la memoria no debe pasarse por alto si deseamos comprender la oratoria de los líderes comunales, ya que todo discurso incluye frases hechas combinadas, con mayor o menor habilidad, con elaboraciones del momento. También podemos conjeturar que una educación no atada rígidamente al escrito permitiría (como se cree que creía Pitágoras) mayor flexibilidad en los juicios.

No cuesta imaginar que, en ese entrenamiento escolar, se captaba, encima de la dialéctica, una rutina donde el alumno se sometía al juicio de otros de la misma manera que él juzgaba a los demás; en la disputa vencía inhibiciones y corroboraba sus cualidades, lograba dominio de sí y autoestima. También se educaba en los procedimientos y en las técnicas. En la escuela, la gramática incluía ejercicios de comprensión de apólogos (relatos para instruir sobre algún principio) o fábulas a partir de las cuales se ejercitaba la retórica, reproduciendo el texto que se había leído o escuchado, o elaborando uno nuevo a partir del conocido[44]. Además, la gramática y la lógica estaban conectadas, lo que se evidenciaba en el paso a la significación, es decir, cuando se preguntaba si lo que se dijo realmente significaba lo que la persona pensó[45]. Desde el punto de vista de la sociología de la cultura, esa elite que se ilustraba representaba a numerosos estudiantes de Gramática y Retórica que entraban en contacto con Virgilio o con Lucano[46].

El maestro con ascendiente rejuvenecía el habla, lo que era un modo de activar el pensamiento. Esto se denunciaba sobre Abelardo porque en sus lecciones «profanas vocum novitatis inducit», es

---

[42] Ong, «Orality, Literacy», p. 3.

[43] Moran Cruz, «England: Education and Society», pp. 455 y ss.

[44] Bravo, «Arte de enseñar», p. 306; Panofsky, *Renacimiento,* pp. 124 y ss.: en el siglo XII, en las escuelas catedralicias, se emprendió el estudio de mitos, leyendas e historia pagana.

[45] Nichols, «Writing the New Middle Ages», p. 433.

[46] Clanchy, *Abelard,* p. 276.

decir, introducía expresiones nuevas y nuevos sentidos[47]. Esas nuevas expresiones no eran voces ahuecadas de contenido en la medida en que se apuntaba a una enseñanza integral estando la retórica unida a la gramática y a la ética, así como a la asimilación de los modelos de Cicerón (*De inventione,* o sea, *Sobre la invención de la retórica,* fue texto básico de elocuencia hasta 1150) y de Quintiliano (para la enseñanza más elevada); referentes que, en la materia, tuvieron una prolongada recepción[48]. Esto proporcionaría una pauta general para el orden de un discurso sustentado en conceptos[49] aunque, en los agitadores del pueblo, ese discurso no podía tener los recovecos del texto ciceroniano con sus subordinadas y matices, sino que debía ser directo y francamente dirigido a lo esencial. Otro rasgo del agitador estaba en que expresaba su pensamiento polemizando aun cuando el polemista no estuviera presente, y esta forma nos conecta con los eruditos que convertían la cuestión que se examinaba (la *quaestio*) en *disputatio.* El significado de esta práctica se mide parcialmente en que heterodoxos que inspiraron característicos movimientos contestatarios, como Wycliff y Hus, fueron un resultado de la libre discusión[50]. Además, aquí se ve la importancia que tuvo haber unido la investigación y la enseñanza, una unidad que todavía hoy algunos discuten y que, en la Edad Media, tenía como presupuesto una relativa democratización del estudio más allá de que el *magister* aportara siempre la *solutio* que se pretendía definitiva. La correlación entre estas cualidades del claustro y lo que sucedía en la sociedad parece innecesario que se remarque.

Esto nos sugiere que muchos de esos declamadores sediciosos no carecieron de sapiencia. Enrique de Lausana, que habría sido un monje y predicó la herejía por el suroeste de Francia, tuvo una formación que en absoluto fue deficitaria[51]. Cuando entró por pri-

---

[47] Bernardo de Claraval, *Epístolas,* n.º 332.

[48] Puertas Moya, «La enseñanza de la retórica», pp. 388 y ss. *Vid. Fuentes del Renacimiento italiano,* p. 41, Poggio Bracciolini en 1416: elogios a Quintiliano y Cicerón; *id.,* p. 64, Pío II, papa en 1458-1464: elogio de Demóstenes y Cicerón; *id.,* p. 97, Rabelais, *Pantagruel,* cap. 8, referencias a Quintiliano y a Cicerón.

[49] Sobre lógica y retórica, Gerberto de Aurillac (*ca.* 945-1003) (papa Silvestre II), primer comentarista de Boecio (*ca.* 480-524), introductor del problema del ser. También Southern, *La formación,* pp. 188 y ss.

[50] Marin, «Des brèches dans la chrétienté?», p. 389.

[51] Bernardo de Claraval, *Epístolas,* n.º 241, col. 435; Moore, *La primera revolución europea,* p. 131.

mera vez en Le Mans, sedujo al obispo Hildeberto, que le permitió evangelizar, aunque no tardó en arrepentirse ya que sus invectivas sobre honores y riquezas del sacerdocio y contra su derecho a administrar los sacramentos y la liturgia promovieron la rebelión. Puso al pueblo en contra de los eclesiásticos y convocó a que nadie mantuviera trato comercial con ellos[52]. Llamó a destruir sus casas, saquear sus bienes e incluso lapidarlos. Hildeberto, que había viajado a Roma, a su regreso se encontró con el problema debiendo convocar una controversia pública. Finalmente, logró que Enrique se marchara.

Tanchelmo de Amberes, predicador ambulante de comienzos del siglo XII, tenía una inteligencia sutil y una palabra persuasiva que utilizaba con mayor destreza que muchos sacerdotes[53]. Algo similar se denunció sobre los valdenses. Si bien entre estos hubo propagandistas con poca instrucción, otros tenían su acopio cultural, ya que disponían de evangelios y textos *in vulgari* pero también *in latino*[54]. El hereje fray Dulcino (m. 1307) no debió de ser tan inculto como dijeron sus enemigos desde el momento en el que montó una visión histórica general para situar su aporte en la salvación, elaboró profecías y expuso la Biblia[55]. Ubicados en Italia, es imposible olvidar al famoso dominico Savonarola, el cual, según Guicciardini, era un religioso virtuoso, muy entendido en filosofía y, sobre todo, en las Sagradas Escrituras, lo que le valió tener una audiencia y un crédito extraordinarios, distinguiéndose entre los muchos y excelentes predicadores que pululaban por Florencia en el siglo XV[56]. Sobre lo que se acaba de decir, no es ocioso recordar aquí el concepto de Brian Stock de comunidades textuales. Destaquemos que habló sobre la mediación de individuos alfabetizados que comunicaban un cuerpo textual para que los analfabetos o los poco alfabetizados lo retransmitieran, procedimiento que está ilus-

---

[52] *Gesta del episcopado de Le Mans,* p. 548: «plebs in clerum versa est in furorem».

[53] *Ex Alterius Roberti,* p. 328, «verbis persuasilibus», «multis etiam disertis clericis in sermone acutior».

[54] Bernard Gui, *Manual,* I, p. 62; Petrucci, «Lire au Moyen Âge», pp. 612 y ss.: en Italia crecieron los textos en lengua vulgar en los siglos XIII y XIV escritos por los mismos lectores para su propio uso.

[55] Bernard Gui, *Los apostólicos,* p. 22: «adducit prophetias et scripturas veteris et novi testamenti».

[56] *Fuentes del Renacimiento italiano,* pp. 207 y ss.; Guicciardini, *Storie fiorentine.*

trado por los valdenses[57]. Ese texto reciclado por una oralidad que necesariamente lo modificaba patentiza que, en la adquisición de ideas, intervenían numerosas mediaciones y, con ellas, la reelaboración popular debía retornar a sus puntos de origen. Comprensiblemente, esas escuelas de disidencia (conventículos y confederaciones) fueron perseguidas como evidencia la disposición de 1401 de Enrique IV contra los lolardos[58].

Similares atributos en la instrucción de agitadores surgen en el propagandista de Santiago de Compostela y en Arnaldo de Brescia, que habría recibido las enseñanzas del más célebre filósofo del siglo, Pedro Abelardo[59]. Arnaldo nos atrapa para llevarnos al papel de los intelectuales en el movimiento comunal.

Como otros entrenados en la reflexión, Arnaldo gozaba de una naturaleza no embotada («vir quidem naturae non hebetis»)[60]. De regreso a su ciudad natal después de haber estudiado en París, fue expulsado por adherirse al movimiento comunal de Brescia y se le condenó como hereje en el Concilio de Letrán de 1139. Se refugió en París, más precisamente en la *rive gauche* de la intelectualidad urbana y, en ese ámbito que propiciaba la autonomía, siguiendo las huellas de Pedro Abelardo, enseñó a *auditores pauperes*[61], experiencia que debió de marcar su desarrollo en tanto le habría permitido entrenarse en el arte de razonar; fue inculpado en el Concilio de Sens de 1140 junto a su maestro por petición de san Bernardo[62]

---

[57] *Documentos de valdenses y cátaros,* n.º 1, pp. 13 y ss.: «praedicant de evangeliis et epistolis vel de authoritatibus sanctorum allegando: istud quod dicitur in evangelio vel epistola, vel ita dicit talis sanctus».

[58] Aston, «Lollardy and Sedition», p. 33.

[59] Otón de Frisinga, *Gesta de Federico I,* II, 20: «Arnaldus iste ex Italia civitate Brixia oriundus, ejusdumque ecclesiae clericus, ac tantum lector ordinatus, Petrum Abaelardum olim praeceptorem habuerat». También Frugoni, *Arnaldo da Brescia,* p. 165, en *Auctarium Affligemense* (antes de 1189): «Arnoldus hereticus et scismaticus de Brixia, discipulus magistri Petri Abailart». También *id.,* pp. 165 y ss., en *Annales S. Taurini Ebroicensis:* «Arnaldus nomine, magistri Petri Abailardi discipulus»

[60] Otón de Frisinga, *Gesta de Federico I,* II, 20.

[61] Juan de Salisbury, *Historia Pontificalis,* p. 537; Tuilier, *Historia de la Universidad de París,* pp. 50 y ss.

[62] Frugoni, *Arnaldo da Brescia,* pp. 17 y ss., sobre la condena de san Bernardo a Abelardo y Arnaldo de Brescia: «venerunt in unum adversus Dominum et adversus Christum eius». *Id.,* p. 20, epístola de Bernardo, año 1140: «Petrum Abelardum et Arnaldum de Brixia, perversi dogmatis fabricatores». Clanchy, *Abelard,* p. 215, pudo haber incidido en la animosidad de Bernardo contra Abelardo, heredada de Guillermo de Champeaux.

(sanción que nos traslada a un momento en el que una discusión filosófica, al supeditarse a la lucha política, pasó a formar parte de esa lucha); luego se dirigió sucesivamente a Suiza, a Constanza, diócesis convulsionada por conflictos con el poder episcopal, y a Zúrich; obtendría la protección del legado papal Guido, destinado a impulsar la reforma en Bohemia y Moravia, yendo finalmente a Roma después de la muerte de Inocencio II y al inicio del pontificado de Eugenio III (1145) para sumarse, posiblemente hacia 1146, a la rebelión que había estallado tres años antes. Su accionar en esas circunstancias representó una significativa coyuntura teórica y política, o sea, un momento en el cual el teórico se sumergía en la política para transmitirle su saber. En 1155, le llegó su termidor cuando Federico Barbarroja ajustició al reformador que se había convertido en enemigo de la Iglesia en cada lugar que había pisado[63].

El esbozo biográfico que sobre él vertió Otón de Frisinga como un adversario que al parecer no dejó de admirarlo, y lo que complementaron otros, muestran una vida señalada por la oposición al sistema, el azar, la subjetividad y la acción: su ser era su hacer, como habría dicho Sartre. Esto presupone que hubo una decisión inaugural siempre renovada y, con ella, su vida adquirió una orientación teleológica ya que no era simplemente otorgada. Como escribió Stendhal sobre un carbonario italiano, estamos ante alguien que hizo algo más que tomarse el trabajo de nacer.

Acerquémonos a esa existencia de la única forma que podemos: a través de sus enemigos.

La educación en la escuela catedralicia, que puso a prueba como *magister* en París[64], y un espíritu inquieto constituyeron su capacidad oratoria *(verborum profluvio)*[65]. Las audiencias escuchaban a quien, deseoso de la novedad *(novitatis cupidus)*, eludía las convenciones y, en sus viajes, derramó malas doctrinas *(prava dogmata effudise)*, acusación que exhibe el miedo del tradicionalista a la innovación que lo desestabiliza. Representaba el temperamento de los hombres agudos *(hominum ingenia)* inclinados *ad fabricandis haereses* creando así las perturbaciones del cisma *(schimatumque pertur-*

---

[63] Bernardo de Claraval, *Epístolas*, n.º 196, col. 363, decía que Brescia lo vomitó, Roma le teme con horror, Francia lo rechaza, Alemania lo abomina e Italia no quiere recibirlo («Brixia evomuit, Roma exhorruit, Francia repulit, Germania abominatur, Italia non vult recipere»).

[64] Frugoni, *Arnaldo da Brescia*, pp. 127 y ss.: Juan de Salisbury, *Historia Pontificalis*.

[65] Otón de Frisinga, *Gesta de Federico I*, II, 28, también para lo que sigue.

bationes). Fue un subversivo del ordenamiento social que todo corroía *(rodens)*, a nadie respetaba y, en especial, se ensañaba con los hombres de la Iglesia. Su ocupación crítica se subraya como así también que sus verdaderos contendientes eran quienes se oponían a la sociedad que proyectaba. En esta, los religiosos no deberían tener propiedades que solo al príncipe pertenecían; únicamente los laicos, a quienes adulaba *(laicis tantum adulans)*, las merecían y ningún cura con bienes podría salvarse, argumentos con los que puso al pueblo de Roma en contra del papa. Condenó el pecado (la usura, las ganancias mal habidas, la violencia y el perjurio) y también censuró a la sociedad eclesiástica en la que ese pecado se encarnaba[66]. Con su reprobación, que no tenía solo un fin religioso trascendente sino práctico terrenal, desaprobaba por extensión al feudalismo y, en este punto, sus ideas avanzaron más allá del horizonte comunal.

Reparemos en que, mucho antes de adherirse a la insurrección romana, Arnaldo ya tenía fama de enemigo de la Iglesia, como expresó san Bernardo en un carta al obispo de Constanza advirtiéndole de su posible arribo al burgo, lugar donde hubo oposición al obispo precedente[67]. La calificación de *hereticus* como, por ejemplo, le dio el cardenal Bosone (partícipe de los acontecimientos romanos desde la Curia) confirma el concepto que entonces se manejaba de herejía, según hemos visto, aquí tanto más claro cuanto que ese calificativo concernía al compromiso de Arnaldo con la comuna, aunque nunca se desvió de su misión religiosa (y, en este aspecto, no interesa si ese compromiso surgía de una coincidencia entre el estallido burgués y sus preocupaciones religiosas o si era un fin que buscaba porque interesa la acción objetiva)[68]. Estas referencias muestran a una persona separada de la Iglesia, separación que le otorgó condiciones para una crítica dotada de una profundidad que otros reformadores no alcanzaron. Ese alcance fue una profundización por el mismo accionar: la idea se hizo obsesiva y la obsesión ideología. Esta debió de dirigir su política permitiéndole calcular acciones y alianzas: se ha dicho que su apoyo a la elite burguesa (al *ordo equestris*) y al pueblo de Roma se destinaba a enfren-

---

[66] Frugoni, *Arnaldo da Brescia*, pp. 88 y ss., *vid.* análisis de la *Gesta di Federico I in Italia descritte in versi latini da anonimo contemporaneo. Id.*, p. 163, *Cronica apostolicorum et imperatorum Basileensis*.

[67] Bernardo de Claraval, *Epístolas*, n.º 195, col 362.

[68] Frugoni, *Arnaldo da Brescia*, p. 140.

tarse a la alta nobleza de la ciudad y de la Campagna, que era el soporte del pontífice[69].

Notemos también que, en estos agitadores, se ve (y con mucha nitidez en la vida errante de Arnaldo de Brescia) que su contribución se inscribía con frecuencia en un estado de ánimo, lo que significa que popularizaban una disconformidad ya instalada entre la gente otorgándole un cuerpo verbal[70]. En esto radicaba buena parte de su éxito y era una premisa de su asimilación a los burgueses, lo que implicaba subordinarse a la situación.

La proliferación de mensajes

La crítica trasponía fronteras, como se detecta en los primeros herejes oficialmente acusados en Arras en 1025, o en los valdenses que, originados en Francia, habían llegado en el siglo XIII a lugares tan lejanos como Bohemia[71]. En buena medida, esa comunicación se asentaba sobre una tradición con diversas manifestaciones culturales[72] y se relacionó con el itinerario de gente que, como Arnaldo, mezclaba su educación práctica y teórica para educar. Era un estilo de vida al que aportaba la misma represión con las sucesivas expulsiones de cada lugar; situación que, por otra parte, Bernardo de Claraval denunció con respecto a Arnaldo, y cuyo peligro consistía en diseminar la diatriba[73]. Era la forma de existencia que se ve asimismo en el mencionado Enrique de Lausana. Este predicador abandonó su monasterio; sermoneó en el levantamiento comunal de Le Mans en 1116; reapareció en Poitiers y Bordeaux, aunque tampoco permaneció allí; fue capturado por el arzobispo de Arlés, y se le obligó a comparecer en el Concilio de

---

[69] Cardini, *Barbarroja,* p. 74.

[70] Compárese con Maldonado, *El levantamiento,* p. 102: en el inicio de la rebelión de las comunidades castellanas, Carlos I había convocado las Cortes de La Coruña y había un gran malestar en las poblaciones que fue aprovechado por *perniciosi cives* que propagandizaron esas quejas.

[71] Gerardo I de Cambrai, *Acta,* col. 1271: «relatum est ei quosdam ab Italiae finibus viros eo loci advenisse, qui, quandam novae haereseos introducentes». También Thomson, «Pre-Hussite Heresy», p. 25.

[72] Haskins, «The Spread of Ideas», pp, 19-30, análisis pionero.

[73] Bernardo de Claraval, *Epístolas,* n.º 195, col. 363: «vagus est profugus super terram».

Pisa de 1134[74]. Forzado al encierro en el Císter, se marchó luego libre y, en 1139, estaba agitando en dominios del conde de Toulouse. Mostró lo mismo Giovanni Bech de Chieri (en la provincia actual de Turín), que se unió a los apostólicos de Florencia, luego fue a Perugia y a Roma, volvió a Chieri, intentó acoplarse a los bogomilos de Serbia y se ligó a los pobres de Lyon cuando pasó por el Delfinado[75]. No fue distinta la vida de un predicador valdense recorriendo regiones de Italia a finales del siglo XV[76]. Thomas Müntzer también tuvo una trayectoria inquieta producto de muchas expulsiones y, si en 1523 logró un púlpito en Allstedt, pequeña villa perteneciente al príncipe elector de Sajonia, esa radicación no fue más que un paréntesis en una vida obligada al continuo desplazamiento[77].

Esa movilidad evoca, sin más, al radicalismo itinerante de Jesús[78]. En una sociedad de campesinos atados al suelo, donde el traslado era, en principio, una prerrogativa de los poderosos, y donde cada sacerdote ejercía en su diócesis o parroquia (lo que era un método de control)[79], esa inestabilidad alborotaba de por sí. La ejercieron los juglares (siempre sospechosos), los predicadores religiosos, los estudiantes y los maestros inconformistas como Abelardo, que debió de trasladar muchas veces su residencia y su escuela. Advirtamos, entonces, que la fijación del productor al suelo convivió con un movimiento que desmantela el conocimiento prosaico sobre el Medioevo. A ese vagabundeo contribuyeron, como ya se adelantó, algunos dignatarios, y lo muestra Arnaldo: con su expulsión de Brescia, el titular de la diócesis se liberaba del problema desparramándolo. Lo mismo sucedió con *Li Poure de Lyod* cuando el obispo los desterró en 1181, porque su diáspora multiplicó disidentes[80].

---

[74] Bernardo de Claraval, *Epístolas,* n.º 241, col. 435: «de Lausana civitate exierit; quomodo de Cenomannis, quomodo de Pictavi; quomodo de Burdegali».

[75] Ginzburg, *Historia nocturna,* pp. 76 y ss.

[76] *Proceso inquisitorial de 1492,* p. 126: «Interrogatus per quas patrias et regiones eum conduxit, dixit quod per patrias et regiones Itallie, videlicet Ianue, Bononie, Luce, et per montem Marche Ancone».

[77] Bloch, *Thomas Müntzer, passim.*

[78] Theissen, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo.*

[79] Transitar de una diócesis a otra era eludir al obispo. Es lo que hacían los lolardos y, para impedirlo, Enrique IV sancionó la ya citada ley de 1401. *Vid.* Aston, «Lollardy and Sedition», pp. 33 y ss.

[80] *Documentos de valdenses y cátaros,* n.º 1, pp. 6 y ss.: «excommunicati ex illa civitate et patria sunt expulsi – sic multiplicati super terram, disperserunt se per illam provinciam et per partes vicinas et confines Lombardiae».

Anotemos, desde ya, que estamos ante una secuencia causal: renunciar a la praxis ortodoxa, que era el prerrequisito para pertenecer a cualquier escala del saber institucional, significaba una situación de no instalado. Se suprimía así el bien material que «infla a los tontos y debilita el espíritu»[81], y el intelectual emancipado, es decir, redimido de la contradicción entre lo mundano y lo espiritual, se adueñaba de un libérrimo movimiento aventurero que acompañaba a la aventura del conocimiento. A este tipo social le cabe la expresión de Alfred Weber de *freischwebende Intelligenz,* o sea, de intelectualidad que flota libremente. Por supuesto, romper amarras con la sociedad tenía como requisito la frágil situación de los filósofos que, como Eloísa le dijo a Abelardo, no era la de los ricos, y no convenía que padecieran las molestias de una familia porque les impedía concentrarse en la argumentación, opinión que fue una *communis sententia doctorum* en la que habrían influido los filósofos de la Antigüedad, aunque coexistieron otras posiciones[82]. Con prescindencia de si el casamiento de Abelardo significaba que debía abandonar su posición como *magister,* lo que se acaba de mencionar nos indica que el desprendimiento del filósofo (similar al del agitador) tenía como precondición su interés por las verdades del ser y el desinterés por la realidad de todos los días. Podía constituir el personaje obsesionado por los textos, absorto en libros e ideas e

---

[81] Abelardo, *Historia de mis calamidades,* col. 126: «Sed quoiam prosperitas stultos semper inflat, et mundana ranquillitas vigorem enervat animi». En Abelardo es patente la contradicción del intelectual exitoso que necesita ensimismarse en su tarea a pesar de la fama. Existen algunas dudas sobre si Abelardo fue el autor de su autobiografía, pero no nos interesa Abelardo en sí mismo sino como tipo social.

[82] Abelardo, *Historia de mis calamidades,* col. 131; *id.,* col. 130, Abelardo y Eloísa apelaron a autoridades como Jerónimo, en su primer libro contra Joviniano, donde dijo que Teofrasto recomendaba que un sabio evitara «intolerabilibus nuptiarum molestiis». También Clanchy, *Abelard,* p. 194. Además, *Fuentes del Renacimiento italiano,* p. 48; Vespasiano da Bisticci (1421-1498), sobre Niccolò Niccoli (1364-1437), decía que nunca tuvo mujer para no obstaculizar sus estudios. Con prescindencia de valorizar el matrimonio para la prosperidad de la ciudad, como se lee en Proulx Lang, *Poggio Bracciolini's «De Avaritia»,* p. 17, los humanistas del siglo XV dudaron de que el casamiento fuera compatible con el trabajo intelectual. *Vid.* pp. 110 y ss.; en una de sus *Epistolae,* dijo que el matrimonio no es conveniente para quienes se han consagrado a Minerva. Por su parte, Boccaccio, *Trattatello in laude di Dante,* IV, «Impedimenti avuti da Dante agli studi»: el matrimonio era uno de esos impedimentos. Asimismo Baron, *En busca del humanismo cívico florentino,* pp. 23 y ss. y 115; en 1436, Bruni sostuvo que los deberes cívicos y matrimoniales no lo perjudicaron, siendo además la situación de los grandes filósofos. *Id.,* p. 155, *vid.* posición de Lombardo dell Seta contra el matrimonio.

indiferente hacia el mundo que subyacía a su lado, lo que no fue una idealización literaria sino una realidad que el literato reflejó[83], actitud que llevaría a la paradoja de Teofrasto (sucesor de Aristóteles en la dirección de la escuela peripatética), consistente en que el hombre sabio nunca está menos solo que cuando está solo[84], o podía ser el propagandista sumergido en las relaciones sociales políticas. En el fondo, ese alejamiento de la cotidianidad era similar a la salida del mundo de quien llegaba a un monasterio para enclaustrarse en la oración porque, más allá de las formas, en estos actos el renunciamiento era un principio cronológico (marcaba el inicio de una forma de vida) y conceptual (sostenía ese modo de existencia). Si el filósofo se volcaba en el estudio, el agitador se volcaba en el desplazamiento, lo que no dejó de constituir un tipo social político. Era una gimnasia (o un trabajo tan singular que tenía la apariencia de un no trabajo) que se inscribía en una tónica de época representada también por trovadores y juglares cuya fama, sustentada por la audacia de su poesía, se explayaba por distintas regiones[85]. Es lo que hicieron predicadores heréticos como Pedro de Bruys (*ca.* 1117-*ca.* 1131). En todos ellos, su ubicación era una no ubicación porque no participaban de ninguna propiedad; sus residencias eran refugios momentáneos y, por lo tanto, ajenos a su persona, como si ello favoreciera su concentración en el objetivo, y la movilidad les daba una mezcla de opiniones, cultas o vulgares, científicas o supersticiosas[86]. Por eso, Bernardo de Claraval le aconsejaba a los tolosanos que no recibieran a ningún predicador de otro lugar o que fuera desconocido, salvo si lo enviaba el obispo o el

---

[83] Chaucer, *Cuentos de Canterbury,* sobre el erudito despreocupado por el estatus, prefería tener en la cabecera de su cama 20 libros de Aristóteles encuadernados en negro y rojo antes que túnicas lujosas, un violín y un elegante salterio. *Vid.* vv. 293-296: «For hym was levere have at his beddes heed / Twenty bookes, clad in blak or reed, / Of Aristotle and his philosophie, / Than robes riche, or fithele, or gay sautrie».

[84] Baron, *En busca del humanismo cívico florentino,* p. 90, concepto que recogió Cicerón y se relaciona (*id.,* p. 97) con el ya mencionado problema del casamiento de los intelectuales.

[85] *Poesías de trovadores,* Marcabrú de Gascuña (*ca.* 1120-*ca.* 1150), p. 39: fue muy renombrado y escuchado por el mundo y era temido por su lengua («E fo mout cridatz et auzitz pep / mon, e doptatz per se lenga»). También Cercamon, igualmente del siglo XII, p. 78.

[86] Borst, «La transmisión», p. 207; Bernardo de Claraval, *Epístolas,* n.º 189, col. 355, sobre la difusión de escritos de Abelardo. *Id.,* n.º 194, col. 361; *id.,* n.º 337. También Mews, «The Council of Sens», p. 363.

papa[87]. Esos evangelizadores forasteros, decía, tienen la apariencia de la piedad para esconder sus novedades profanas que mezclan con expresiones divinas («verbis coelestibus intermiscent»). Esto es un reconocimiento de que esos discursos fueron siempre difíciles de distinguir de los discursos oficiales.

Con estos intelectuales, apareció un nuevo patrón existencial dado por el hombre que se hacía con lo que él hacía de acuerdo con un proyecto del que era responsable y que, en la medida en que lo realizaba, construía una personalidad que era producto del concepto y de la acción. Era libre porque elegía serlo para que su forma de pensar se correspondiera con la forma de conducirse, y ello presuponía una ruptura. Daba un paso drástico y, por consiguiente, su posición era distinta de la de otros insurrectos, en la medida en que el artesano que se sublevaba, si la sublevación se prolongaba hasta hacerse rutina, seguía haciendo manufacturas (y vimos en Sahagún que esa cotidianidad podía ser parte de la lucha). Por el contrario, la elección que separaba del resto de las personas era la que hacían unos pocos y, por consiguiente, era inevitablemente elitista. Era un salir del mundo similar al del monje pero destinado a volver al mundo para enfrentarlo. Era también interdependiente con un nuevo concepto del trabajo y una nueva relación entre el trabajo y la vida que, en cierto sentido, establecía el artesano con su labor creativa, y mucho más claramente realizaba el intelectual que optaba por un campo de estudio para hacer su felicidad, entendida no como una existencia insulsa sino como la realización del pensamiento en las acciones[88]. Si en antiguas sociedades no divididas en clases se trabajaba para vivir, y si en condiciones de explotación se vive para trabajar, aquí se vislumbra lo que podría ser un futuro libre de la necesidad en el que se trabaje por el placer de trabajar.

Esa renuncia material al estilo de la que hizo Sócrates no anulaba el deseo de otras recompensas como el aplauso o la celebridad. No era un tema menor cuando avanzaba la noción de individuo (por lo menos, en relación con ciertas ocupaciones) y emergían los atributos del hombre cultivado; entre ellos, la notoriedad que, como dijo Spinoza, es enemiga de la ciencia.

---

[87] Bernardo de Claraval, *Epístolas,* n.º 242, col. 437.

[88] Chaucer, *Cuentos de Canterbury,* 308: el erudito que había optado por la filosofía desdeñando bienes materiales encontraba placer en aprender y enseñar («And gladly wolde he lerne and gladly teche»).

En su base, las denuncias de un Arnaldo de Brescia eran análogas a las protestas que rebeldes anónimos hicieron en Vézelay, Laon, Santiago de Compostela o Sahagún. En esta última villa, el retrato que los burgueses brindaban de los eclesiásticos no era muy distinto del que trazó Arnaldo: «non sufriremos», decían, «que los monjes e abbad glotones coman e beuan, e los caualleros del rrei mueran de fanbre»[89]. En su sencillez, la frase oculta una concepción bíblica fundida en una ockhamiana teología política *avant la lettre*[90]. Se impone preguntar cómo debió de contribuir la prédica al concepto.

La movilidad del propagandista le permitía llegar a los lugares en los que la crisis política facilitaba su trabajo. Así, por ejemplo, la huida de Eugenio III de Roma (marchó a Viterbo, luego a Pisa y a Francia) dejó el campo libre para que Arnaldo ejerciera su tarea y, desde 1148, renació la turbulencia. El agitador de Santiago ocupó en la crisis el lugar que le correspondía al obispo, y así aconteció en otros lugares. El vacío de poder no solo facilitaba reemplazos, sino que también creaba desiertos de dirección que eran ocupados por nuevas concepciones. El discurso habitual era sustituido por otro que desorganizaba para organizar de otro modo, lo que presupone que este tipo de intelectual seguía los acontecimientos dirigiéndose al lugar donde estos lo reclamaban para subordinarse a su dictamen y, en ese proceder, aparecían encrucijadas por las cuales debía quedar cautivo del movimiento que pretendía liderar. Circunstancias de ese tipo encerraban el germen de una gran problemática histórica posterior: la del dirigente que se sumerge en la masa para subordinarse a su resolución, lo que puede tener insospechadas consecuencias cuando la masa se encamina a lo que el dirigente prevé como derrota o toma reivindicaciones que no concuerdan con lo que piensa. No sabemos si Arnaldo sufrió esas experiencias, pero, en todo caso, fue una posibilidad que la larga historia de los movimientos sociales ha contemplado y, en el periodo de nuestro análisis, se encuentran ejemplos en los que los participantes de una lucha les imponían decisiones a sus líderes[91].

---

[89] *Crónicas de Sahagún,* cap. 34.

[90] Ese estado pecaminoso en Deuteronomio 21, 20: «Este nuestro hijo es contumaz y rebelde, no obedece a nuestra voz; es glotón y borracho»; también Lucas 21, 34.

[91] Matteo Villani sobre el líder de Pavía Jacobo Bussolari y su relación con sus seguidores en *Crónica,* VIII, 3: «il popolo gli ordenò sessanta cittadini armati alla sua guardia». Por su parte, Müntzer se dirigió, en julio de 1523, a los rebeldes de Stolberg aconsejándoles que era inoportuna una insurrección; *vid.* Thomas Müntzer, *Carta a sus*

Un aspecto no menor fue el aporte de la jerarquía eclesiástica en la formación de esos propagandistas, en especial si había un obispo como Diego Gelmírez, comprometido con la reforma. Al acceder a la sede episcopal, encontró clérigos ignorantes y díscolos, y es posible que, en España, fuera grave su bajo nivel intelectual[92]. Aun así, no desechemos que el cronista haya acentuado un diagnóstico negativo para enaltecer a Gelmírez, justificar sus innovaciones y denigrar a quienes abrazaban el rito toledano, porque no hay discurso libre de inocencia y mucho menos en ese periodo de cambio, cuando las crónicas podían ser instrumentos de disputas[93]. Pero, más allá de exageraciones, Gelmírez se ocupó de la educación del clero, afán que se correspondió con la existencia en la ciudad, así como en otros lugares, de centros de instrucción[94]. Debe repararse en la importancia de ese conocimiento si se tiene en cuenta que el saber descubre la ignorancia[95].

En este tema, nos consagramos a ver la composición intelectual promedio, que es lo que interesa para la historia social, y según este cuadro Gelmírez se dedicó a ampliar el saber. Para ello, contrató a un maestro de retórica («de doctrina eloquentiae magistro») y de lógica («discernendi facultatem plenius administrat»), y también, ya lo observamos, amplió horizontes enviando a discípulos a Francia (es decir, al norte del Loira), sin que hubiera faltado quien se enfrascó en el estudio filosófico[96]. Esto implicaba sustituir la inicia-

---

hermanos de Stolberg, pp. 455 y ss. Un ejemplo célebre posterior fue Rosa Luxemburg en 1918. Sobre esto véase Jesi, *Spartakus. Simbología de la revuelta,* pp. 74 y ss. y Frölich, *Rosa Luxemburg,* pp. 314 y ss.

[92] *Historia Compostelana,* col. 916; Fletcher, *The Episcopate,* pp. 223 y ss.

[93] Isla Frez, «Ensayo de historiografía», pp. 413-431.

[94] *Historia Compostelana,* caps. 20 y 81; Beltrán de Heredia, «La formación», pp. 313-397; Rodríguez de la Peña, «*Rex institutor scholarum*», p. 506; Díaz y Díaz, «La escuela», pp. 46 y ss.; Rucquoi, «Éducation», p. 13; *id.,* «*De grammaticorum schola*», pp. 235-254; Guijarro González, «El mundo de la cultura», pp. 295-326.

[95] Es una noción que Adeline Rucquoi no incorporó. Se preguntó («*De grammaticorum schola*», p. 237): «¿Cómo resolver entonces la contradicción entre una escuela episcopal, que parece desempeñar un papel cultural importante en el noroeste de la Península desde el siglo X, y la llegada de maestros extranjeros o la ida a Francia de estudiantes compostelanos para salir "de los rudimentos de la infancia"?».

[96] *Historia Compostelana,* col. 1084: Pedro, su sobrino, «in Francia philosophicam disciplinam addiscebat».

ción familiar del sacerdote que hasta entonces había prevalecido en todos las países junto a la sucesión padre a hijo del cargo[97].

La educación institucional ofrecía *a priori* mejores perspectivas para modelar conciencia de estamento. Entrañaba fomentar la autoconciencia del sacerdote como conciencia de un grupo que se pretendía superior, por un lado, y, por otro, se aspiraba a prepararlo para un combate que requería uniformidad de criterios (para lo cual los sínodos fueron muy importantes)[98]. Pero no siempre el resultado fue el que se esperaba, aunque lo que decidía finalmente era si se sacaban o no los pies del plato. Por ejemplo, Hildeberto de Lavardin, obispo de Le Mans con ideas reformistas, cultivó la amistad de Roberto de Arbrissel (*ca.* 1047-*ca.* 1117), un objetor de la propiedad privada y del matrimonio clerical que, junto a Vitalis de Mortain, predicó la cruzada en el valle del Loira por encargo de Urbano II; predicación que, dirigida contra sacerdotes casados o simoniacos, sembró ideas peligrosas para el sistema[99]. Sin embargo, Roberto de Arbrissel permaneció fiel a la Iglesia contribuyendo a su mejora más allá de las dudas que sembró entre los fieles. Por otra parte, se aludió ya a que el mismo Hildeberto autorizó a predicar a Enrique de Lausana, quien se situó fuera de la Iglesia y tuvo efectos abiertamente disfuncionales.

Tengamos en cuenta sobre estas críticas que los escolásticos ayudaban a examinar con sistematicidad la institución y, en consecuencia, a ver sus problemas, con lo cual «ver» alcanzaba el sentido de «teoría» (en su origen griego, esta palabra, que designaba al conocimiento, se relacionaba con «ver») y, desde finales del siglo XI, esto avivó una actitud desconocida por el monje tradicional. En ese marco, las concepciones críticas podían colmar de cismáticos a la corporación, simplemente porque eran pasibles de ser recogidas por quien respetaba a la Iglesia y por quien, hurgando en el Evangelio, la imaginaba muy distinta. La predicación era entonces una hoja de dos filos que tanto reprimía como armaba al enemigo, y los guardianes del orden se inquietaban con quienes cruzaban fronteras llevando mensajes y malas doctrinas *(prava dogmata)*[100]. El temor a un Judas era comprensible.

---

[97] Fue una práctica general. *Vid.* Vollrath, «The Western Empire under the Salians», p. 46.

[98] Blumenthal, «The Papacy, 1024-1122», pp. 28 y ss.

[99] Moore, *La primera revolución europea,* pp. 34 y 133.

[100] *Historia Compostelana,* col. 1216: «incultas eorum mentes imbre doctrina rigavit». Bernardo de Claraval, *Epístolas,* carta de 1140, cols. 361 y ss., sobre la casa del

Uno de ellos fue Pedro de Bruys, predicador del sur de Francia en la primera mitad del siglo XII que obligó a que Pedro el Venerable, abad de Cluny, escribiera su tratado contra los petrobrusianos entre 1139 y 1140 después de constatar, al pasar por Provenza, que las enseñanzas del heresiarca, activo entre 1112 y 1131, conservaban años más tarde fuertes vestigios *(reliquiae)*[101]. Esa persistencia se dio a pesar de que, en esos primeros años del siglo XII, los movimientos heréticos solo duraban hasta la muerte de sus jefes[102]. Su tarea fue continuada por Enrique de Lausana pocos años después de su muerte (*ca.* 1131). No parece haber sido menos eficaz, como muestran los logros de sus diatribas: ataques a los clérigos y confiscación de sus bienes. Encarcelado hacia 1145, los *henriciens* se mantuvieron en el Languedoc en pequeños grupos que darían, en la siguiente generación, reclutas para los valdenses[103]. Lo mismo sucedió con Tanchelmo en Amberes, que indujo al error a *multum populum terrae* y reunió, según la denuncia episcopal, a unos tres mil sectarios dispuestos a defenderlo y, aun después de su muerte, la Iglesia no podía extirpar su herejía[104]. Solo san Norberto, fundador de los premostratenses, recuperó la ciudad para la Iglesia. Las semillas de esas alocuciones críticas germinaban por todos lados. Los valdenses se instalaron en Bohemia a partir de un desprendimiento de la rama lombarda (se los detectó en 1260), teniendo su centro en el sur, en la región donde surgió Jan Hus y el movimiento extremista Tábor[105]. Teniendo en cuenta estos antecedentes, en ese mismo lugar predicó posteriormente Thomas Müntzer, cuyo legado conoció también una larga vigencia: sus himnos se cantaron durante todo el siglo XVI, en Turingia tuvo discípulos que lo veneraron largo tiempo, su misa alemana se conservó en Braunschweig hasta muy entrado el siglo XVIII y su igualitarismo milenarista se expandió por herencias anabaptistas hasta muy tarde sobre una dilatada geografía[106].

Señor, amenazada cuando el paterfamilias duerme. *Vid.* correlaciones con Mateo 13, 24-30 y Marcos 4, 13, sobre quien siembra palabras y la parábola del enemigo que, mientras los hombres dormían, sembró cizaña en el trigo.

[101] Iogna-Prat, *Ordonner et exclure,* pp. 113 y 118.

[102] Borst, «La transmisión de la herejía en la Edad Media», p. 209.

[103] Lea, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age,* 1, p. 81.

[104] *Vida de Norberto de Magdeburgo,* p. 691.

[105] Thomson, «Pre-Hussite Heresy in Bohemia», pp. 23-42.

[106] Bloch, *Thomas Müntzer,* pp. 21, 33, 110 y ss.

La situación estaba dada, pues, por retransmisiones sucesivas de un mismo tema anticlerical originándose un fondo ideológico estable. Este arraigo se relacionó con una forma de vida. La vemos en Enrique de Lausana, que difundía sus ideas en la velada profundidad de los pueblos sin aguardar la efervescencia de la masa. Ello presuponía un alto nivel de convicción porque, aun cuando aprovechara el inconformismo popular, su prédica denotaba el problema universal del revolucionario que puede encontrar a personas tan bien adaptadas al sistema que rechazan al inadaptado. Ese trance de quienes, en todos los periodos, responden con su compromiso al «¿qué hacer?» mide el radicalismo (muchas veces heroico) de un sermoneo revolucionario en contextos no revolucionarios[107]. Otros momentos, los de efervescencia, eran muy favorables; uno de ellos lo hemos intuido en esos monjes de Sahagún que se dispersaron para contaminar la atmósfera social. Por su parte, la queja que contra Enrique de Lausana pronunció su implacable censor Bernardo indica que este hereje pasó con éxito esa prueba tan decisiva de ganarse a la población.

Pertenecía Enrique a ese tipo de personas a quienes les resulta imposible desplazarse sin que se lo advierta, aunque se denota de inmediato que, en la dificultad para combatirlo, estaba el secreto de su eficacia. Ese secreto era una visibilidad para el pueblo que se anulaba para la autoridad y, por esto, se le identificaba, como a otros, con la maleza que el obispo debía separar de la buena planta. En esta imagen, igual que en otras, que hablan de lobos y ovejas y que enseguida se verán, importa menos el origen de las frases que la oportunidad de su enunciado. Dicho de otro modo, se usaban palabras de la Biblia no solo porque emergerían instintivamente de la cabeza de cualquier sacerdote colmado de su lectura y relectura, sino porque aludían a un problema de larga data. Era el del sedicioso que conseguía no ser un extraño en el pueblo y que el poder experimentaba sin verlo hasta su apresamiento o hasta la insurrección. Estamos ante una situación atemporal que el conservadorismo argentino llamó «infiltrado», término que denota peyorativamente a

---

[107] Para comparar *vid.* Fallaci, *Entrevista con la historia,* p. 301; según Giorgio Amendola, en tiempos de Mussolini los antifascistas estaban rodeados por la incredulidad general y, en esa situación, estuvo su heroísmo. Esto se reflejó en Ettore Scola, *Una giornata particolare* (1977), película protagonizada por Sophia Loren y Marcello Mastroianni sobre el 6 de mayo de 1938, día en que Hitler visitó Roma.

quien se tiene por un peligroso agente exógeno. Es lo que destilaba san Bernardo cuando destacó, en Enrique, su prédica diaria, dando cuenta de un espíritu obsesionado[108]. Nos permite entrever que era un enemigo convencido, difícil de detectar porque ese lobo se presentaba bajo la apariencia de la oveja, lo cual remitía a los falsos profetas del Evangelio (Mateo 7, 15). Esa particularidad de quien engañaba disfrazado se repitió con otros herejes (entre ellos, Arnaldo de Brescia), lo cual no dejó de ser un reconocimiento de que esos antagonistas llevaban una vida irreprochable cercana a la del santo[109]. Era una de las facetas más difíciles de combatir para la Iglesia, que justificaba, ante propios y extraños, el trabajo del inquisidor como el del sabio que veía lo que los simples no alcanzaban a ver. La expresión de *lupus rapax* que Bernardo le aplicó a Enrique denotaba el carácter depredador de quien lleva consigo la presa, la arrastra para devorarla engañándola como se engaña a Caperucita bajo formas finamente agradables. El hecho de que, a la vista del ortodoxo, el hereje hablara «in dupplicitate et falsitate», guiándose «secundum intellectum suum», fue un tópico que justificaría al indagador profesional, es decir, a quien se especializaba librescamente en el tema para desenmascarar, en las respuestas, la mala doctrina. Con ese proceder, es decir, con acciones y elocuencia disimuladas, Enrique lograba que se le escuchara y reclutaba adeptos[110]. Bernardo reveló su éxito: logró vaciar los templos de fieles, dejar a estos sin sacerdotes, y los mismos sacerdotes, a quienes se les negaba la debida reverencia, se quedaron sin cristianos. Su impresión era la de un mundo disolviéndose porque se descristianizaba. Algo similar dijo de Arnaldo de Brescia: sus arengas eran más suaves que el aceite pero penetrantes como dardos, y su conversación dulce como la miel transmitía una doctrina venenosa, por lo que tenía la cabeza de una paloma y la cola del escorpión[111]. Aquí la apelación a la fauna servía

---

[108] Bernardo de Claraval, *Epístolas,* n.º 241, col. 434: «Quanta audivimus et cognovimus mala, quae in Ecclesiis Dei fecit et facit quotidie Henricus haereticus?».

[109] *Gesta de Federico I,* II, 28, Arnaldo, «sub ovina pelle lupum gerens»; Bernard Gui, *Los apostólicos,* 18: «Talibus lupis sub vestimentis ovium»; *Primera continuación de la Crónica de Guillermo de Nangis,* p. 357, sobre fray Dulcino: «sub habitu benigno sanctitatem fingens, sed reversa pessimus haereticus erat»; *Segunda continuación de la Crónica de Guillermo de Nangis,* p. 4.

[110] Bernardo de Claraval, *Epístolas,* n.º 241, col. 434.

[111] *Ibid.,* n.º 195, col. 363; n.º 196, col. 363: «Arnaldus de Brixia, cujus conversatio mel, et doctrina venenum, cui caput columbae, cauda scorpionis est»

para referirse a dos personificaciones del reformador: la de quien declama a la multitud con argumentos filosos y la de quien conversa con un auditorio reducido profundizando en las reflexiones.

Estos rasgos atañían a quienes viajaban como «anfibios entre dos culturas», la clerical erudita y la laica iletrada, es decir, a personajes pertenecientes a esa dilatada tradición de quienes se instruían en la elite para identificarse con el pueblo, hecho que presupone una relación conceptual profunda entre esas tradiciones[112]. Además de los ya vistos, son conocidos en este rubro personajes como François Villon, maestro en artes de la Universidad de París y bandido, así como el doctor en Teología Thomas Müntzer, líder extremista de la revolución campesina alemana, a quienes se pueden agregar los universitarios españoles que se comprometieron con los comuneros. Todos establecieron una tradición continuada por quienes, en el siglo XVII, leían libros para los labriegos y por quienes, en el XVIII, adaptaban las doctrinas de Montesquieu o de Rousseau a un lenguaje inteligible para la gente de la calle[113]. La tradición se continuó en la lucha social del capitalismo, como mostró Marcello Mastroianni personificando al profesor socialista que arengaba a *i compagni* obreros, quedando su imagen en la retina como un atemporal *physique du rôle* del propagandista. Este tipo de intelectual que atravesó los ciclos históricos en contacto con quienes abrigan demandas básicas insatisfechas convirtió su vida en una existencia trascendental análoga a la del sacerdote, aunque no dedicada a trascender el mundo para llegar al cielo sino consagrada a bajar el cielo a la tierra, y, en muchos casos, cultivó la independencia de criterios del propagandista de nuestro periodo[114]. Solo un objetivo de esa índole podía guiar en el Medioevo una conducta que rechazó toda posesión material para realizarse en la idea[115].

---

[112] Burke, *La cultura; id., El Renacimiento,* p. 156; Schmitt, «Les traditions», pp. 5-20; Ginzburg, *El queso y los gusanos,* p. 20: no se puede establecer una delimitación nítida entre cultura de las elites y popular.

[113] Cervantes, *Don Quijote,* cap. 32, sobre el segador que sabía leer y leía libros para otros segadores; también Rudé, *La multitud en la historia,* p. 58.

[114] El militante marxista como intelectual en Therborn, *¿Cómo domina la clase dominante?* Los defensores de la autonomía de esos intelectuales respecto a la dirección partidaria fueron numerosos, desde Yuli Mártov o Rosa Luxemburg en los principios del siglo XX a Rodolfo Walsh en la Argentina de 1977.

[115] Trotsky decía que el revolucionario empieza a serlo cuando subordina su ambición personal a la idea.

En este aspecto, su actitud tenía un símil con la pobreza voluntaria de los valdenses que, al igual que otros herejes, lograban, con el despojamiento, concentrarse en lo que deseaban difundir[116].

Con esa renuncia materialista, Arnaldo se diferenciaba de los burgueses que defendía. Esto no significa que su accionar haya estado suspendido en el aire, porque se marchaba de la Iglesia para entregarse a un poder laico, aunque esa entrega era más un recurso que una finalidad. Si tenemos en cuenta esto, el problema no estuvo solo en el reemplazo del soliloquio monástico[117] (que suponía introspección meditabunda) por el diálogo de la ciudad, concepto de los medievalistas sobre la revolución intelectual del siglo XII, sino que también el problema anidó, y de manera fundamental, en la nueva conexión que esa persona establecía entre saber, praxis y objetivos. Con ese diálogo, se volvía formalmente a los inicios de la filosofía, a la manera asistemática en que la expuso Platón.

La transformación en secta

Arnaldo de Brescia y otros nos presentan al intelectual que se imponía ante la masa llevado por su oratoria y también nos llevan al intelectual múltiple con apariencia de masa. El primero era quien establecía un vínculo sólido con el pueblo, como el que seguramente instauró Arnaldo con los romanos o, por lo menos, con una buena parte de ellos en la insurrección, y con algunos ese vínculo se transformó en adoración. En este tipo social, se depositaba una dualidad porque, si para algunos era un enviado de Dios, para otros era el hijo del diablo. La segunda forma de intelectual, quien solo tenía apariencia de masa, era una posibilidad contenida en el nexo entre dirigente y dirigido, cuando la interrelación entre uno y otro se transmutaba en disociación si el líder, devenido en masa crítica, reemplazaba a la crítica de masas. Estamos allí ante el intelectual que sustituía la acción social haciéndola él mismo en lugar de las masas y, en consecuencia, la lucha de estamentos o de clases era desalojada por su dialéctica negativa. Esto sobrevenía cuando la

---

[116] Étienne de Bourbon, *Tratado,* p. 290: «pauperes de Lugdono [...] inceperunt in professione paupertatis».

[117] El silencio en el monasterio en *Gesta de St Albans,* II, p. 106: «De servitio non reddendo more solito».

secta ocupaba el territorio del pueblo disidente, sustitución que se manifestó al transmutarse el heresiarca en cofradía de herejes (como sucedió con los taboritas y otros). Más allá de que el pueblo al que se pretendía representar sintiera admiración por el sacrificio del grupo (como la que se sentía por los flagelantes)[118], esa admiración sería, en sustancia, la misma que sentiría por el ayunador (el *Hungerkünstler* de Kafka), esa figura que mueve a un pequeño reconocimiento mezclado con compasión y, en el caso nuestro, ese pueblo pasaba a ser la sustancia lejana de los iluminados que luchaban por él. Las condiciones del reemplazo estaban, muchas veces, en un país desmovilizado (o que se había desmovilizado hacía poco por una derrota) y con un número suficiente de críticos deseando ser alumbrados. Sus motivaciones podían subyacer en el rechazo a la vida pedestre del vulgo, incompatible con la pureza ética y con el fundamentalismo programático, en la impaciencia milenarista de quien estaba persuadido de la perentoria llegada del gran suceso o en la finalidad de redimir a los semejantes del pecado. Se constituía, entonces, el núcleo voluntarista con su dinámica independiente del medio en el que se desenvolvía. No era un productor del movimiento social sino uno de sus productos residuales, como exhibía en su lenguaje de secta y en una vida que, sobrellevando increíbles privaciones, se apartaba de la gente común[119].

Esto tenía como requisito encerrarse en un círculo de íntimos con sus códigos y su jerga, todos convencidos de tener la verdad, y con la certeza de que el triunfo estaba de su lado. El mundo nuevo empezaba por su mundillo, lo cual no dejaba de ser un trastrocamiento subversivo del concepto monacal de vida. Ese nuevo intelectual ya no se preguntaba qué hacer para que otros hicieran junto a él la transformación, sino que se preguntaba cómo hacer lo que otros no hacían o hacían defectuosamente. Este tránsito del foco luminoso al foquismo (o a la desmesura de la voluntad) siempre fue fluido, y es común encontrar en la historia y en el presente una oscilación entre el intelectual ligado a las luchas sociales y quien se desliga de esas luchas luchando por sí mismo; entonces, el inte-

---

[118] *Última continuación de la Crónica de Guillermo de Nangis*, p. 217, los flagelantes: «magna spectacula in populis admirantibus facientes».

[119] Bernard Gui, *Manual*, I, p. 118; *id.*, II, p. 36. La observancia estricta fue un rasgo de estos grupos; *vid.* Frugoni, *Arnaldo da Brescia*, pp. 134 y ss., testimonio de Juan de Salisbury: el rigor doctrinal de Arnaldo, su intransigencia y la austeridad hicieron que se rodeara de arnaldistas que confluyeron con la Comune di Roma.

lectual orgánico de la clase se transmuta en el inorgánico hombre sin clase que inhibe la lucha de clases, y todo pasa a converger en su acción rutilante. Las posiciones pueden ser versátiles, y una misma persona como Enrique de Lausana predicaba para insubordinar contra la Iglesia y creaba a los enricianos para convertir en vida su ideal contra la Iglesia.

A ese vaivén entre los dos tipos de intelectual lo determina el conflicto. Si la multitud ocupa el escenario, el agitador se subordina a ella. Este caso fue lo que se representó en una parte de la relación entre el pueblo de Roma y Arnaldo: este no hizo el movimiento, sino que se incorporó al movimiento cuando ya estaba desencadenado con el propósito de educar educándose con lo que la masa hacía. En sentido inverso, con el declive de la rebelión apareció el mecanismo sustitutivo, y la lucha de masas negada se encubrió en la lucha con apariencia de masas. El movimiento llegaba al crepúsculo de una de sus jornadas. En 1155, los seguidores de Arnaldo atentaron contra un cardenal hiriéndolo de muerte, a lo que el papa respondió con el interdicto religioso («civitas cessavit a divinis officiis»). No era lo deseado por los vecinos que, en la Semana Santa, esperaban los beneficios del peregrinaje y anhelaban las representaciones litúrgicas; burgueses al fin y sensibles al bolsillo, como les sucedió a otros de su mismo perfil[120], forzaron al Senado a que acordara con el pontífice un pacto de rehabilitación. Aquí se muestra un desarrollo en divergencia con la masa, que llegó a ser contradicción: el *popolo* romano retrocedió ante el papa siendo esa salida inaceptable para el rigorismo de la secta[121]. El arnaldismo desapareció entonces de Roma, aunque pervivió en el norte de Italia (*Heresis Lumbardorum,* según la expresión de Juan de Salisbury). En ese retraimiento, la lucha comunal había dejado de ser un objetivo para los arnaldistas que convirtieron a su cofradía en un fin. La historia enseña que ese paso fue siempre la sepultura de una transformación: en Europa, los grupos armados de nuestra historia contemporánea aparecieron cuando se extinguió el Mayo francés para constituir su patética prolongación; por otro lado, si el sóviet de los obreros tomó el poder, el sóviet sin obreros fue el

---

[120] La caída de Savonarola en 1498 fue similar. Alejandro VI presionó a los comerciantes florentinos con la incautación de bienes que tenían en Roma como castigo por las predicaciones del dominico y le sacó apoyo.

[121] Frugoni, *Arnaldo da Brescia,* pp. 176 y ss.

presupuesto de la burocracia que arrebató el poder. Fue un hecho recurrente: en el Medioevo, la situación de los arnaldistas se reprodujo en los apostólicos y, con ellos, estamos ante una de esas situaciones que merecen ser contempladas con cierto esmero[122].

Los apostólicos

Su inicio se situó en Parma hacia 1260, cuando retrocedía la influencia de cátaros y valdenses para dejar espacio a ilusiones apocalípticas. El iniciador fue Gerardo Segarelli, del cual apenas sabemos que predicó la pobreza evangélica y la penitencia despertando la oposición de los franciscanos. No fue la única vez que esta orden persiguió a un creyente fervoroso situado fuera de toda organización reconocida porque lo veía como a un competidor que le sacaba adhesiones que creía suyas[123]. A esta oposición contribuyó el Concilio de Lyon de 1274 en el que se prohibieron nuevas órdenes, medida que impulsó a dominicos y franciscanos, y el resultado fue que Segarelli y algunos de sus incondicionales terminaron ajusticiados como enemigos de la Iglesia. Concluían así unos cuarenta años de predicación en buena parte pacífica, que incluso había sido apoyada por el obispo de Parma.

El liderazgo que Gerardo dejó disponible fue ocupado por uno de sus discípulos, fray Dulcino, a partir del año 1300 aproximadamente (según algún cálculo, se habría unido a la secta hacia 1291). Pero la situación ya era mucho más peliaguda con respecto a la que había en los orígenes de la secta, y Dulcino debió de sermonear clandestinamente contra una Iglesia que no dejó de tomar en cuenta a su enemigo. Esa creciente animosidad lo obligó a guarecerse en la Alta Valsesia (lugar de donde era originario), un sensato refugio monta-

---

[122] Dupré-Théseider, «Fra Dolcino», pp. 5-25; Pierce, «Autonomy, Dissent and the Crusade», pp. 195-213.

[123] Peterson, «Holy Heretics» pp. 9 y ss.; Mecco del Sacco de Ascoli (m. *ca.* 1334-1346) sufrió los mismos problemas que los apostólicos: luego de una primera condena por hereje, se retiró a un oratorio, cuya popularidad llevó a los inquisidores franciscanos a condenarlo dos veces, pero fue absuelto por el papa. También los predicadores de las órdenes menores eran criticados por los herejes. *Vid. Documentos de valdenses y cátaros,* n.º 2, p. 23: «praedicatores et Minores non faciebant neque dicebant nisi malum». También Aston, «Lollardy and Sedition», p. 14, la misma hostilidad en frailes ingleses contra los lolardos.

ñoso con aldeas aisladas, en una Lombardía crispada por las demandas comunales y donde se atendía a la crítica. Los pobladores, por cierto, auxiliaron a los apostólicos y a su líder, pero este apoyo fue insuficiente. Acorralados en un territorio montañoso e inhóspito, cercados por el hambre, los dulcinianos fueron derrotados en 1307.

Con estas referencias, resumimos algunos temas centrales sobre la relación entre el líder, los sectarios y el movimiento comunal. Profundizaremos en esos acontecimientos para ver de cerca ese vínculo y, desde ya, se anticipa que se trata de un camino intrincado, con pasajes en los que fray Dulcino y sus discípulos coincidían con los pobladores y otros momentos en los que esa coincidencia se debilitaba. Esto significa que, bajo una misma denominación, se encubrían distintos niveles de adherencia al dogma difundido. Explorar estas cuestiones posiblemente nos ofrezca respuestas al problema que ahora examinamos y que consiste, por un lado, en el surgimiento de la secta desde el movimiento social y, por otro, en la relación que el movimiento tuvo con la secta una vez que la ha generado. Es un asunto que llamó la atención de Leo Kofler: dijo que las sectas reclutaban en el artesanado sin convertirse en «einer neuen politischen Organisation», lo que se vinculaba con que permanecieron más apegadas a la esperanza escatológica que a la acción política, aunque puede añadirse que la madurez política tuvo como antecedente diversas aproximaciones[124]. Entre ellas estuvieron las protagonizadas por quienes se organizaron en la periferia para oponerse a la sociedad en repetidas ocasiones a lo largo del tiempo, constituyendo un tipo histórico social[125].

Un primer aspecto es que el desenvolvimiento de estos sectarios italianos se inscribía en la política de las comunas[126]. De he-

---

[124] Kofler, *Zur Geschichte,* pp. 84 y 150 y ss.; los husitas tampoco tuvieron, en un principio, una conducta política, sino que se politizaron con el levantamiento nacional; solo en el siglo XVI aparecieron movimientos abiertamente políticos. No obstante, véase en Bloch, *Thomas Müntzer,* p. 65, el cambio cualitativo que significó la rebelión husita, si se la compara con los desenvolvimientos previos de las pequeñas sectas de herejes.

[125] Anónimo Sincrono, *Historia de Dulcino,* p. 8: «recte tenebant vitam, quam tenebant apostoli primitivi»; Salimbene de Adam, *Crónica,* p. 256; *Fuentes del Renacimiento italiano,* pp. 87 y ss.; Poggio Bracciolini, *De avaritia,* año 1428: algunos, con el pretexto de la religión, buscan sustento sin trabajar predicando la pobreza; Proulx Lang, *Poggio Bracciolini's «De Avaritia»,* pp. 92 y ss.; O'Connor, *Wise Blood,* predicador del sur de Estados Unidos después de la Segunda Guerra Mundial, que pretendía fundar a «church without Christ».

[126] Pierce, «Autonomy, Dissent and the Crusade», pp. 195-213.

cho, hasta 1294 en que fue encarcelado, Gerardo tuvo el apoyo de la comuna de Parma y, en una consideración más general, los predicadores tuvieron en las ciudades su punto de apoyo[127]. Allí las familias les abrían sus casas configurando transitorios hogares heréticos[128].

Un segundo aspecto se refiere a la composición social de los apostólicos. Sobre esto, Salimbene de Adam dijo que tenían trabajos muy modestos, como cuidar vacas y cerdos («porcarii et vaccarum custodes»), pero, en su afán crítico, nos deja ver que propietarios de tierras y viñas vendían sus bienes para ingresar en la orden y, en lugar de repartir los florines obtenidos, se los quedaban[129]. Estamos entonces ante sectores medios, deducción que corrobora el estudio que se ha realizado sobre los procesos inquisitoriales de Bolonia: predominaban artesanos y comerciantes de la ciudad junto a pequeños propietarios del campo[130]. No obstante, personas muy humildes pudieron incorporarse a los dulcinianos.

De esa práctica se desprende que el enlace de los valsesianos con Dulcino y sus discípulos no debió de producirse, en una primera instancia, por adhesión a la pobreza sino por reprobación de la Iglesia. Esto atañe a que los objetivos de unos y otros no eran iguales porque, si el sectario imitaba al apóstol que lo había dejado todo para seguir a su maestro, el campesino y el artesano bien situados deseaban prosperar con autonomía institucional. Una renuncia evangélica hubiera contradicho sus universos, y es imposible que no advirtieran la finalidad de los dulcinianos ya determinada por el ingreso a la secta: daban sus bienes a los pobres. Dispensado de toda propiedad, el nuevo miembro pasaba a vivir de la limosna, y el propietario medio, si bien podía encandilarse con ese *modus vivendi* bíblico, no dejaba de lado sus demandas materialistas. Solo el común enemigo eclesiástico unía a estos sectores.

Esto nos vincula con dos niveles que deben distinguirse cuando se habla de movimientos comunales y movimientos heréticos, porque la concordancia de algunos puntos convivía con la desavenencia de otros, y esto se articulaba de manera no siempre sencilla con

---

[127] Salimbene, *Crónica,* p. 259: «iste qui se dicunt apostolos esse et tota die ociosi, tota die vagabundi per civitates et per mundum discurrunt nec operari volunt, sed vivere ex aliorum sudore et labore».

[128] Salimbene, *Crónica,* p. 273: «vadunt hospitando de domo in domum».

[129] *Ibid.,* pp. 257, 271 y 273.

[130] Dupré-Théseider, «Fra Dolcino», pp. 10 y ss. y 22.

desemejantes recepciones, de acuerdo con las variadas categorías sociales de la protesta comunal.

Sobre esto pueden extraerse algunas enseñanzas de la ideología de las Germanías de Valencia, donde Mariana Parma identificó a predicadores con mensajes concretos[131]. Mostró un profetismo que no anunciaba el comunismo bíblico, sino que legitimaba el movimiento de los gremios. Esto abre, a su vez, el campo para reflexionar sobre la diferencia entre el mensaje que se emite y lo que se recibe de ese mensaje ya que, si un ideólogo diseñó un esquema de futuro acompañado por recortes de la realidad inmediata, es casi ineludible que otros divulgadores seleccionaran de ese discurso lo que les parecía apropiado. Sobre esto debe considerarse que un discurso nunca se pronuncia sobre el vacío, sino que se dirige a un público que, en su aprobación o rechazo, condiciona nuevas direcciones discursivas. A esto se agregaba la oportunidad del profetismo, porque no era lo mismo hablar en una reacción antisemita que en un motín comunal. Un último aspecto remite a las divisiones sociales, ya que el igualitarismo de un Joan Alamany (una expresión radical del movimiento valenciano) no debió de tener como destinatario a los artesanos o a los campesinos prósperos sino a los «pobres desollados», y esto nos recuerda que todo movimiento se componía de muchos movimientos. Pero, aun así, en la misma comunicación del mencionado Alamany, podían existir secciones (como en las que acusaba a los malos gobernantes y a la Iglesia o en las que planteaba eliminar a islamitas y judíos), pasibles de ser tomadas en cuenta por sectores más amplios. Con esta comparación, retomemos a los dulcinianos y a su relación con los pobladores.

Otro punto radicaba en que los apostólicos se oponían al tipo de familia que predominaba entre artesanos y campesinos. Reclutaban a religiosos y seculares, a hombres y mujeres, a casados y solteros, con o sin consentimiento de sus cónyuges, y su asociación terminaba siendo un parentesco que se alzaba frente a la familia convencional[132]. La indisolubilidad de la pareja consagrada en el altar no se respetaba, y esto recuerda a la entidad que Cristo reunió a su alrededor cuando seguirlo era abandonar a la familia origina-

---

[131] Parma, *Guerras plebeyas.*

[132] Bernard Gui, *Los apostólicos,* p. 24: «de quolibet statu et ordine potest quilibet licet transire ad eorum vitam [...] sive sit religiosus sive secularis, ita quod vir sine consensu uxoris, et uxor sine consensu viri».

ria[133]. Un contraste similar lo establecían con la comuna o la comunidad, que eran agrupamientos paralelos al parentesco. A su vez, dos versiones sobre los apostólicos, la que apuntaba a un descontrol sexual y la que hablaba de ejercicios de virtuosa moderación ante deseos provocados de sexualidad[134], nos remiten a dos modos de negar la reproducción consagrada por las normas y la costumbre. En otro orden, contenerse ante la tentación provocada ex profeso era un modo de autocontrol o de experimentar con una excitación que recuerda a Mahatma Gandhi, otro reformador volcado hacia la introspección espiritual y la secta (en la que también vivían mujeres) que, en este tema, hizo votos de castidad sin privarse de pruebas con connotación erótica similares a las que leemos en estos testimonios medievales. En todo caso, desde la Edad Media hasta las concepciones que Michelangelo Antonioni retrató en *Zabriskie Point,* el amor alternativo no dejó de estar asociado al movimiento contracultural.

Tampoco concordaban los objetivos finales de la población instalada y de los herejes, más allá de que ese mensaje que vinculaba a la pobreza con la salvación fuera bien recibido por los valsesianos pobres[135]. Además, no solo las vestimentas y la forma de vida comunicaban que la posición de los apostólicos era diferente a la del vecino que luchaba por su comuna, sino que también lo decía su credo aunque, contradictoriamente en esto, tenían puntos de contacto con los pobladores. Sobre ese credo sabemos algunas cosas, y eso que sabemos indica que los sectarios tenían su cosmovisión: el heresiarca se dirigió a discípulos y seguidores por carta para sistematizar sus ideas. Esa carta era el principio de una educación destinada a fijar preceptos para que la oralidad pasara a ser un vehículo de ideas que debían llegar al cristiano cautivo del error.

Esa filosofía que se amoldaba a la noción del cristiano medio para modificarla, tenía su anclaje en el pasado inmediato, en la medida en que los dulcinianos se reconocían como una continui-

---

[133] Lucas, 14, 26: «Si alguno viene a mí, y no aborrece a su padre y madre, a su mujer e hijos, a sus hermanos y hermanas, y aun hasta su propia vida, no puede ser mi discípulo». Mateo 10, 37: «El que ama a padre o madre más que a mí, no es digno de mí; el que ama a hijo o hija más que a mí, no es digno de mí».

[134] Dormir desnudo con una mujer como prueba de castidad en Salimbene, *Crónica,* p. 257.

[135] Pierce, «Autonomy, Dissent», pp. 206 y ss.; Dupré-Théseider, «Fra Dolcino», p. 22.

dad del movimiento de Segarelli, lo que, a su vez, se acompañaba por una proyección de futuro a través de la profecía. En esa realidad imaginada en la que intervenía un monarca concreto, se unían los sectarios a la practicidad procomunal de los valsesianos, a quienes le ofrecían soluciones fundamentadas en la política real.

Esa organización no llegó de manera súbita sino que se dio en forma escalonada, por etapas. La inicial se abrió cuando el mencionado Segarelli, desilusionado por haber sido rechazado por los franciscanos, deambuló por Parma[136]. Un segundo momento estuvo cuando su orfandad comenzó a romperse al unírsele Roberto, un sirviente de los franciscanos que traicionó a su congregación para acompañarlo. Es preciso que nos despeguemos de la parte anecdótica de esta incorporación para rescatar su significado, porque se le unió una persona que estaba cerca del modelo de igualdad en la pobreza apostólica del predicador, arquetipo que los franciscanos recomendaban para ignorarlo en su medio, como lo evidenciaba la misma posición que tenía este Roberto como *famulus fratrum*. Dicho de otra manera, los mendicantes propiciaban conductas que no cumplían. No es de menor entidad remarcar la indignación de Salimbene cuando habló de este episodio; reflejo de que, en ese engañoso catequista, veía a un competidor de su orden y, sobre esto, no olvidemos que los mendicantes nacieron para enfrentarse a los herejes[137].

La tercera etapa estuvo dada por la repentina y rápida multiplicación de los seguidores del heresiarca[138]. Sobre esto los mendicantes que no vivían como predicaban pudieron haber contribuido a ese desarrollo. También pudo haber influido el contagio de nuevas instancias organizativas (gremios, cofradías, etc.), porque, con ellas, crecieron las comunas y las herejías, cuyo aspecto más relevante tal vez fue su capacidad para lograr una organización sustentada en prácticas de cohesión entre sus miembros[139].

---

[136] Salimbene, *Crónica,* p. 258: «per Parmam, quia socium non habebat».

[137] Burchard von Ursberg, *Crónica,* p. 107; cuando el mundo estaba envejeciendo («mundo iam senescente»), surgieron dos órdenes, «Minorum fratrum et Praedicatorum», que renovaron la Iglesia. La causa fue que, en Italia, habían surgido las sectas de los humillados y de los pobres de Lyon, que Lucio III incluyó entre los herejes; en la predicación que hacían en escondrijos *(in latibulis),* la Iglesia y el sacerdocio era derogados.

[138] Salimbene, *Crónica,* p. 259: «subito multiplicati sunt». Bernard Gui, *Los apostólicos,* p. 18.

[139] *Documentos de valdenses y cátaros,* sobre los valdenses, n.° 2: «communiter bibun (¿vinum?) et comedunt carnes»; «istam societatem quam vocant fraternitatem».

A partir de esta aceptación social, a Salimbene se le hizo evidente que la secta recibía más donaciones que los franciscanos, y debió de iniciarse entonces su mayor encono hacia quienes absorbían la contribución de los parmesanos sin ofrecer funciones sacerdotales[140]. Esa prédica de Gerardo Segarelli, que ganó a adeptos por la Marca de Ancona, Emilia y Romaña, se terminó por materializar en grupos de vagabundos carentes de verdadera dirección que debían repetir a su modo lo aprendido[141]. En esas circunstancias, se generarían mensajes de acuerdo con la memoria y la inventiva de cada uno, aun cuando se guardaran ejes conceptuales, situación que también se ve en los valdenses italianos[142].

El núcleo de atracción era Gerardo. La multitud «de diversis partibus congregati» gritaba y cantaba junto a él «pater, pater, pater», lo que sugiere un éxtasis que se canalizaba en un impreciso parentesco artificial[143]. Esa emoción hizo de este líder carismático un ídolo, y su ataque a la Iglesia debió de ser un componente de esa adhesión (aunque, en sentido inverso, Bernardo de Claraval provocaba la misma emoción social). También debió de haber influido que se decía encomendado por Dios y ser homólogo a su Hijo, a quien imitaba[144]. A ello adicionó una vida de perfección y pobreza (vida en un contacto buscado con las personas y, por eso, diferente a la del anacoreta) y, así, atrajo a «discipulos et sequaces», a quienes habría educado en reuniones[145]. Estos atributos se repitieron en diversos movimientos, y debe notarse especialmente la continuidad del fenómeno en la Italia septentrional, lo que habla de un sedimento sociocultural[146].

En Dulcino, de la misma manera que se repetiría con otro predicador de vida ejemplar como Savonarola, tuvo un rol central el

---

[140] Salimbene, *Crónica*, p. 259.

[141] *Ibid.*, p. 272: «Apostolis fratris Ghirardini Segalelli [...] acephali sunt, id est sine capite [...] vadi solunt aiqui eorum [...] nullum instructorem habent».

[142] *Proceso inquisitorial de 1492*, pp. 126 y ss.: «dixit quod ex post secundo anno ivit ad addiscendum dictam doctrinam Valdensium cum uno alio barba vocato Barnoro, qui erat de loco Perupage et de dominio de Camerino, qui duxit ipsum spacio duorum vel trium annorum per loca supradicta».

[143] Salimbene, *Crónica*, p. 264.

[144] *Ibid.*, p. 272.

[145] Bernard Gui, *Los apostólicos*, p. 17.

[146] Para pobres de Lyon y *umiliati* en Lombardía, *vid.* Burchard von Ursberg, *Crónica*, p. 107: «dicentes se gerere vitam apostolorum, nichil volentes possidere aut locum certum habere»; Jurkowski, «Lollardy and Social Status», pp. 123 y ss.

carisma, ante todo por haber recibido la revelación de Dios como la habían recibido los apóstoles de Cristo[147]. En este acercamiento a la divinidad (o en ese endiosamiento porque, después de todo, Jesús fue Dios y Mesías), se concretaba una sacralización que competía con la que envolvía a los obispos. Si estamos dispuestos a creerle a uno de los cronistas, este líder habría sido muy exitoso en esa construcción sacralizada sobre su persona logrando la adoración de sus fieles y, con esa idolatría, se permitía anular las interdicciones rituales de la Iglesia (por ejemplo, estableció el consumo de carne en la Cuaresma *sine peccato*)[148]. Era un verdadero opositor de las prácticas consagradas porque había logrado ser un imán de la devoción espontánea popular. Pero, aun ampliándose la adhesión multitudinaria (no dejemos pasar, una vez más, que lo seguían hombres y mujeres)[149], con Dulcino llegó una alineación más formal. Oponerse a la Iglesia que había abandonado la fe de Cristo pasó a constituir la razón de ser de la orden que recuperaba el poder que Cristo le había dado a la Iglesia original[150].

El grupo de los primeros tiempos, que solo seguía a Dios, se transmutaba con Dulcino en organización, y sus miembros, como pobres mendicantes, predicarían dispersándose por el mundo; actividad que, en consecuencia, contenía una propensión centrífuga, a la que contribuiría el vivir de la limosna (es decir, vivir sin anclaje en la producción)[151]. Ya, con Gerardo Segarelli, se había mostrado el peligroso empuje disolvente de esa disposición laxa, según reveló el mencionado Roberto cuando se alejó de la secta. Por él sabemos que ese no gobierno de Gerardo, idea que este sostenía basado en un ideal extremo de autonomía en tanto cada uno solo era responsable ante Dios, acarreaba fraccionamientos que debilitaban y

---

[147] Bernard Gui, *Los apostólicos,* p. 23; Dulcino «asserit se habere a deo certissiman revelationem». *Fuentes del Renacimiento italiano,* pp. 206 y ss., carta de Savonarola al emperador y a diversos soberanos, en la que dice haber sido encomendado por Dios para hacer la justicia y restituir a la Iglesia su antigua dignidad.

[148] Anónimo Sincrono, *Historia de Dulcino,* p. 9.

[149] Bernard Gui, *Los apostólicos,* p. 19: «multa milio hominum utriusque sexus».

[150] *Ibid.,* p. 24.

[151] Salimbene de Adam, *Crónica,* p. 259; solo Roberto se había transformado en algo similar a un regente: «et Robertus, qui fuerat famulus fratrum Minorum, procurator erat eorum». Bernard Gui, *Los apostólicos,* p. 17: los primeros apostólicos no tenían autoridad «nisi solius dei, sicut primi apostoli domini Ihesi Christi» y, en esas condiciones, Dulcino estableció la organización como una orden más, «Apostolorum ordinem».

eran causas potenciales de disolución[152]. Era un presupuesto de esa sociedad de apóstoles que, según decía Salimbene, «predicant non in congregatione sed in dispersione». Esa secta necesitaba entonces preservar su unidad y, para esto, a la cohesión misionera se agregó la organizativa. En este aspecto, la clave estuvo en la jerarquía.

En la cúspide estaba fray Dulcino; a continuación lo seguía un grupo estrecho de colaboradores, similar al que había rodeado a Gerardo (eran los 12 «apóstoles» y la hermana Margarita, «malefica et heretica consorte») y, más allá, 70 «discípulos», mientras que, en un plano aún más secundario, se ubicaban varios centenares de hombres y mujeres, los *sequaces* llegados «de diversis partis mundi», todos «subiecti et uniti» alrededor de ese eje administrado por el líder encargado de castigar transgresiones[153]. Esa nueva Iglesia u orden de los apostólicos abrigaba, pues, una jerarquía con un núcleo superior y un extenso contorno que se abría a los nuevos fieles (una disposición que recuerda lo que establecieron antropólogos sobre rituales de iniciados y de no iniciados) y, en este sentido, seguía siendo un «movimiento» como lo había sido con Gerardo[154]. Por consiguiente, al hablar de los apostólicos, tenemos que tener en cuenta que, con ese nombre, se designaban escalas diferentes de compromiso (similar a lo que existía en la Iglesia católica) y, por lo tanto, convendrá distinguir entre esos discípulos y el resto de los fieles. En esencia, repetían el ordenamiento de otros sectarios cuyas graduaciones no estaban determinadas como entre los poderosos por el nacimiento sino por la vida virtuosa y la administración del mensaje divino, en una jerarquía que remedaba el ordenamiento de los apóstoles[155].

Hubo otras variantes. En los valdenses italianos de finales del siglo XV, los rangos se definían por el manejo de la doctrina, y de

---

[152] Salimbene, *Crónica,* pp. 261 y ss.

[153] Anónimo Sincrono, *Fra Dulcino,* p. 4; Bernard Gui, *Los apostólicos,* p. 22; Frassetto, *Los herejes,* p. 158.

[154] Dupré-Théseider, «Fra Dolcino», p. 10. Théry, «Les hérésies», pp. 379 y ss., dijo que, en las sectas heréticas, no había jerarquías. Sin embargo, en la que aquí vemos, se constata un escalafón.

[155] *Documentos de valdenses y cátaros,* n.º 1, p. 12: «Hi docent, se esse apostolorum successores, et sunt magistri aliorum et confessores, et circumeunt per terras visitando et confirmando discipulos in errore». En otro orden, Euno, el líder de la primera guerra servil siciliana, tenía cuatro sirvientes personales, circunstancia que se recuerda aquí para subrayar que, aun en los más radicales de los movimientos de subalternos, se suelen adoptar esquemas de organización de la sociedad a la que combaten.

ello derivaba la denominación de *magister,* que se le concedía al dueño de un determinado saber repitiendo el ordenamiento de las escuelas catedralicias o de las universidades; rango que, entre estos herejes, podía incluir una denominación con directa referencia al derecho de mando y que se extraía del vocabulario feudal, como lo era el título de conde que se le daba al gran maestro («magnus magister, [qui] appellant comictem»)[156]. Clasificaciones como esta muestran la adopción de categorías de la esfera legal, con lo cual una disidencia situada en las orillas de la sociedad recogía esquemas de lo que criticaba para organizarse. Esto se reprodujo en numerosas versiones del movimiento radical porque, salvando las proposiciones de reparto comunista de bienes (aunque no sabemos si la repartición del poder proyectado se correspondía con el comunismo de la propiedad), en las insurgencias comunales reaparecía el mismo criterio, en tanto se derribaba una jerarquía de poder para instalar otra, la del concejo, que, a su vez, se situaba bajo la autoridad del rey. De una forma u otra, las estructuras de poder se duplicaban transformadas. Una variedad de lo mismo (en el sentido de marcar una diferenciación imitando a la esfera oficial) era la entrada de un miembro a la secta porque, al igual que en la ordenación de un sacerdote, se suponía que iniciaba una nueva vida como si se tratara de un nuevo nacimiento, lo cual se simbolizaba con el cambio de nombre[157]. Estos conocedores de la doctrina tenían, a su vez, signos de distinción, como la barba. Esa escala de adhesiones permite comprender que, cuando sobrevinieron las dificultades, habiéndose marchado la mayor parte de los adeptos de fray Dulcino (quienes lo habían seguido con un vínculo superficial), solo permanecieron a su lado los más convencidos. Una vez más la situación no difirió de la que conocieron otros herejes[158].

Las graduaciones nos llevan a otros terrenos. Un aspecto estriba en que se había configurado una sociedad en miniatura con líderes, designios, cultura y conciencia de pertenecer, todo lo cual otorgaba una identidad. En esa microsociedad, la genealogía abrigaba una dimensión ideológica, en tanto los apostólicos reconocían dos vertientes que les daban lustre y legitimidad. Una inmediata se vinculaba con Gerardo Segarelli, que ocupaba el lugar de

---

[156] *Proceso inquisitorial de 1492,* p. 128.

[157] *Ibid.,* p. 130; el *magnus magister* cambiaba el nombre.

[158] McSheffrey, «Heresy, Orthodoxy and English Vernacular Religion», p. 49.

primer apóstol y mártir, posición en la que no fue indiferente Dulcino sublimando al fundador[159]. La segunda se remontaba en los siglos desde el momento en el que la nueva congregación revivía los inicios del cristianismo. Con ese fundamento, y en concomitancia con la noción apocalíptica, Dulcino había ordenado la historia en cuatro estadios que, en un camino no lineal, conducían a la nueva sociedad, que sería la auténtica heredera de los orígenes. En el primero de esos estadios, el de los tiempos de Cristo y de los apóstoles, estuvo la humilde y perseguida Iglesia inicial; en el segundo, que se prolongó hasta san Silvestre, la Iglesia fue rica, honorable y caritativa; en el tercero se impuso la avaricia, la soberbia y la corrupción, mientras que el último fue el iniciado por Gerardo, enviado por Dios para retornar a la perfección del primer estadio[160].

Aquí aparece la concepción del monje calabrés Joaquín de Fiore (1131-1202) parcialmente modificada porque, en lugar de tres estadios históricos y religiosos siguiendo la concepción de la Trinidad (el del Padre que se correspondía al Antiguo Testamento; el del Hijo, al Nuevo Testamento, y el del Espíritu Santo, que sería el del futuro promisorio), planteaba cuatro estadios. Una división en cuatro periodos ya había sido propuesta por Daniel en la Biblia con un sentido simbólico religioso aunque, comparada con esta última y con la periodización joaquinista, la de Dulcino tuvo un carácter más histórico concreto, con una cierta mayor autonomía de la evolución teológica, en la medida en que una división la postuló en el papa Silvestre (314-335)[161]. En los dos casos, había un punto cumbre final dado por la supresión de la Iglesia, y esto tenía sus fundamentos doctrinales sobre los cuales podemos enunciar 1) el concepto de creación del mundo en tanto el inicio entraña un final que anula la idea de infinitud; 2) la necesidad de establecer una sucesión racionalmente orientada de la historia que marcharía hacia una meta, lo que se reflejó en la muy larga duración del concepto bajo sus diferentes versiones con una preferencia por las tríadas y 3), en un plano más inmediato, había una base para la fórmu-

---

159 Bernard Gui, *Los apostólicos,* p. 19.

160 *Ibid.,* p. 26.

161 Sobre cuatro estadios y el corte en Constantino, Le Goff, *¿Realmente es necesario?,* pp. 15 y ss.; Tocco, *L'eresie,* p. 84; Panofsky, *Renacimiento y renacimientos,* p. 43; Tolonen, «Medieval Memories», pp. 179 y ss.; *Fuentes del Renacimiento italiano,* p. 65. Marsilio Ficino (1433-1499) habló de los poetas que cantaron sobre las cuatro edades, de plomo, de hierro, de plata y de oro. También Bloch, *Thomas Müntzer,* pp. 37 y ss.

la ordenadora en el hecho de que la ley de Moisés solo duró hasta la venida de Cristo y, de la misma manera, la Iglesia duraría hasta el final del mundo como la única representación legítima de Dios[162]. También se unen estas dos concepciones en la idea subyacente de que el mundo estaba en decadencia y en que su renovación era inminente, siendo esta idea una novedad que aportó Joaquín de Fiore a la tradición milenarista[163]. Esta connotación le otorgaba a la representación un carácter doctrinal en tanto se enfrentaba con la concepción agustiniana de que el reino de Dios se había realizado en la tierra hasta donde puede realizarse con el surgimiento de la Iglesia y, con esta postulación, adquiría un sentido práctico, es decir, destinado a la acción que repele el presente y no a la actitud contemplativa, tesis que era popular en los medios universitarios y que explica su condena oficial[164]. El futuro era aquí tanto un objetivo como un instrumento.

Con estas imágenes, se le daba profundidad temporal a la nueva estructura religiosa legitimándola, y podemos preguntarnos acerca de los efectos que habría tenido en los seguidores de Dulcino, que también procuraban tener sus propias instancias organizativas laicas, pensar una nueva institución con un sentido histórico que preparaba el porvenir. No es esta una inferencia descabellada si recordamos que una similar fundamentación histórica tuvo su paralelo en el Senado que los romanos organizaron en el siglo XII. Por otro lado, si tenemos en cuenta que el profetismo milenarista fue adaptado por grupos tan variados como los *fraticelli* y los agermanados valencianos, podemos considerarlo como una herramienta mística de quienes estaban urgidos por el cambio en muy diversos ambientes.

La cuestión era sobre preceptos organizativos en la medida en que el carisma, por sí solo, no aseguraba la cohesión del grupo y, en la importancia de este último, se establecía otra conexión con los pobladores de esa área montañosa donde se habían refugiado Dulcino y sus discípulos. Esto se refiere a que ambos sectores pretendían organizarse tomando distancia de las instituciones oficia-

---

162 Löwith, *El sentido de la historia,* pp, 207 y ss., para el análisis de Joaquín de Fiore.

163 Cohn, *En pos del milenio,* p. 14; Sanmartín, «La cultura histórica sobre el año "mil"», pp. 87-100.

164 Cohn, *En pos del milenio,* p. 116; Tuilier, *Historia de la Universidad de París,* p. 150.

les porque, si los pobladores deseaban su autonomía política, en el enunciado dulciniano también se proponía una alineación independiente[165]. Los dardos del belicoso texto de Dulcino dirigidos contra la Iglesia ofrecían un espacio para que se acogiera la población. A su enemigo eclesiástico lo agrupaba Dulcino «cum multis de populo et potentibus et tyrannis», lo que también debió de ser agradable para los valsesianos.

En esa misma tónica, estaba su declaración de que los laicos no debían abonar el diezmo a ningún sacerdote que no observara el principio de pobreza y rectitud debiendo, en consecuencia, darse ese tributo a los *Apostoli,* que eran los auténticos *pauperes Christi.* Una vez más, encontramos un concepto que debió de ser atractivo para esos sectores medios y burgueses que deseaban una Iglesia asequible para un dinero que destinarían a los negocios antes que al templo[166]. Era el mismo mensaje de los valdenses, que se proclamaban sucesores de los discípulos de Cristo ofreciendo la única forma de vida digna de imitar y concluían que los curas con riquezas no eran verdaderos pastores sino lobos a los que no se debía obedecer[167]. De manera comprensible, fueron apoyados por sectores urbanos. El ofrecimiento dulciniano de una Iglesia barata se complementó con otro no menos atrayente para el burgués, que consistía en un coste no monetario para acceder al cielo porque, para salvarse del infierno, no se necesitaban donaciones sino pertenecer a la nueva orden[168].

La confluencia de Dulcino con la gente tuvo secuelas en los pobladores que alimentaban a los nuevos evangelistas, seguramente porque sus diatribas contra la Iglesia y contra las elites ricas de las ciudades eran música para sus oídos. Con estas coincidencias, en esa geografía áspera y de difícil acceso para los inquisidores, se ataban vínculos entre sectarios y habitantes aunque, también en la llanura, los apostólicos debieron de tener apoyos, ya que las noticias sobre centenares de seguidores se leen repetidamente en los textos. La preocupación de los franciscanos y de los obispos por el

---

165 Bernard Gui, *Los apostólicos,* p. 24: «quod ipsi soli qui dicuntur Apostoli de dicta secta [...] non tenentur alicui homine obidere, nec summo pontifici nec alteri».

166 Bernard Gui, *Los apostólicos,* p. 25: «quod layci non tenentur nec debent dare decimas alicui sacerdote».

167 *Documentos de valdenses y cátaros,* n.º 1, sobre los valdenses, p. 13.

168 Bernard Gui, *Los apostólicos,* p. 24: «nullus potest salvari [...] nisi sit de statu et ordine ipsorum».

grupo expresaba una eficacia que tenía su fundamento en el mensaje. Este consistía en un proyecto utópico según el cual el final del mundo estaba en el reino del Espíritu, pero, para llegar a él, era imprescindible destruir el mundo y su prostituida Iglesia. El ejecutor de ese mandato sería Federico, el rey de Sicilia que, según la profecía de Dulcino, en la Navidad de 1305 o un poco más tarde, entraría en Roma, se consagraría emperador, nombraría a una serie de reyes para Italia que acabarían con el papado y, en ese periodo, Dulcino «et sui sequaces» predicarían la llegada del Anticristo. Durante el dominio de este último en que se ponía fin al mundo con su Iglesia de lujuria, avaricia, soberbia «et multa alia vitia», Dulcino y sus seguidores se salvarían milagrosamente en el cielo para volver a la tierra con la misión de convertir a todos «ad veram fidem Iesu Christi»[169]. No podía estar representada de manera más evidente la idea de que la salvación llegaría desde el cielo con los iluminados, quienes representaban el verdadero principio activo, en contraposición con la masa, que dependía de ellos. Esa masa eran especialmente los débiles.

Este relato se adaptaba, desde luego, a necesidades y espejismos de desheredados e indigentes que solo esperarían la ayuda del Cielo[170]. El vaticinio tenía, en su realismo mágico, una connotación deseada y, en el gran monarca, un germen creíble para quien estaba acuciado por las dificultades. Este flanco que aproximaba orientaciones entre los doctrinarios y sus adeptos tenía, empero, otros contrapesos, y esto esclarece el hecho de que los apostólicos pudieron resistir un tiempo en las montañas a las que arribaron en 1304, pero no lograron afianzarse. En especial, una predicción matemáticamente fijada, si bien inyectaba voluntad transformadora, ofrecía desesperanza cuando sobrevenía la fecha y nada cambiaba. Esto es lo que debió de suceder cuando la Navidad de 1305 transcurrió sin que el rey Federico llegara a Roma y, en consecuencia, nos es dado relacionar esa frustración con la *débâcle* que poco después, en 1307, caía sobre los apostólicos. Lo mismo sucedió en París en otro momento. Allí se crearon expectativas milenaristas cuando apareció en 1255 el *Introductorius Evangelium Aeternum*

---

[169] Anónimo Sincrono, *Historia de Dulcino,* pp. 8 y ss.

[170] Ayuda a pensar en esto el conocido concepto de la activista por los derechos humanos Ella Josephine Baker (1903-1986) de que «strong people don't need strong leaders».

del franciscano Gerardo de Borgo San Donnino, lector de Teología de La Sorbona, en el que proclamaba que el tiempo del Espíritu Santo comenzaría en 1260, expectativa que se derrumbó al no cumplirse la profecía.

Esto contribuye para representarnos a Dulcino escapando con su gente por la Alta Valsesia, y el desenlace permite tener la certeza de que esa alianza entre la secta y el pueblo tenía tantas fortalezas como debilidades, y estas últimas obraron en la derrota de los herejes. Es cierto que no debemos perder de vista que a los apostólicos los enfrentaba la sociedad feudal, porque aunaron fuerzas señores, obispos e inquisidores, todos bendecidos por el papa Clemente V[171]. Era difícil o imposible salir de la encerrona, pero la secta ya se había separado de su apoyo social y, antes de que el ejército eclesiástico señorial la venciera en 1307, había sido vencida por el hambre, el frío y los padecimientos[172]. Esto explica la magnitud de la derrota, porque la masa de dulcinianos fue ejecutada y a sus dirigentes (Dulcino, Margarita «et Longino de Bergamo») se los capturó para asegurar el espectáculo de su sanción. Dulcino fue obligado a presenciar el martirio de Margarita, «consors eius in scelere et errore»[173], mientras que a él se lo preservó el tiempo necesario para someterlo a atroces tormentos. Si los vencedores jugaron desalmadamente con sus vencidos, es porque contaban con su aislamiento, y sobre esto puede decirse, por comparación con ejecuciones de la Baja Edad Media y de otros periodos, que no siempre esas ceremonias les daban réditos a los poderosos[174].

---

[171] Bernard Gui, *Los apostólicos,* p. 28: «Congregaverunt magnum exercitum contra prefatum Dulcinum».

[172] Anónimo Sincrono, *Historia de Dulcino,* pp. 5 y ss., sobre «pestiferi canes Dulcinus et sequaces» que, en 1306, huían a través de las montañas: «fuerunt mille et ultra, qui nulla victualia habebant». Bernard Gui, *Los apostólicos,* p. 28: «Accidit autem quod propter intensa frigora multi ex eis qui erant in dictis montibus [in montanis novariensibus] fame et frigore deficientes a viribus et a vita in suis erroribus perierunt».

[173] Bernard Gui, *Los apostólicos,* p. 28. También Anónimo Sincrono, *Historia de Dulcino,* p. 12.

[174] Peterson, «Holy Heretics», p. 12; Fra Michele Berti de Calci, condenado en Florencia por hereje en 1389, adquirió su renombre de santo porque, en el camino hacia el cadalso, mostró su convicción de morir por la fe. Sobre otros periodos puede mencionarse la política de John Maxwell, encargado de reprimir la rebelión de Irlanda de 1916. Sus fusilamientos lograron que los irlandeses cambiaran su rechazo hacia los insurrectos por solidaridad con quienes vieron como mártires. Como resultado, en diciembre de 1918, el nacionalista Sinn Féin logró el 70 por 100 de los votos irlandeses en las elecciones para el Parlamento británico.

Lo relatado nos muestra que la relación entre este intelectual y la masa nunca terminó por definirse como buena o mala, ya que estuvo sujeta a oscilaciones y desgaste. Además, es crucial distinguir entre la simpatía del pueblo hacia el agitador, su actitud de protegerlo y su involucramiento en lo que proponía. Las fuerzas represivas siempre tuvieron en cuenta estas diferencias porque, si el revolucionario pretende vivir como un pez en el agua, los guardianes del orden procuran que se quede sin agua[175]. Esta consideración, destinada a franquear los periodos históricos, nos conecta con otro dato: la profecía revolucionaria reapareció en incontables oportunidades y alguna vez de manera medieval. En el Congreso de la Segunda Internacional Socialista, en Stuttgart, en agosto de 1907, V. Kroemer, delegado de Australia, anunció la fecha y el país (justamente el suyo) en que se iniciaría la revolución anticapitalista mundial[176]. En su forma moderada, anuncios de ese tipo se repitieron en el siglo XX[177].

La relación entre el heresiarca o el líder y el movimiento comunal puede sistematizarse.

El trabajo lo preparaba al artesano para que se acercara al Nuevo Testamento y, por esta vía, renunciara a la propiedad, pero esa propiedad frenaba un altruismo contundente que llevaba, en sus expresiones más intensas, al comunismo bíblico. Es lo que sucedió con los apostólicos y con otros sectarios[178]. Por esto, cuando se habla de adhesión de los artesanos a las herejías, debería ponerse la palabra «adhesión» en plural porque seguramente hubo muchas adherencias. Debieron de existir simples correlaciones entre la lucha de los artesanos por sus derechos y los sectarios y, a partir de esa afinidad, los mensajes contra la Iglesia serían escuchados con aten-

---

175 Ledesma, «Entrevista», pp. 56 y ss., sobre el Ejército Revolucionario del Pueblo en el monte tucumano.

176 De Leon, «Notes on the Stuttgart Congress», pp. 2 y ss., decía este delegado: «the Social Revolution is at hand. Three year will not have passed before the tyrant classes, the world over, will have been pulled from their high places, and the people will have come to their own, every man sitting under his own fig tree and his own vine, in al land flowing with milk and honey [...]. The Revolution will begin in Australia».

177 Por ejemplo, los anarquistas de Argentina construyeron en 1917-1919 una representación apocalíptica de la Revolución rusa. *Vid.* sobre esto Pittaluga, «De profetas a demonios», pp. 73 y ss.

178 Aston, «Lollardy and Sedition», pp. 23 y ss.: las ideas de propiedad común solo fueron adoptadas por algunos lolardos; no fue una idea generalizada en este grupo, en el que prevalecían los artesanos.

ción sin que por ello se asimilara todo el mensaje, en especial si este tenía un contenido apocalíptico que presuponía la destrucción del mundo. Esa imagen construyó la imaginación revolucionaria (que no todos compartían) y cabe acotar que el pronóstico del derrumbe pervivió hasta hoy (bajo otras formas) en el ámbito de la protesta. También debió de existir la observación respetuosa a los herejes sin participar de sus ideales, o compartiéndolos solo en parte, o bien aceptándolos en su totalidad pero en un plano más formal declarativo que práctico, actitud que podía implicar la admiración y la ayuda pero sin integrarse en la secta. Una última y superior actitud sería concretar esa incorporación desprendiéndose de propiedades, con lo cual la fuerza espiritual vencía toda la materia que la frenaba. En este caso, el campesino o el artesano marchaban hacia las comunidades de los primeros siglos de la Edad Media. Esas comunidades habitaban en los ensueños del futuro y, en tanto eran un ayer idealizado, debían asignarle al presente colores aún más sombríos que los que realmente tenía. De manera inevitable, ese pasado mítico agudizaba la percepción crítica de lo que se veía y ayudaba para vivir en la crítica. Notemos también que, con prescindencia de diferentes grados y formas de aceptación, el milenarismo sobrenadaba en las poblaciones (especialmente en la urbana). Esto evidencia un concepto místico religioso sobre el futuro que, si hoy consideramos delirante, era tomado en la Edad Media con naturalidad y muchas veces como inequívocamente seguro. En esa aceptación debió de terciar la llamada literatura del otro mundo, que vulgarizó la estampa del infierno y el paraíso[179]. Esos aterradores castigos del infierno contrapuestos a la beatífica contemplación de Dios en el paraíso o la cómoda existencia en el Edén, repetidos en cada relato, debieron de ser un andamio para imaginar el futuro social.

Verbos disidentes

Podemos acercarnos al propagandista con el retrato que Jean Froissart hizo del líder de la Revolución inglesa de 1381 John Ball y, con él, conectamos al agitador comunal con quien excedía ese marco

[179] Gurévich, *Medieval Popular Culture;* Patch, *El otro mundo en la literatura medieval;* Lida de Malkiel, «La visión del trasmundo en las literaturas hispánicas», pp. 371 y ss.

de la misma manera que las sublevaciones inglesas de la Baja Edad Media, aun cuando tomaron la cuestión comunal, la superaron.

Ante todo, la vida de este clérigo de Kent fue la historia de una tenacidad similar a la de Arnaldo: sus *folles paroles* enloquecían al arzobispo de Canterbury, que supo reintegrarle descortesías con tres fallos de prisión, por demás inútiles porque, cada vez que lo liberaba, recaía en el «error» y, en consecuencia, la cárcel suspendía el mensaje sin anularlo (y, al parecer, endurecía sus convicciones)[180]. La misma ineficacia tuvieron las sucesivas sanciones religiosas que se le impusieron[181]. Su perseverancia irritó al dignatario atacado en su coto de caza el domingo.

En ese día, se paralizaba el trabajo para que la mente se concentrara en Dios[182], pero ahora, al salir de la misa, los fieles se topaban con un predicador muy distinto de quien escucharon en la iglesia, y el día del discurso oficial pasaba a ser el de su censura, comprendiendo en ella repetir enseñanzas por todos conocidas para darles un sentido revolucionario[183]. Se constituía, en esa jornada, la unidad de los contrarios en el terreno de las comunicaciones, lo que no fue inusual en el periodo porque, también en la iglesia y en domingo, un fraile había movilizado a los menestrales de Valencia contra los sodomitas[184]. En otro punto de la geografía europea, en ese día, una mujer conquistada por la herejía podía encontrarse con una vecina y ofrecerle conocer el camino de la salvación conociendo a los hombres buenos que llamaban heréticos pero que observaban una vida ejemplar[185]. Guicciardini, por su parte, nos informa que Savonarola prefería dar sus sermones en la Cuaresma y

---

[180] Froissart, *Crónicas,* p. 97.

[181] Aston, «Corpus Christi and Corpus Regni», pp. 24 y ss.

[182] Conceptos en vigencia desde la época carolingia; *vid. Capitulares francos,* n.º 23, «Duplex legationis Edictum», año 789, tít. 25: «Ut in diebus festis vel dominicis omnes ad ecclesiam veniant».

[183] Froissart, *Crónicas,* p. 97: «à l'issir hors des messes as vilages de quoi trop de menus gens l'ooient»; Rigby, «England: Literature and Society», p. 513. Era tradicional decir que todos los hombres son iguales por naturaleza, y que las cosas no marchaban bien, pero lo revolucionario era agregar que los siervos no debían esperar la otra vida para mejorar su situación, y que se podían encontrar soluciones prácticas.

[184] Català de Valeriola, *Relación,* p. 63.

[185] *Documentos de valdenses y cátaros,* n.º 2, p. 22: «dixit sibi ipsa Raymunda, si volebat scire viam, per quam posset salvari et in paradisum [...] dicta Raymunda fecit sibi mentionem de bonis hominibus videlicet de illis, qui vocantur haeretici dicens ei, quod ipsi tenebant viam Dei et apostolorum».

en los días festivos del año y, en 1520, en la celebración de Santa Magdalena, en la iglesia de esta santa en Valladolid, un fraile pronunció un sermón que conmovió hasta las lágrimas justificando a los comuneros sublevados[186]. En Dueñas, en Plasencia, el alzamiento contra los condes de Buendía lo desencadenaron dos hermanos una noche de domingo de septiembre de 1520, y una de sus primeras medidas fue, además de apresar al matrimonio condal para que entregara la fortaleza, anular las rentas, mientras que el fracasado alzamiento sevillano en favor de las comunidades se produjo la tarde del domingo del 16 de septiembre de 1520[187]. Estas coincidencias obligan a recordar luchas ya analizadas.

La rebelión comunal de Colonia de 1074 se desató a continuación de la Pascua; en 1295, la de Laon se inició en la noche del sábado 26 de febrero y alcanzó su mayor intensidad el domingo 27; en Sahagún, el levantamiento comunal de 1246 estalló el día de la fiesta de los santos Facundo y Primitivo (27 de noviembre); en Beauvais, la protesta de 1305 coincidió con la conmemoración de Pentecostés; en St Albans, los vecinos se rebelaron después de la Epifanía en los primeros días de enero de 1327; la Revolución inglesa de 1381 alcanzó su clímax el jueves de Pascua, y la conjuración de Stefano Porcari contra el papa también se planificó para el día de los Santos Reyes. Debieron de influir circunstancias ya antes anotadas para estas coincidencias, como que la gente se reunía espontáneamente, había oportunidad para desplazarse gracias al tiempo libre favoreciendo la transmisión de noticias y estas llegaban a campesinos de las cercanías que se congregaban en la plaza[188]. Es posible también que influyera que el pago de rentas coincidía con conmemoraciones religiosas. Agreguemos que muchos observadores sostuvieron que la herejía de Wycliff y su prédica contra la eucaristía (que era inseparable de su repulsa a la transubstanciación) influyó en la rebelión de 1381, y sus ataques a la adoración de la hostia sagrada como una forma de paganismo e idolatría cuestionaba la conmemoración del Corpus Christi[189].

---

[186] *Fuentes del Renacimiento italiano*, p. 208, *Storie fiorentine*; Danvila y Collado, *Historia*, I, p. 437.

[187] Danvila y Collado, *Historia*, II, pp. 146 y ss.; *id.*, pp. 180 y ss.

[188] *Vid.* los ya citados *Historia Compostelana*, col. 986; *Documentos de artesanos de Murcia*, n.º 71, p. 78.

[189] Aston, «Corpus Christi and Corpus Regni», p. 35; Aston, «Lollardy and Sedition», pp. 1 y ss.

Los herejes también elegían cuándo adoctrinar. Lo hacían después de las comidas y, una vez dadas las gracias, pasaban a la oración colectiva, que era el prolegómeno de la enseñanza doctrinaria[190]. Esos cónclaves se hacían furtivamente después de la cena, cuando se gozaba de la serena asociación de los iguales y la mente se concentraba; su epílogo era la oración colectiva, con las velas apagadas, para evitar miradas indiscretas. Volvamos a John Ball.

El fiel que escuchaba al predicador en el atrio después de la ceremonia sacerdotal cotejaba la bipolar separación entre ortodoxia y disidencia. «Hasta que no sea puesto todo en común», declamaba Ball, «y no haya más señores y siervos sino la unidad de todos, las cosas no irán bien en Inglaterra»[191]. Inevitablemente, un comunismo bíblico después de la Biblia oficial debía de conmover a quien había sufrido la privatización de un comunal (algo que fue frecuente en el periodo). Pero esa coincidencia no estaría libre de desacuerdos.

El propagandista se concentró en el desnivel social conectando reforma de la propiedad y supresión de las clases. Su análisis fue económico-social teñido de ética y, con él, vislumbró el futuro al decir que las cosas no estaban bien, pero tampoco mejorarían si no se cambiaba. Con esto vino el llamado a la acción en forma de pregunta: «pour quoi nous tiennent il en servitude?». Apeló entonces a lo que nadie ignoraba: «Venimos de un padre y una madre, Adán y Eva y, en consecuencia, nada justifica que algunos puedan ungirse señores de otros, salvo por la opresión que nos obliga a trabajar para otros»[192].

Entró aquí en lo que su auditorio comprobaba todos los días, experimentación que le permitiría asimilar las partes del mensaje que se correspondían con lo que estaba en su mente. Esta conexión entre lo que se decía y lo que se interiorizaba viene a cuento no solo de la denuncia del señor, que todos aceptarían, sino del comunismo primitivo que pretendía para organizar el mañana (y, en este punto,

---

[190] *Documentos de valdenses y cátaros,* n.º 1, p. 12: «post prandium dictis gratiis et facta oratione ut supra, praedicant et docent sive faciunt orationes de doctrina illis».

[191] Froissart, *Crónicas,* rehizo el discurso de John Ball, p. 96: «les coses ne poent bien aler en Engletière ne iront jusques à tant que li bien iront tout de commun et que il ne sera ne villain ne gentils homs».

[192] Froissart, *Crónicas,* p. 96: «se venons tout d'un père et d'une mère, Adam et Eve, en quoi poent il dire ne monstrer que il sont mieux signeur que nous, fors parce que il nous font gaaignier et labourer ce que il despendent?».

encontramos un anticipo de Rousseau). La cuestión es que, con este concepto, Ball no tocaría las fibras íntimas del artesano que (al igual que el campesino) prefería un comunismo egoísta (como lo llamó Marx) surgido de la generalización de la propiedad privada y destinado a satisfacer su individualismo. Por el contrario, ese mensaje sería aceptado por quien carecía de toda propiedad. Teniendo en cuenta esto, el asentimiento de quien escuchaba debió de ser selectivo, en tanto asomaba la imposibilidad de superar las barreras de una cultura somáticamente absorbida, salvo que se procediera a una conversión total, a una verdadera mutación en cuerpo y alma. Pero este era el tránsito del elegido, de quien optaba por vivir como en la cofradía de Jesucristo; no era lo que le pasaba al hombre del común para el cual reaparecían los límites a la variabilidad de su comportamiento. Sin ello, la tónica recurrente de los archivos documentales (la defensa de la posesión individual privada) no sería explicable.

Por todo esto, eran esenciales las tácticas de acercamiento del líder a la masa y todo lo que ayudaba a una buena sintonía. Se identificaba con su público, a pesar de que, en el inicio, el saludo algo distante («bonnes gens», empezó diciendo) pareciera situarlo en una superioridad paternalista. Si eso fue así, pronto se corrigió y, como hicieron otros agitadores, pasó a la primera persona del plural para ser uno más, para que así se lo sintiera. Posiblemente lo fuera en la vida real ya que, aun cuando se situaba *frente* a la masa a la que aspira conducir, también estaba *entre* la masa como una de sus partes. Así lo sugiere la *Crónica Anónima*. En este texto percibimos a John Ball compartiendo el día a día de las personas del común, para «trabajar» con ellas y fortalecer su «malicia», es decir, su rebeldía[193]. Froissart, a su vez, aludió a que hablaba de lo que todos conocían porque lo vivían y, en esa ubicación, denunció los *povres draps* del pueblo contrapuestos a las ricas vestiduras de los aristócratas, como así también las diferencias de la mesa.

Con esa comparación entre bienes de prestigio y de uso ordinario, llegaba a la médula, al sometimiento y a la coacción[194]. No hablaba de algo que el auditorio no supiera; simplemente ponía en palabras la existencia de todos para que cada uno reflexionara,

---

[193] *Crónica anónima inglesa*, p. 138: «travailla ovesque eux de iour en iour pur les conforter en lour malice».

[194] Froissart, *Crónicas*, p. 96: «sommes appelé serf et batu, se nous ne faissons presentement leur service».

como si fuera un distanciamiento teatral que permitía tomar conciencia. Era un enunciado desde el lugar de uno más, emitido por alguien que reunía al auditorio, imponiendo con esa sola disposición su liderazgo. En el transcurso de alguna insurrección, se ven esos procedimientos de alejamiento. Por ejemplo, en la rebelión agermanada de Mallorca, «trovadores de profecías» recitaban ante el público los hechos más destacados del conflicto[195]. Nos es permitido imaginar que esto pudo haberse repetido en otras luchas, pero lo que importa destacar es que, al verbalizar lo que sucedía, se ofrecían las acciones al examen de cada uno. Retornemos a John Ball.

Lo que decía era creíble y explica que lo siguieran *menues gens* que no dudaban de que enunciaba verdades, incluso de que enunciaba *la verdad.* Por una parte, hablaba de lo que todos sabían y, por otro lado, poseía una admirada rectitud estableciendo la relación que muchos heresiarcas establecían con sus seguidores. Esos líderes exitosos eran considerados *bonos homines* (lo cual los igualaba a personas reconocidas) que llevaban una *bonam vitam* con una correlativa buena fe[196]. Estas virtudes los tornaban en creíbles porque sus *multa verba bona* tenían una atractiva consonancia con su vivir y, con esa base, guiaban a la salvación. A estos componentes que hacían verosímil una pieza de oratoria agregaban referencias del Evangelio muy respetables a los ojos del creyente, al punto que podía ponderar la procedencia sagrada del mensaje sin retener su contenido[197]. Una recepción de ese calibre nos muestra cómo determinadas situaciones eran proclives para que se le siguiera al agitador por sí mismo.

Cuando todos se enfrentaban a lo que sucedía, el líder daba la estrategia. Ball era ahora un general preparando el ejército: «Vayamos al rey, que es joven», decía; «mostrémosle nuestra servidumbre y digámosle que queremos que las cosas sean de otra manera; en caso contrario, nos encargaremos de remediar el problema nosotros mismos»[198]. No solo llamaba al combate, sino que también

---

[195] Parma, *Guerras plebeyas.*

[196] *Documentos de valdenses y cátaros,* n.º 2, p. 27, declaración de un testigo.

[197] *Documentos de valdenses y cátaros,* n.º 2, p. 21: «Dixit etiam ipsi testis, quod dicti haeretici loquebantur multa verba coram dictis haereticatis de apostolis et de evangeliis».

[198] Froissart, *Crónicas,* p. 96: «Alons au roi, il est jovenes, et il remonstrons nostre servitude, et li dissons que nous vollons qu'il soit autrement, ou nous i pourverrons de remède».

decía cómo hacerlo, aunque no se apartaba mucho de las costumbres del pueblo porque la petición al monarca era una práctica muy antigua. La novedad alternaba con lo conocido.

Esa milicia tendría un principio de organización y, en ello, basaba el reclutamiento. Si marcháramos juntos, imaginaba, todos los sometidos, cualquiera fuera su categoría, nos seguirán en busca de su libertad[199]. El punto de partida estaba en lo que ya tenía entre manos, que eran sus adherentes, y en ellos fundaba la percepción de que ese primer núcleo, transformado en imán, podía multiplicarse y constituir una clase en lucha. Posibilitaba esa unión de personas en clase social el llamado a sacarse de encima el estatuto servil, y vemos que el problema no era solo económico sino también de dignidad[200]. Por último, se nos presenta la confianza en la victoria, esa certeza que retorna en el inicio de cada protesta y que tanto contribuyó en todas partes a incorporar a adherentes. John Ball tenía su fórmula para dar certidumbre: «Cuando el rey nos vea, tendremos una solución».

Hemos recorrido una pieza extraordinaria; no cabe pensar en un invento del cronista sino en una relación muy aproximada de lo que había dicho el agitador[201]. Lo que registró lo confirmaron otros narradores y también lo han complementado. Uno de ellos nos brinda el retrato de los rebeldes adoptando a su intelectual, convirtiéndolo en parte de su movimiento[202]. Ese vínculo privilegiado facultaba para que el líder no solo haya aconsejado a los insurgentes *(les conseilla)* en materia de estrategia sino sobre el porvenir: una vez desarmada la organización de la Iglesia, proponía repartir sus posesiones entre los laicos. No es inverosímil entonces que se le viera como un profeta, aunque sus profecías no llevaban a lo irrealizable (o a lo que solo podía realizarse como ensueño)

---

[199] Froissart, *Crónicas,* p. 96: «Se nous i alons de fait et tout ensamble, toutes manières de gens qui sont nonmé serf et tenu en servitude, pour estre afranchi, nous sieuront».

[200] Los historiadores consideran que fue una cuestión central del levantamiento de 1381 por la servidumbre de los campesinos. *Vid.* Freedman, *Images,* pp. 259 y ss.; Franklin, «Peasant Widows' "Liberation"», pp. 186-204; Bailey, *Medieval Suffolk,* p. 50; esta cuestión perduraba en muchos lugares a mediados del siglo XV; *vid.* Mate, «The Economic and Social Roots», pp. 671 y ss., revuelta de Sussex.

[201] Froissart, *Crónicas,* p. 97: «Enssi disoit cils Jehans Ball et parolles semblables».

[202] *Crónica anónima inglesa,* p. 1 37: «les communes avoient a lour conseil un chaplein de male part».

sino a lo materialmente posible[203]. Esto establece en el plano discursivo un paralelo con la lucha de Bury St Edmunds de 1327, que pasó de una fase comunal a otra antifeudal, y algo similar puede verse en la rebelión de las comunidades castellanas de 1520-1521 donde la dialéctica de la lucha llevó a programas superadores.

LÓGICOS ITINERANTES Y DISCURSO

Muchos predicadores se trasladaban de un país a otro país, y ese desplazamiento nos impone el problema de la lengua. Empecemos advirtiendo sobre esto que subsistió en todo el Medioevo un fondo común porque el latín no era una lengua muerta, sino que vivía en la Iglesia[204]. Tampoco había una muralla infranqueable entre el vernáculo y un latín muchas veces alejado del clásico (que combinaba el uso de los casos con preposiciones), latín que se podía captar parcialmente escuchándolo, como ilustra el funcionario que sabía algunas palabras por haberlas aprendido oyendo normas[205].

El plano lingüístico expone otro perfil de la oratoria insurgente. Esa lengua que los eclesiásticos utilizaban desde la escuela elemental era una «lengua textualizada» con reglas bien definidas[206]. Su aprendizaje, aun cuando fuera en forma no activa, debió de contribuir a la correcta modulación del discurso vernáculo, y una sintaxis bien estructurada facilitaba la comunicación de ideas, aun de aquellas complejas, en gente que, hablando con otras palabras y otra pronunciación, mantenían una similar estructura de base. Esto de-

---

[203] *Crónica anónima inglesa,* p. 138; luego de enunciar esas medidas concretas, se expresaba en esta crónica: «par qay il fuist tenu entre les comunes come une prophete». Se impone retener esta particularidad en relación con una noción extendida entre los historiadores, acerca de que, en la Edad Media, no se elaboraron programas de futuro, salvo en forma de utopía. Se ha planteado también que la idea programática solo surgió en la Época Moderna. Cuestiones como las que se acaban de exponer llevan a revisar ese concepto.

[204] Linage Conde, *La vida cotidiana de los monjes,* pp. 278 y ss.

[205] Chaucer, *Cuentos de Canterbury,* 638-641: «Thanne wolde he speke no word but Latyn. / A fewe termes hadde he, two or thre, / That he had lerned out of som decree / No wonder is, he herde it al the day». También en los reclamos de los procuradores de los pecheros de Castilla y León de la Baja Edad Media, que eran personas de una instrucción no elevada, se intercalan muchos latinajos.

[206] Ong, «Orality, literacy», pp. 6 y ss.; *id., Oralidad y escritura,* pp. 119 y ss.

bió de favorecer la transmisión de mensajes, incluidos los sediciosos. En esa difusión contribuyó también la traducción (oral o escrita), que fue amplia desde el siglo X y, hacia 1100, si los alumnos no comprendían un texto latino, se les hablaba en la lengua del lugar, en un medio en el cual el bi y el trilingüismo eran frecuentes, y los parentescos entre las lenguas favorecían los contactos[207]. Además, en las migraciones se formaron audiencias «transnacionales» con un alto grado de «alfabetismo pasivo»[208]. La expresión se refiere al entrenamiento en la captación de mensajes por cristianos que, desde hacía siglos, oían junto a la Biblia libros de oraciones y ordenamientos que se leían públicamente. No había, pues, una aristocracia del saber aislada del auditorio popular; público que, a su vez, se había acostumbrado a la diversidad. Un burgo como Sahagún estaba poblado, como ya vimos, por inmigrantes de sitios muy diversos, muchos con idiomas provenientes de una misma raíz, a quienes se agregaban los que estaban en tránsito, como los «negoçiadores de diuersas naçiones e estrannas lenguas»[209]. La movilidad se repetía en cada comarca, y el labriego también podía escuchar recomendaciones cuando iba a la ciudad para sus negocios. Un escrito de 1113 del señor de Santiago de Compostela nos muestra que el domingo el habitante de los arrabales o del alfoz iba a la ciudad para hablar, oír, vender y comprar, con lo cual el comercio de bienes y de ideas se mezclaba con las novedades y con los espectáculos de la plaza[210]. En ese lugar, el domingo podía convertirse en un punto para que se llamara a no pagar las rentas de la Iglesia o a tomar sus propiedades y destruir las imágenes, o bien para divulgar herejías[211]. Al parecer, el cementerio también compartía ese rasgo de

---

[207] Santoyo, «Traducciones cotidianas», pp. 159-186; Macek, *La revolución*, pp. 179 y ss.: la difusión de la herejía husita fue favorecida por el parentesco lingüístico de los checos con los habitantes de Eslovaquia y Polonia. Las personas que no entendían latín forzaron a que se empleara la lengua vulgar. Un acuerdo entre el monasterio de Sahagún y las monjas de San Pedro de las Dueñas en la primera década del siglo XIII se escribió en latín y, cuarenta años más tarde, debió traducirse en romance. *Vid. Documentos de Sahagún*, n.º 1576, año 1210, y n.º 1722, año 1253; así lo ordenó Alfonso X «porque las duennas e tod omne las pudiesse entender».

[208] Moore, «La alfabetización», p. 565.

[209] *Crónicas de Sahagún*, cap. 13.

[210] *Historia Compostelana*, col. 986.

[211] Cohn, «Anticlericalism in the German», p. 10; Bernard Gui, *Manual*, I, p. 36, los valdenses, «in plateis ac etiam in ecclesiis, viri maxime, predicantes multos errores».

lugar para expresar lo que se tenía en la cabeza[212]. La reiterada mención de este recinto de transgresión presupone, una vez más, la capacidad popular de invertir la práctica oficial, en tanto en el mercado la autoridad difundía medidas y condenaba[213].

La taberna, lo hemos visto en la rebelión inglesa de 1327, era otro ámbito en el que se elaboraban ideas y conspiraciones. Debió de favorecer esa sociabilidad tanto el hecho de ser un lugar extraño para el poder (a pesar de que allí tenía una fuente de recursos)[214] como su disposición democrática que favorecía la transitoria igualdad de las personas. Esta característica la expresó un poema goliardo al que la música de Carl Orff hizo popular: *In taberna quando sumus*. Revivimos, en esas letras, ese espacio aislado del mundo jerarquizado. Allí el azar hacía ricos a unos y empobrecía a otros, y todos se entregaban a Baco («pro Bacho mittunt sortem»). La bebida democratizaba los vínculos y, en esa fugaz asociación espontánea, participaban incluso los que la sociedad no admitía:

> Beben la dueña y el dueño de la casa, / bebe el caballero, bebe el clérigo, / bebe él, bebe ella, / bebe el siervo con la esclava, / bebe el rápido, bebe el indolente, / bebe el blanco, bebe el negro / bebe el perseverante, bebe el vagabundo, / bebe el campesino, bebe el mago. / Bebe el pobre y el enfermo, / bebe el desterrado y el desconocido, / bebe el joven, bebe el canoso, / beben el prelado y el decano. / Bebe la hermana, bebe el hermano, / bebe la anciana, bebe la madre, / bebe ella, bebe él, / beben cien, beben mil[215].

La crónica que habla de John Ball nos destapa también otro aspecto. Se refiere a que el reclamo del agitador tenía un sostén en

---

[212] Oliva Herrer, «La circulation des idées», p. 187: un miembro de la elite de Población de Campos, llegado de Valladolid, donde vio al rey Carlos, lo denigraba en la plaza y en el cementerio de su aldea; *id.*, p. 189: circulación de sátiras y canciones políticas en el mundo rural durante la revolución de las comunidades.

[213] Masschaele, «The Public Space», pp. 383-421.

[214] *Documentos de Federico I*, n.º 147, año 1156, sobre Ausburgo, p. 249: «Bannorum tabernariorum due partes episcopo, tercia autem pars advocato».

[215] *Poesías de goliardos*, p. 203, «In taberna quando sumus [...]: Bibit hera, bibit herus, / bibit miles, bibit clerus, / bibit ille, bibit illa, / bibit servus cum ancilla, / bibit velox, bibit piger, / bibit albus, bibit niger, / bibit constans, bibit vagus, / bibit rudis, bibit magus. / Bibit pauper et aegrotus, / bibit exul et ignotus, / bibit puer, bibit canus, / bibit praesul et decanus, / bibit soror, bibit frater, / bibit anus, bibit mater, / bibit ista, bibit ille, / bibunt centum, bibunt mille».

nuevos promotores. Entonces, la noticia o su deformación llegaba desde la ciudad a la aldea, incluyendo aquella en la que la distancia impedía que los vecinos escucharan al predicador disidente. El rumor instauraba pensamiento colectivo y, con su repetición, aumentaba la notoriedad del líder que hablaba por todos diciendo lo que muchos no se animaban a decir[216].

La mujer y la crítica

Sin duda, en los reductos de manufacturas, se recibían esos mensajes. Ante todo, el tipo de labor allanaba la familiaridad entre artesanos, entre maestros y operarios o entre las distintas categorías de estos últimos. Todos se ligaban por una camaradería que derribaba obstáculos, y allí estaban las mujeres como instructoras o alumnas de una heterodoxa educación mutua, según se escucha en un testimonio: «Una teje y otra hila, otra predica cómo el demonio hizo toda la creación»[217]. Ese papel de las artesanas en la herejía o en algún movimiento enfrentado al poder se constata incluso en situaciones posteriores[218].

La crítica se abría paso en los pequeños grupos. Esa mujer que hablaría del diablo evoca los temerarios estímulos que se recibían en el trabajo, y podemos conjeturar que oficiales y aprendices comentaban lo que oyeron de un clérigo reformista en la plaza del burgo. Tal vez escucharon el sugestivo sermón de la Montaña o algo acerca de los ricos y su escasa probabilidad de llegar al cielo. El artesano que no era propietario de sus medios de trabajo, y a quien tampoco le pertenecía el beneficio de su destreza, debió de encontrar en el comunismo bíblico un estímulo para fugarse de una existencia sumergida. Podía huir a la ensoñación paradisíaca o al motín terrenal que liberaba en el triunfo, aun cuando fuera precario. Esa educación que revivía la pobreza evangélica encontró muchos seguidores entre los menesterosos de las ciudades, y es posi-

---

[216] Froissart, *Crónicas*, p. 97: «tels coses dist Jehans Balle, et [si] dist tout voir».

[217] Citado por Paterson, *El mundo de los trovadores*, p. 233.

[218] García Fernández, «Alonso Mella», pp. 92 y 112 y ss., n. 68; De Viciana, *Crónica*, p. 285: las mujeres eran reclutadas por los agermanados. Todavía en la Mademoiselle Mimi Pinson que imaginó Alfred de Musset en la primera mitad del siglo XIX, se ve al taller de las *grisettes* (costureras y trabajadoras de manufacturas de Francia) como lugar de creación cultural. *Vid.* De Musset, *Mademoiselle Mimi Pinson: profil de grisette*.

ble que haya avivado las contradicciones. Sobre la riqueza versó una de las denuncias más sólidas de los rebeldes de Sahagún, cuando decían «¿quién dio [...] que ellos [los monjes] deuiesen poseer tales e tan grandes tierras, campos e viñas e guertos?»[219].

Notemos la hondura de ese fondo coral que remachaba nociones y en el que se encontraban las trabajadoras. Se revela, efectivamente, esa amplitud en la voz femenina que nos habla de un grado no despreciable de instrucción (espontánea o formal) de muchas mujeres y, si bien volveremos sobre párrafos escogidos, debe marcarse, desde ya, una situación histórica no siempre bien captada por sus exégetas: los testimonios nos han dicho que Eloísa era «diteris latinis et hebraicis eruditam», aserto que despertó la suspicacia o plasmó la teoría de que la célebre discípula del *magister Petrus* no tuvo las virtudes intelectuales que se le adjudicaron[220]. En verdad no deberían ponerse en duda las dotes de quien no solo atrajo en el amor sino también en el plano intelectual a la más alta autoridad filosófica del siglo. Esa figura de excepción logró ser excepcional por un contexto que le permitió, al igual que a otras mujeres, poseer la suficiente educación como para elaborar y exponer temas, más allá de que su vida representa el inicio de una sistemática exclusión académica de la mujer que se continuaría hasta el siglo XIX[221]. Compartió su apego por la literatura, en este caso por la poesía y la canción, Beatriz de Mâcon, la segunda esposa de Federico Barbarroja. Entre esas mujeres con inquietudes estuvo Margarita aunque, a diferencia de Eloísa, eligió vivir fuera de la ley de la Iglesia para constituirse en una dirigente de los apostólicos. Esa elevada posición en los márgenes de la sociedad no se debió, seguramente, al mero hecho de ser la compañera de Dulcino ni tampoco a su atractivo físico o a su nacimiento porque, aun cuando esos atributos pudieron favorecerla para constituirla en líder (es inevitable pensar que una persona de la clase alta que renunciaba a sus

---

219 *Crónicas de Sahagún,* cap. 31.

220 Guillermo de Nangis, *Crónica,* p. 32. Todavía Rodolphe Töpffer (1799-1846) expresaba sorpresa ante la cultura de Eloísa. *Vid.* Töpffer, «La bibliothèque de mon oncle», p. 79: «Elle était femme, et elle écrivait en latin; elle était abbesse, et elle avait un amant! Mes idées étaient bouleversées par des anomalies si étranges».

221 Abelardo, *Historia de mis calamidades,* col. 127, sobre las dotes literarias de Eloísa. También Clanchy, *Abelard,* pp. 46 y ss.; Classen, «Abelard and Heloise's Love», p. 9; Moran Cruz, «England», pp. 464 y ss.; Stock, «The Self and Literary», p. 846, sobre el intelectual ascetismo de Cristina de Markyate (siglo XII).

bienes provocaría el reconocimiento de los disidentes)[222], su posición en la secta seguramente se relacionó con sus dotes para enseñar el Evangelio. Sin esa participación general de la mujer en la difusión, es difícil concebir que la crítica llegara a los más recónditos lugares. También le da sentido a la queja de Bernardo de Claraval sobre Abelardo de que no solo disputaba con sus discípulos sino que también conversaba con las mujeres, o a la acusación del vínculo que establecía Enrique de Lausana con seguidoras que permanecían con él después de la predicación diurna[223]. Esa participación amplia de las mujeres en la crítica llevó a que fueran penadas igual que los hombres. Además de Margarita de Trento, ajusticiada por haber participado en los dulcinianos, en 1294, cuando era encarcelado Segarelli, dos hombres y dos mujeres del grupo fueron consumidos por las llamas de la justicia[224].

NOTICIAS QUE VIAJAN

En el Medioevo de la expansión había un terreno permeable para el tránsito ideológico. Pedro de Bruys recorría las poblaciones entre Provenza y Narbona, y referencias sobre lo que pregonaba debieron de cruzar los Pirineos. Si Enrique de Lausana, expulsado de Le Mans, influyó en Toulouse, podemos creer que algo más que un eco de sus denuncias debió de llegar a España con mercaderes, con vagabundos y, en general, con los fieles que transitaban por la *publicam stratam peregrinorum* porque, en cada hospedaje, todos hablarían sobre lo que se había escuchado, sobre imaginarios o sobre lo vivido. En su clásico estudio sobre el renacimiento intelectual del siglo XII, Charles Homer Haskins llamó la atención sobre el papel de los monasterios ubicados en las rutas que conducían a Santiago de Compostela y a Roma porque eran estaciones para el viajero, lugares en los que se almacenaban habladurías y material para las épicas populares, y eran también los puntos de encuentro de eclesiásticos, mercaderes, peregrinos y juglares; lugares, pues,

---

222 Segarizzi, «Prefazzi», p. XXXVII, sobre esta mujer: «cum multi nobiles quaererent eam in uxorem, tam propter illius pulcritudinem immensam, tum propoter eius pecuniam magnam».

223 Bernardo de Claraval, *Epístolas*, n.os 332 y 241, col. 435.

224 *Crónica de Parma*, p. 67: «quatuor heretici, duo masculi et due femine, propter heresimm combusti».

en los que se mezclaba lo sagrado y lo profano, el latín y el vernáculo[225]. Algunas conexiones eran especiales, como la de Vézelay y su santuario de María Magdalena con el área de conflicto burgués de España en tanto marcaba el inicio de uno de los caminos a Santiago. A esto se yuxtaponía que, cuando una disidencia era derrotada, quienes huían se trasladaban «ad diversas partes mundi et ad diversa regna» multiplicando el mensaje[226]. El reformador que era expulsado se convertía en un girávago que vivía de predicar[227].

Buena parte de la difusión debía de pertenecer a la propaganda, es decir, a palabras que eran meditadas. Otra parte sería el de la voz dirigida a exaltar el ánimo y a poner en marcha el deseo aunque, en lo que atañe a los movimientos de protesta, el cuadro de honor se lo llevaban las nuevas sobre cualquier tormenta política. El movimiento comunal de Worms repercutió en Colonia y fue una causa de su revuelta del mismo modo que la lucha de los burgueses de Sahagún no le debió de pasar desapercibida a los compostelanos. Pero esas informaciones podían cubrir travesías más extensas originando un *Zeitgeist*. Es lo que sucedió con el asesinato del Carlos el Bueno. No solo la novedad se expandió por Europa, sino que los de Brujas, lugar del crimen, se enteraron por quienes estudiaban en Laon y por los comerciantes que traficaban con Londres de las repercusiones del magnicidio en esas urbes[228]. Los comerciantes fueron un vehículo esencial de esa transmisión, y las novedades dramáticas tenían asegurada una rápida y masiva recepción[229].

CENTRO Y PERIFERIA

Se constituían así estados de ánimo relacionados con situaciones que formaban en conjunto un todo con significado, no dotado forzosamente de coherencia absoluta pero, por eso mismo, permea-

---

[225] Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, pp. 46 y ss.

[226] Bernard Gui, *Manual*, II, p. 107; *id.*, pp. 109 y ss.

[227] Bernardo de Claraval, *Epístolas*, n.º 241, col. 435, sobre Enrique de Lausana.

[228] Galberto de Brujas, *Historia*, p. 22: «didicimus per scholares nostros, qui eodem tempore Lauduni studuerunt, sic etiam per negotiatores nostros intelleximus, qui eodem die Londoniae mercaturae intenti fuere».

[229] Divulgación de la muerte de Carlos el Bueno en Galberto de Brujas, *Historia*, cap. 16: un servidor del conde llegó escapando a Ypres donde se habían reunido mercaderes de todo Flandes en la catedral de San Pedro; también habían llegado mercaderes lombardos; todos, al irse de allí, difundieron la noticia.

ble, condescendiente con las circunstancias. Su efectividad estaba justamente en ese carácter de *opera aperta*. Esto nos lleva a otro plano porque, si bien es cierto que París ofrecía asideros para una enseñanza en libertad[230], no toda la cultura se zanjaba allí ni en el eje que esta ciudad formó con Roma. Se expresa esto en relación con el diagrama centro periferia que configuró incontables tesis aun de manera tácita.

Ante todo, hablar solo de ese eje significa dejar de lado las influencias que llegaban desde el mundo bizantino y musulmán a través de Venecia, del Reino de las Dos Sicilias y de España, así como de los Estados cristianos de Edesa, Antioquía, Trípoli y Jerusalén en los que se consumó una rápida interpenetración cultural[231].

Asimismo deben tenerse en cuenta a los individuos que constituyeron un lugar prestigioso. Es lo que erigió el italiano Lanfranco (*ca.* 1005-1089), que fundó una escuela en la abadía de Bec, en Normandía, y en ella reunió a discípulos consagrados a las artes liberales[232]. Clérigos y poderosos laicos atraídos por su fama agradecieron su sabiduría donando tierras, con lo cual la ciencia creció junto a la riqueza abacial.

Confirma la heterogénea localización del saber Arnaldo de Brescia, que se educó en su ciudad natal, y Abelardo, que, con una cultura inicial en su Bretaña de origen, se instruyó con Roscelino en Loches; por consiguiente, ninguno de los dos llegó a París desprovisto de instrucción (allí el primero aprendió del segundo)[233] y, luego, ambos viajaron hacia otros lugares. Sus vidas muestran lo que la noción centro y periferia oculta: una persona podía tener un primer adiestramiento en un lugar, perfeccionarse en una segunda plaza y seguir luego acrecentando sus conocimientos en otros lugares. De manera similar, la noción de centro y periferia pasa por alto que había fuerzas locales dedicadas a la cultura erudita, así como omite que un área pudo ser crucial para determinado tratamiento, mientras que, para otra esfera de la cultura, el peso podía estar en

---

[230] Southern, «The Schools of Paris», pp. 120 y ss.

[231] Romero, *La revolución burguesa*, pp. 458.

[232] Guillermo de Jumiège, *Historia*, col. 840: «scholares secum habens, in Northmanniam devenit».

[233] *Gesta de Federico I*, I, 49, sobre Pedro Abelardo: «ex ea Galliae provincia, quae nunc ab incolis Brittannia [...] est enim predicta terra clericorum acuta ingenia [...] Habuit tamen primo preceptorem Rozelinum»; *id.*, II, 28: Arnaldo era, en su ciudad natal, «clericus ac lector», y «Petrum Abailardum olim preceptorem habuerat».

otro lado, a lo que se sumaban los cambios que se producían con el transcurrir de los años[234]. En verdad, si no fuera porque se vivía en el más pleno sentido de la palabra dentro de las fronteras de Europa (una primera percepción real –hecha con muchas irrealidades– sobre otros mundos comenzaría recién en el siglo XIII), deberíamos llamar a ese estudioso del siglo XII un hombre ecuménico. En consecuencia, es casi imposible definir un perfil nacional en este periodo como lo entendemos hoy día (un presupuesto que es nodal para la dicotomía de centro y periferia), y esto atañe a la dificultad para puntualizar en qué consiste el centro porque, si por tal denominación se toma la Universidad de París, esta estaba formada por «naciones» y solo la que se llamaba la nación de Inglaterra comprendía, además de los nacidos en las islas británicas, quienes provenían de los países escandinavos, del Imperio germánico y de Europa central. Si a esto le sumamos que había otras tres «naciones», y todas, repitámoslo, constituían el foco intelectual, ese centro era una congregación de «periferias».

Por otra parte, abandonando esa dualidad centro periferia, evitamos argumentaciones lineales del tipo «Palencia debió su renacer cultural del siglo XI a monjes catalanes, y estos a los cluniacenses», más allá de que, en esta ciudad, esos monjes tuvieron su peso[235]. Lejos de una evolución en un solo sentido, la península Ibérica y otras zonas de la llamada periferia no serían ámbitos de mera recepción, y la vía tolosana, que unía Italia con Galicia pasando por Francia, debió de tener un tráfico de nociones en doble sentido. Estas cuestiones se prolongaron en la Época Moderna y, con ellas, sobrevino la misma necesidad de afrontar de manera crítica el concepto, cuestión sobre la que elaboró Peter Burke, mostrando tanto el imperialismo cultural como los aportes que recibía Europa de las Indias Orientales y Occidentales[236]. No es un tema para desarrollar aquí, pero este criterio lleva a revisar tópicos como, por ejemplo, la Escuela de Traductores de Toledo entendida como simple centro transmisor de textos[237]. Pero, además, el concepto de cultu-

---

[234] *Gesta de St Albans,* I, p. 184; el abad Simon (1166-1183), «vir litteratus et moralis», era un promotor de la educación de los monjes. También Thomson, «England and the Twelfth-Century», pp. 3-21; Moran Cruz, «England: Education and Society», pp. 452 y ss.; Rucquoi, «Éducation et société», p. 14.

[235] Martínez Sopena, «Los francos en la España», p. 48.

[236] Burke, *Historia social del conocimiento,* pp. 81 y ss.

[237] Fidora, «Ein philosophischer Dialog», pp. 251-266.

ra es mucho más amplio que el de la creación libresca, y esto nos reubica en la cultura crítica (que es lo que nos interesa), porque las áreas de su génesis debieron de ser numerosas.

La Revolución husita expone esta situación. Por migración habían llegado a Bohemia en 1418 herejes de Bélgica y del noroeste de Francia, pero, a su vez, Bohemia se convirtió en un centro propagador hacia Hungría, Polonia y Bulgaria[238]. Puede agregarse el caso de los lolardos de Inglaterra, que habrían recibido la influencia de los «Hermanos del Libre Espíritu» de los Países Bajos, pero, en Inglaterra existían fuerzas para cuestionamientos autónomos. Una de esas fuerzas fue el maestro de Oxford John Wycliff, cuyas ideas se difundieron por Escocia en los siglos XIV y XV junto a las de Jan Hus, que llegaron desde Bohemia[239]. A esto se adiciona que un giro retórico podía significar una innovación desde el momento en el que producir conceptos significaba menos crearlos que recrearlos a partir de lo dado y, así, el mensaje solía transmitirse con agregados y variantes[240]. También se yuxtaponían discursos que incrementaban o corregían puntos de vista, y se habría establecido así una conversación múltiple que perfeccionó a quienes la Iglesia llamó enemigos de Cristo. Además, hubo similitud de ideas y acciones entre movimientos comunales que no tuvieron contactos directos o evidentes[241]. No nos asombremos, porque bases socioeconómicas y sociopolíticas paralelas darían similitud de planteos aunque, en esto, ayudaron compartidos fondos tradicionales. Por ejemplo, la expansión del maniqueísmo entre los siglos III y IV proporcionó un cimiento dualista en el área mediterránea y su florecimiento posterior en la crítica antieclesiástica no obligatoriamente debió de originarse por importación[242]. Esto entraña concebir que circulaba un conglomerado de nociones críticas y, de ellas, cada segmento social adoptaba porciones en un proceso ágil de elaboración que podía ser no letrada ni sistemática, pero tampoco era espontánea.

Una peculiaridad del agitador era que no producía en soledad, como quien escribe ensimismado en su pensamiento y en la biblioteca, sino que plasmaba sus impresiones en público a medida que

---

[238] Macek, *La Revolución husita*, pp. 145 y ss.

[239] Watt, «Scotland: Religion and Piety», p. 405.

[240] Meslin, «Funciones religiosa y sapiensal», pp. 23 y ss.

[241] Algo similar ocurrió en las luchas campesinas. *Vid.* Freedman, «The German and Catalan», pp. 44 y ss.

[242] Brown, «The Diffusion of Manicheism», pp. 92 y ss.

las emitía, interferido por murmullos, gestos, elogios y reprobaciones que orientaban hacia dónde dirigir sus palabras. Rechazar criterios, recoger otros, combinarlos, someter todo al tamiz de la experiencia, recrear, hablar, convencer y autoconvencerse, reunirse, transmitir, acomodar lo recibido y lo creado recientemente con lo que ya se tenía en la cabeza, debieron de ser operaciones de la formación de esas ideas. En la dinámica de movimientos y formulaciones ideológicas, el insurrecto de España o de Bohemia seguramente no esperó la iluminación francesa; tomó lo que llegaba para devolverlo a la circulación de saberes con modificaciones, como una idea recreada que era otra idea y, en todo esto, intervenía la delimitación sectorial. Este último punto, el de la división de las ideas en clases, se establecía por la determinación estructural porque, mientras que la elite del burgo rechazaba, por ejemplo, el comunismo de bienes, el menestral pobre recogía o implantaba ese concepto. Todos podían ser artífices de la crítica que, sin aire doctoral, se inmiscuía por la población para irritar a las autoridades. Cuando la reina separó a los burgueses ricos de Sahagún de quienes creyó causantes de la insurrección, estipuló que entre estos, junto a curtidores y zapateros, había juglares y truhanes[243]. Esta última palabra alude, en parte, al bufón que divierte y, en parte, a quien engaña con malas artes, y esa descripción que descalifica indica un campo muy colorido. Examinémoslo.

Espectáculo y predicación

Hallamos a algún juglar instalado[244], pero la estabilidad no caracterizaba a estos poetas músicos emparentados con los *clerici vaganti*, los goliardos. Cantaban y recitaban ante públicos masivos y solían interferir en las celebraciones litúrgicas con parodias, burlas y cantos irreverentes en los cuales los sacerdotes ocupaban un lugar de preferencia. No sorprende, entonces, que se los juzgara peligrosos, como mostró el obispo Lucas de Tuy en la primera mitad del siglo XIII al denunciarlos como herejes[245]. No por nada los hermanos apostólicos, que eran definidamente cismáticos, cantaban en las plazas.

---

[243] *Crónicas de Sahagún*, cap. 72.

[244] *Documentos de Sahagún*, n.º 1183, año 1111.

[245] Martínez Casado, «Cátaros en León», pp. 296 y ss.

La habilidad del juglar para atraer a audiencias se capta en la apreciación eclesiástica[246]. Por su movilidad, por su no pertenencia a ninguna clase, fue confinado al mundo de pecado, pero este punto de vista cambió con franciscanos y dominicos, en tanto fueron catequistas que, imitándolo, predicaron con el canto. Este reconocimiento (aunque no faltaron los eclesiásticos que perseveraron en su hostilidad hacia actores y actrices) muestra una civilización que, en gran medida, se basaba en la vista y el oído y que, en consecuencia, privilegiaba comunicaciones sin intermediación verbal o con palabras asistidas por un fuerte recuadro visual[247]. Se operaba, pues, en conjunto sobre la cognición y las sensibilidades, sobre el pensamiento y los sentidos, con un combinado discurso verbal y pictórico que aprisionaba al espectador por sus distintos costados, y el mensaje más crítico y elevado se acercaba al entretenimiento[248]. Nadie subestimaba las imágenes[249].

Con ese elemento pictórico se recubrió Tanchelmo, que enunciaba su arenga herética con ornamentos resplandecientes, vestimenta dorada y cabellos con rizos, componiendo un festivo y asombroso personaje que cautivó a Amberes[250]. La visible pobreza de Pedro Valdo, indispensable para su *sanctitatis ymagine,* se unía a su perorata evangélica[251]. En algunos casos, se acoplaba una nota inaudita a

---

[246] Casagrande y Vecchio, «Clercs et jongleurs», pp. 913-928; Le Goff, «Métiers licites», p. 100.

[247] Francastel, «Arte e historia», pp. 59-84. También *vid.* Boucheron, *Conjurar el miedo,* sobre Bernardino de Siena apelando en su predicación a lo visual, que incluía el fresco del buen gobierno de Ambrogio Lorenzetti y la pintuta politizada de este último. Por otra parte, la muy larga animosidad clerical se muestra en Adrienne Lecouvreur (1692-1730), actriz parisina que murió poco después de haberse desvanecido en el escenario durante una representación. La Iglesia le negó un enterramiento cristiano, lo que provocó que Voltaire escribiera su poema «La Mort de Mademoiselle Lecouvreur» en el que condenaba esa actitud.

[248] En estudios de historia contemporánea, se lee que la cultura del ocio estuvo relacionada con la cultura de masas que se desarrolló con la radio, el cine y el fútbol. Se considera esto como una novedad y se olvida que, en la Edad Media y en la Antigüedad, también existía el entretenimiento y, con él, se difundían mensajes.

[249] García Avilés, «Imágenes "vivientes"», p. 325.

[250] *Vida de Norberto de Magdeburgo,* p. 691: «seductor, Tanchelinus nomine, ad locum illum veniens suae seductionis ibidem oportunitatem invenit [...]. Vestibus deauratis circumdatus erat, auro in tortis crinibus et multiplici ornatu refulgens. Magni quoque conviviorum apparatibus et verbis persuasibilibus ad seducendum benivolentiam auditorum exhauriebat. Res mira et stupenda!».

[251] Bernard Gui, *Manual,* I, p. 36.

recursos convencionales, como se ve en los apostólicos seguidores de Dulcino, que convocaban a un niño para predicar en las iglesias[252]. Utilizaban así el espacio del sacerdote para un doble desacato, porque no solo disertaba un laico sino un menor; es decir, una persona que, según la Iglesia, era un estado inferior del hombre, un ser que no había llegado a su plenitud. Sin embargo, ese homúnculo de la secta *(puerulus de Apostolis)* tendría ante las poblaciones una virtud que los dulcinianos, volcados hacia el argumento moral, sin duda supieron aprovechar, porque ese catequista estaba en la edad de la inocencia. En este aspecto, también se apoyaban sobre la costumbre porque la pureza del niño se la creía conveniente para las plegarias que se le dirigían a Dios. Lo cierto es que este orador de quien no sabemos su edad (según el derecho canónico, la niñez se extendía en los varones hasta los catorce años) atraía a las multitudes, lo que explica que se le exhibiera en las ciudades acrecentando su fama.

Otro ejemplo estuvo en la Revolución valenciana de 1519-1522. En el ocaso del movimiento, después de la ejecución del líder revolucionario Peris, solo la ciudad de Xàtiva permanecía bajo control de los rebeldes, y allí se presentó un individuo que aseguró ser nacido del príncipe Juan, el hijo de los Reyes Católicos muerto en 1497, y de la archiduquesa Margarita de Austria. Era El Encubierto *(l'Encobert),* quien, con un elaborado discurso de profecías apocalípticas, se erigió en el nuevo líder de lo que quedaba de las Germanías. Se dijo que su exotismo «se agudizaba en su vestimenta, mitad de marinero (la bernia, el capotín de sayal y los calzones) y de labrador»[253]. El misterio con el que se presentaba, como un desheredado rey de España y como un nuevo mesías, embelesó. Algo similar debió de atraer en Francisco Verntallat, dirigente de la primera guerra remensa que era, al decir de Vicens Vives, «un ser dotado de ubicuidad, un ente fantasmagórico»[254]. A ese perfil debió de contribuir su movilidad constante, tanto para agitar como para evitar que lo apresaran, pero también contribuyó el mito viviente que hacía que muchas veces la gente se imaginara su aparición. En tren de hipótesis, no descartemos los anuncios falsos para desorientar a la autoridad y proteger al perseguido. Todo esto, junto o por separa-

---

[252] Salimbene, *Crónica,* p. 266: «puerulo, quem isti Apostoli faciebant in ecclesiis predicare».

[253] García Cárcel, *Las Germanías de Valencia.*

[254] Vicens Vives, *Historia de los remensas,* p. 106.

do, nutría la reputación de estos personajes tanto como las expectativas del pueblo.

Lo visual eran ademanes y decorado, actuación y escenografía, también expectativas y nombradía, para hacer un discurso gestual que se sobreponía a los vocablos enfatizando cuestiones para que se retuviera lo deseable (y debemos tener en cuenta que, en los gestos, había determinadas convenciones); también para crear un estado emocional que pusiera en movimiento energías vitales, lo que era un objetivo de todos los predicadores[255]. Las palabras que se acaban de utilizar consignan un teatro, una escena que ya Quintiliano había advertido cuando dijo que al pueblo bajo lo complacía el orador que «manotea, da patadas al suelo, se pega en el muslo y la frente»[256]. Este compuesto de dramatización y oratoria superaba los marcos del agitador popular; también superaba el contorno del predicador ortodoxo; alcanzaba, en verdad, a toda una sociedad que comprendía la comunicación como una mezcla de aspectos lingüísticos y no lingüísticos porque, desde el homenaje feudal que se hacía en la sala del castillo hasta las entradas reales en una ciudad o las procesiones de los santos, cada declaración se marcaba por un esmerado arte dramático que se destinaba tanto o más a la percepción sensorial que a la razón. El entretenimiento pasaba a servir al mensaje y se convertía en un requisito de su enunciado. A la vista de este proceder, puede sospecharse que esas formas retendrían la atención del público por sobre el contenido y, en ese caso, el discurso debía obtener un rasgo sofístico destinado a conmover. A veces se llamaba la atención desde la más humilde mesura, como advirtió Durán de Huesca (*ca.* 1160-1224), que combatió a los heterodoxos elevando la castidad y la pobreza, cualidades que debían ser palmarias con el uso del hábito blanco o gris y las sandalias[257]. Era la forma como se vistió Gerardo Segarelli, *cum mantello albo*, largos cabellos *(longis crinibus)* y *nudis pedibus*[258]. Notemos también que el blanco, el color evangélico de la pureza, fue adoptado más de una vez por protagonistas de la protesta política y religiosa[259].

---

[255] Romero, *La revolución burguesa,* p. 193.

[256] Citado por Toner, *Sesenta millones de romanos,* p. 204.

[257] Lea, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age,* 1, pp. 278 y ss.

[258] Bernard Gui, *Los apostólicos,* p. 17.

[259] Los agermanados de Valencia tenían «una bandera de lienzo blanco», según De Quas, *La germanía de Valencia,* p. 8; Cohn, *En pos del milenio,* p. 128, en el *Libro de los cien capítulos* que escribió «el revolucionario del alto Rin» en los primeros años

El lenguaje verbal tenía sus ritmos e interludios. Los hermanos apostólicos seguían a Dulcino vestidos de penitentes y, en caminos y plazas, llamaban a expiar las culpas porque ya estaba próximo el reino de los cielos[260]. A esa invocación para que el otro mundo interviniera en el mundo terreno, le intercalaban recitados del *Padre nuestro* y similares junto a cantos, con lo cual lograban un impacto visual y sonoro *ad captandum auditum* y para seducir el corazón de los simples *(corda simplicium)*. De todos modos, estas formas para sujetar la atención debían tener efectos distintos de acuerdo con las condiciones anímicas del público. Por ejemplo, uno de los embarazos más serios que desafiaba al predicador, el auditorio no concentrado en su palabra, puede descartarse en un clima de exaltación. Esto no presuponía despreciar arbitrios para mantener la atención y, para ello, servían gestos y *exempla* con función didáctica. Estas prácticas se prolongaron hasta comienzos del XIX[261].

Estos recursos implicaban los distintos objetivos del lenguaje. El sacerdote que, desde la época carolingia, había dado la espalda a los fieles en la misa para dirigirse al dios del altar en latín, la lengua que el pueblo no comprendía y, como si eso no bastara, apelaba a ritos misteriosos, establecía una barrera entre él y los fieles. Ese lenguaje construía su posición estamental, lo mismo que la construía el laico de elevada condición con ademanes cortesanos y homenajes. Esta comparación ilumina por contraste al predicador popular que solo deseaba establecer puentes; mientras que, en el primer caso, todo se orientaba a la admiración hacia el único protagonista, en el segundo se trataba de lograr su complicidad. Esta comparación permite apreciar el alcance de la estrategia del agitador compostelano al situarse desde el inicio de su arenga en el llano. Algo similar podemos observar en un agitador de la germanía valenciana.

En la villa de Fontinent vivía hacia 1520 un maestro de escuela llamado Francisco de Guadalupe que se había adherido al movimiento, aunque posteriormente desertó. En el retrato que se brinda de él, una vez más, se unen discurso y escenografía: «era largo de palabras» y predicaba «vestido de una capa blanca»[262]. En este

---

del siglo XVI, el enviado de Dios para implantar el reino mesiánico llevaría vestiduras blancas, y blanco sería el color de sus cabellos y del caballo en el que llegaría.

[260] Bernard Gui, *Manual,* II, p. 114: «Penitentiam agite, appropinquabit regnum celorum».

[261] Burucúa, *Corderos y elefantes,* p. 138.

[262] De Viciana, *Crónica,* p. 284.

caso el blanco, que era como dijimos la bandera de los agermanados, tenía una connotación agregada, porque el movimiento comenzó con la persecución de homosexuales y, por esa divisa, lucharon para imponer su criterio de justicia[263]. No era inocente apelar después a ese recuerdo que estaba en la población, y que era también el de una primera victoria contra la autoridad, ya que se había logrado ajusticiar a los reos. El predicador se identificaba con la causa recurriendo a un signo del signo: la bandera agermanada en su cuerpo lo mostraba compenetrado con el movimiento, como uno de sus miembros aunque en un escalón más elevado. Estos detalles no serían ajenos a su éxito al punto de constituir una secta de adherentes. Esa efectividad se trasluce en la preocupación que les causó a los reformadores su retirada del movimiento[264].

El público que escuchaba y veía no estaba aislado; su recepción del mensaje era también intersección con otros que reaccionaban en algún sentido ante lo que se decía. Cada uno estaba en todos para brindar un conjunto con sentido unitario y, para eso, obraba el contagio. Una observación de Maquiavelo sobre Savonarola esclarece, porque nos dice que, cuando la multitud reunida en la plaza para escucharlo alcanzaba las diez o doce mil personas, muchísimos no lo oían[265]. En esas circunstancias, se propagarían versiones según el buen entender de quienes habían escuchado, por lo menos, algunas palabras, y a ello se agregarían las interpretaciones de los gestos y el estado de ánimo general junto a otros factores que se le escapan al que hoy reconstruye la situación. Esos mensajes que se percibían entrecortados y que se retransmitían con nuevas significaciones no dejaron de producir efectos que solían expresarse en la obligada unanimidad de lo convenido.

AUTOCONCIENCIA DEL INTELECTUAL

Una persona que se incorporaba al monasterio sobrellevaba una mutación cultural integrándose en una nueva familia dirigida por el abad, y la misma asimilación se operaba en el niño que se criaba

---

263 Català de Valeriola, *Relación*, p. 67, desde el inicio: «lo mateix dumenge, aprés dinar, se ajustaren molts chichs y prengueren una bandera de tela blanca». *Id.*, p. 68.

264 De Viciana, *Crónica*, p. 284.

265 Citado por Fernández Buey, «Introducción», p. 23.

con los monjes[266]. Estas prácticas que formaban a la clase estamental se mantuvieron, agregándose cambios que afectaron especialmente a otras secciones de la institución.

Al respecto ya se aludió a que, en el siglo XI, el reclutamiento de eclesiásticos comenzó a expandirse más allá de la aristocracia, y Gelmírez, cuyo padre era un *miles* vinculado a la Iglesia, no fue una rareza[267]. En esto podían tallar las contradicciones, como nos revela Roberto II de Francia (987-1031): advertido de la hostilidad de los *primates regni,* favoreció el ingreso a las sedes episcopales de personas no surgidas de la nobleza[268]. Por lo tanto, si bien la jerarquía siguió dominada por gente cercana a la clase señorial laica (aunque culturalmente se diferenciaba de esta), hubo excepciones (incluso entre algunos papas) desarrollándose una cierta heterogeneidad que la Reforma Gregoriana debió afrontar.

En este proceso, las adhesiones distaron de ser incondicionales. Un clérigo podía romper con su lugar de pertenencia por fidelidad a lo que había asimilado cuando convertía la intransigencia moral que aprendió de Jesús en intransigencia con la institución. Para dar ese paso, a veces influía una cuna humilde o una promoción rechazada, pero, cualquiera fuera el motivo, su adiestramiento se detenía surgiendo la posibilidad de que emigrara a otra clase o a otro estamento. Ese trasvase era una posibilidad no solo de los eclesiásticos como nos revela Abelardo, primogénito de un noble que (según sus palabras) abdicó de Marte para ser educado por Minerva. Este paso, si bien fue excepcional en la nobleza laica, muestra que este régimen no era el de las castas de la India, donde la separación social fue históricamente inmodificable.

Abelardo también expone que la situación del clérigo a la que lo condujo su vocación no siempre era estable. Es imprescindible recordar que había distintas integraciones a la Iglesia, siendo muy numerosos los miembros solo tonsurados o de las órdenes menores aunque, en este terreno, la distinción pasaba en primer término por el grado de compromiso subjetivo con la institución. Por ejemplo, en la categoría de eclesiásticos con nula vocación sacerdotal,

---

[266] *Documentos de Sahagún,* n.° 1101, año 1104; n.° 1122, año 1105.

[267] Gillingham, *The English in the Twelfth Century,* pp. 268 y ss.; Fernández Conde, *La religiosidad,* p. 221; Fletcher, *Saint James's Catapult,* pp. 102 y ss.; Morsel, *La aristocracia medieval,* p. 161.

[268] Raúl Glaber, *Crónica,* III, 2, 8.

actuó el príncipe Felipe, *procurator* del arzobispo de Sevilla entre 1249 y 1258. Pareciera más pertinente entonces apelar al dibujo de un centro de sacerdotes convencidos de su papel y un contorno extendido y más laxo, formando la totalidad un cuadro de convicciones y deberes muy diversos.

Ahora bien, aun cuando debamos tener en cuenta prioritariamente los niveles de adhesión subjetiva a la Iglesia, la posición espacial en ese universo no dejó de influir, y esto constituye un segundo aspecto. Quienes permanecían cerca de las fronteras de la Iglesia eran clérigos que no pertenecían a los sacerdotes ni a las órdenes monacales. Menos sujetos a las restricciones, tenían más posibilidades de autonomía o de emigrar hacia otros lugares. Los maestros, por ejemplo, tenían ese rango y fueron proclives a la independencia, como reflejaron escuelas urbanas y facultades de artes. Es posible que, en la emigración, o en la autonomía relativa y en la censura de quienes permanecían en la Iglesia, haya intervenido la sensibilidad por la injusticia. Por ejemplo, la que se repetía acerca de la espuria riqueza material pudo haber estado influida por una vida con dificultades. Reparemos en que muchos que se encuadraban en esta sección crítica eran desheredados o hijos de la nobleza menor y de clérigos. A esta categoría pertenecieron canónigos compostelanos enfrentados a su obispo[269].

Esos diferenciados niveles de independencia del clero modelaron su pensamiento y su acción construyendo al intelectual como figura social. También lo constituyó su autorrepresentación, en la cual la soberbia tuvo su papel. La presentó Pedro Abelardo en la *Historia de mis calamidades* y se prolongó en hombres sin inhibiciones para confesar ese temple ligado al orgullo, a la gloria y a la fama, sentimientos que desparramaron envidias y antagonismos[270]. En ín-

---

[269] Moore, *La primera revolución europea*, p. 140; *Historia Compostelana*, col. 1097: «clerici atque cives Compostellae in ipsum conspiraverunt et conjuraverunt episcopum».

[270] Abelardo, *Historia de mis calamidades*, cols. 115 y ss. y 152 y ss.: «longe amplius famae quam corporis detrimentum plandebam». Dante, *La Divina Comedia*, «Infierno», IV, se incluyó como el sexto miembro del grupo de los altos genios formado por Virgilio, Homero, Horacio, Ovidio y Lucano («e piu d'onore ancora assai mi fenno; / ch'e e' sì mi fecer de la loro schiera, / sì ch'io fui sesto tra cotanto senno»). Asimismo *id.*, «Purgatorio», XI, 91-95. También *Fuentes del Renacimiento italiano*, p. 208; Guicciardinii, *Storie fiorentine*. En el siglo XVI Tasso, *Le veglie*, 6, sobre la gloria declaraba: «Io credo già averla ottenuta», y hacía referencia a que la envidia le disputaba su fruto. *Id.*, 25, 27 y 30.

timo enlace con estas cualidades, estaba una praxis no solo destinada a rebatir sino a destruir argumentos destruyendo en el camino al contrincante[271]. En esas luchas se auguraba una violencia discursiva que tendría su generalizada expresión urbana en la rebelión comunal. Pero, más allá de esto, se constituyó un comportamiento vinculado a una forma de ser característica que no es indiferente para captar al agitador, como muestran las declaraciones de Cola di Rienzo, por las que nos da a entender que la búsqueda de gloria era un ingrediente del reconocimiento social[272].

Esa soberbia tenía, en sus fundamentos, un paralelo con la magnanimidad, la *megalopsychia,* o sea, la grandeza del alma, la cima de las virtudes éticas del sistema aristotélico, y pertenecía a quien tenía un sentimiento de superioridad y que, pleno de confianza en sí mismo, podía consagrarse, guiado por la razón, a los «asuntos grandes y sublimes»[273]. Este concepto ha sido tratado por Sigerio de Brabante (fue un seguidor del Aristóteles que se conocía en el siglo XIII) cuando aseguró que la humildad no es virtud y defendió al hombre magnánimo; conceptos en los que plasmaba, como notó Le Goff, la autoconciencia del intelectual, aunque este no fue el único momento de constitución de esa imagen que tuvo otros desarrollos ni tampoco fue el intelectual el único contaminado por ese pecado de la soberbia: los caballeros lo poseyeron[274]. También intoxicó a los burgueses que, como los de Vézelay, «superbia inflati insurrexerunt», mientras que, como dijo Fabián Campagne, en místicas como Hildegarda de Bingen (1098-1179), la sabiduría que se atribuían apartándolas de la humildad (lo cual implicaba la primacía del autoexamen sobre el discernimiento eclesial) derivaba de considerarse existencialmente superiores[275].

---

271 Abelardo, *Historia de mis calamidades,* col. 119, sobre las disputas con Guillermo.

272 *Fuentes del Renacimiento italiano,* p. 27, carta de Cola di Rienzo de 1350; dice que empezó a despreciar la vida plebeya y a cultivar el ánimo con elevadas ocupaciones para alcanzar los mencionados atributos.

273 Wood, *De ciudadanos a señores feudales,* pp. 118 y ss.; *Ética a Nicómaco,* 1124 b 5-1125 a 16.

274 Le Goff, «Quelle conscience l'Université?», p. 192. Le Goff no consideró el antecedente de Aristóteles; Burke, *Historia social del conocimiento,* pp. 42 y ss.; Flori, *Ricardo Corazón de León,* pp. 440 y ss.; Morsel, *La aristocracia medieval,* p. 169.

275 Suger, *Historia de Luis VII,* cap. 24; Campagne, «*Charisma proscriptum*», p. 30.

En la formación de ese estado de ánimo y de conciencia, intervenía tanto el conocimiento que efectuaba sobre sí la persona como el reconocimiento que el entorno hacía del intelectual. Era un doble aspecto que presentaba Abelardo cuando exponía sus virtudes inspeccionando la fuente de su erudición de manera autobiográfica y explicando sus dotes especulativas por su entrenamiento cultural, dotes que elogiaban aquellos que lo encontraban tan sabio en la lección sagrada como en la filosófica[276]. Ese entorno contribuyó, junto a la fama y el dinero, a la egocéntrica exaltación de sus cualidades, con lo cual estas no se explican solo en los límites de una subjetividad meramente introspectiva sino en el plano relacional. Esto estimulaba la contraposición entre ese sentimiento de superioridad y aun de altanería que, para el Estagirita, era característico del aristócrata, por un lado, y la humildad del cristiano, por el otro[277]. El calibre de esta innovación se comprende si se considera que el pecado proviene de haber comido el fruto de la sabiduría reservada a Dios, acción decisiva de la humanidad que hace comprensible la reprobación categórica de la soberbia y del libre albedrío por parte del clérigo tradicional (en la Regla Benedictina, se estableció que el primer grado de la humildad es una obediencia ciega que priva al individuo de su arbitrio)[278].

Teniendo en cuenta esto, no extraña que el concepto de soberbia figure impugnado al comienzo de la *Vita Burchardi episcopi*[279]. Ebbo, canónigo de Worms que fue obispo de Constanza entre 1034 y 1046, fue posiblemente el autor de la vida de su bendito y querido padre y señor Burcardo. Pero no compuso esta biografía *pro superbia,* sino «ad evitandam ociositatem cordisque desidiam». La expresión sintetiza una actitud. Ebbo (o quien haya sido el biógrafo) declinaba la más mínima irrupción de sí mismo, de sus propias facultades, porque su tarea no era más que salvaguardar la presencia de esa vida santa para que, cuando se leyeran sus obras, se acallaran las voces que las reprobaban. La censura del orgullo

---

[276] Abelardo, *Historia de mis calamidades,* 5, col. 126.

[277] Este problema fue afrontado por santo Tomás, que le dio una intepretación distinta de la que surge de una lectura no teológica de Aristóteles. *Vid.* Marín Porgueres, «En torno a la virtud», pp. 295 y ss.: afirmó el aquinate que, en el hombre, hay algo que es de Dios y que le hace aspirar a la excelencia de la virtud, que es la magnanimidad, mientras que la humildad le permite considerar sus defectos.

[278] *Regla de San Benito,* 5.

[279] *Vida de Burcardo de Worms,* col. 506-514.

como deplorable inclinación humana no terminaba en el autor de la *Vita,* ya que el mismo hombre que se exaltaba, cuya sabiduría fue no solo reconocida en su campo sino también en el del emperador y que, por sus virtudes, se le denominó padre de los pobres y alivio de los necesitados, no había vivido ni actuado por sí mismo sino por Dios. Fue este último quien le encomendó construir y guiar su Iglesia guiando así su existencia. En este esquema, la persona nada hacía por sí ni para sí sino para alguien superior de quien dependían sus actos y, en primer lugar (o en última instancia), hacía todo humildemente para Dios despojado de su individualidad, aun cuando fuera un *big man* que obligaba a que se perpetuaran por escrito sus hazañas. La novedad, que a veces era inevitable, se debía disimular en la rutina y, por ello, la abierta valoración del quehacer creativo originaría un quiebre de la subjetividad.

Esto ilumina por comparación el cambio que sobrevino cuando aparecieron sujetos que fueron lo que habían decidido ser, para expresarlo con lenguaje existencialista. La situación rozaba el escándalo con la arrogante confianza de un Abelardo en su caudal de raciocinio, aun cuando estuviera atemperado por misticismo. Era, como denunció Bernardo de Claraval, quien se sobrevaloraba a sí mismo («homo est magnus in oculis suis»), quien discutía sobre la fe contra la fe («de fide contra fidem disputans») y que, por eso, se transformaba en un creador de herejías *(haeresum fabricator)*[280]. Fue un pensamiento que otros continuaron[281].

Pero ¿no sería esa autoconciencia de la que habló Le Goff una conciencia *de facto* aun antes de ser resuelta con rigor lógico? El postulado se basa en la inversión que engendraba el estudio y que, formando un capital escolar (en sentido estricto escolástico), subvertía de por sí los cimientos de todo un edificio porque, no por nada, el pecado de la soberbia llevaba a la elección de lo que a cada uno mejor le parecía, como han hecho desde siempre los filósofos movidos por el libre arbitrio, y esa elección era un impulso desertor porque significaba, para la Iglesia, prescindir de la Iglesia, rechazar su tutela para seguir orgullosamente en la equivocación del pensamiento propio[282]. Por esto no sorprende que, contrapuesto al

---

[280] Bernardo de Claraval, *Epístolas,* n.º 191.

[281] Por ejemplo Vives, *Tratado del socorro de los pobres,* p. 56.

[282] Isidoro de Sevilla, *Etimologías,* col. 296: «De haeresi et schismate»: «Haeresis graece ab electione vocatur, quod scilicet unusquisque ibi sibi eligat quod melius illi

asno, el animal símbolo del monje que, como un necio, era conducido por Dios, aparecía el hombre que se desasna para conducirse por sí mismo y actuar sobre lo existente sin esperar ni la intervención milagrosa ni el curso natural de los acontecimientos[283].

SOBERBIA Y ACTIVIDAD DEL BURGUÉS

A largo plazo, esa idea del individuo hacedor, o sea, esa idea de la magnanimidad como potencia infinita que envuelve a quien puede desarrollarse tanto como quiera, era la presumible negación del dios que conduce para endiosar en su reemplazo al hombre autoconducido. Fue lo que expresó Romero sobre la valoración de sí mismo del burgués que descubría sus posibilidades con la fuerza que le daban sus dones interiores[284]. De acuerdo con esto, es perfectamente comprensible que la *superbia* haya sido considerada la raíz de todos los males («superbia est radix omnium malorum») y, en especial, de aquellos males que siempre acompañan a la persona creativa. Era la antigua desmesura de quienes se alzaban contra los dioses y debían ser repuestos en el orden: cuando a los burgueses de Vézelay se les aplicaron las penalidades, vencida su insurrección de 1152, el cronista declaró con aire triunfal que «humiliata est superbia impiorum»[285]. Habló de lo mismo el de Sahagún, pero

---

esse videtur, ut philosophi Peripatetici, Academici et Epicurei et Stoici, vel sicut alii qui perversum dogma cogitantes arbitrio suo de Ecclesia recesserunt. Inde ergo haeresis, dicta graece voce, ex interpretatione electionis, qua quisque arbitrio suo ad instituenda, sive ad suscipienda quaelibet ipse sibi elegit»; Juan de Salisbury, *Historia Pontificalis,* 10: «hereticum namque facit non ignorantia veri sed mentis elatio contumatiam pariens et in contentionis et scismatis presumptionem erumpens». En Frugoni, *Arnaldo da Brescia,* p. 148, testimonio de Gerhoch di Reichersberg.

[283] Linage Conde, *La vida cotidiana,* pp. 134 y ss. y 154. También Bernardo de Claraval, *Epístolas,* n.º 87, 11, sobre la humillación para lograr la humildad («humiliato via est ad humilitatem»). Tomás de Celano, *Vida primera;* escrita esta biografía de san Francisco en 1228, interesa cómo captó el biógrafo los momentos previos a su conversión, cuando expresaba, en cap. 2, que comenzó a desvalorizarse a sí mismo, aunque fue una especie de desprendimiento gradual, ya que seguía atado por la vanidad («Ab ea itaque die coepit seipsum vilescere sibi, et in contemptu quodam habere, quae prius in admiratione habuerat et amore; non plene tamen, nec vere quia nondum solutus erat a vinculis vanitatis»). El biógrafo denotaba ese paso previo e indispensable para que Dios lo dirigiera.

[284] Romero, *La revolución burguesa,* p. 467.

[285] Hugo de Poitiers, *Historia,* cols. 1619 y 1609: «fornicantes in superbia oculorum suorum».

arriesgando que la causa de esa actitud del burgués era su peculio porque, al predominar la «abundançia e multiplicaçion de las cosas materiales», comentó, «el coraçon de los dichos burgueses començose a cresçer e leuantarse en soberuia»[286]. Es lo que suele ocurrirle, agregó, «a los fijos de pequeño suelo e vil condiçion» con muchas «cosas temporales». Las motivaciones íntimas o los fundamentos objetivos de esas conductas ciudadanas se repetían en boca de los cronistas. A los de Cremona, por ejemplo, los perdía una prosperidad que los endurecía (alusión a la primacía de los ásperos intereses materiales sobre la mansedumbre del espíritu) y creaba la confianza en sí mismos que ostentaban los de Milán[287]. El escriba de Sahagún educado en las inmutables categorías sociales que Dios había querido desde siempre veía, indignado, cómo ese nuevo poder monetario se alzaba contra la Iglesia. En su mente no solo estaba el oro y la plata como el dispositivo que autorizó a esos vasallos a pronunciarse: no desligaba de este cuadro un estilo de vida «de muchos deleites abastados». Con estas precisiones, estamos ante la persona que se hizo a sí misma, que adquiría una orgullosa percepción de sus éxitos y en absoluto le disgustaba que le acariciaran el *ego*. Esto entrañaba también el peligro de no atender más que a ese intelecto que se había llenado de jactancia y que renunciaba a educarse con lo que el sacerdote le decía, y es posible que, en esto, haya radicado una de las causas que llevaron a formar cenáculos de elegidos.

Teniendo en cuenta lo dicho, Sigerio de Brabante no era más que el filósofo de esa dignidad lograda por el artesano, pero también de lo que se puede lograr con toda praxis creativa, y ello incluía la organización del municipio y la política. El ateísmo estaba contenido, pues, en ese concepto en tanto perspectiva y podía tomar la dirección del genio innovador, como en el Romanticismo, o permutar el sentido de naturaleza excepcional por el de naturaleza humana, que fue el concepto de Hobbes del hombre como materialidad con *potestas* y, por consiguiente, sin otro límite más que su capacidad de desear. Esa posibilidad esencial pareciera que sobrecogió tanto a Hobbes que debió de pensarla como imposibilidad

---

[286] *Crónicas de Sahagún,* cap. 13.

[287] Bernardo de Claraval, *Epístolas,* n.º 314, col. 520: «Cremonenses induruerunt, et prosperitas eorum perdit eos; Mediolanenses contemnunt, et confidentia ipsorum seducit eos».

real, y se apresuró a cambiar al dios del cielo por el dios del Estado. Su pensamiento se detuvo ante ese hallazgo sobre la potencialidad sin fronteras del hombre: desafiar a Dios siempre atemorizó y aquí se anunciaba un dios de los ateos[288].

En un plazo mediato, ese concepto llevó a visibles contradicciones cuando la Iglesia admitió que debía enfrentar, con los franciscanos, la situación del creyente desde una controlada internalización de Dios. Para esos divulgadores del nuevo concepto, el estudio era una exigencia que ponía en riesgo su humildad, imprescindible para la preservación jerárquica de la orden. Las conocidas dudas e incluso las discrepancias que surgieron ante el trabajo intelectual tenían ese fundamento contrapuesto entre cuestiones de dogma y cuestiones de aplicación dogmática. Esto se relacionó con que el rechazo al discernimiento propio se exacerbó durante la Segunda Edad Media y, en Castilla, no faltaron quienes vapulearon ese saber emancipado[289]. Expresaban la cognición de representantes del sistema sobre el peligro de quienes, entrenados en las destrezas del intelecto, se liberaban de la clase dominante para asistir a los burgueses; con esa simbiosis, su autoconciencia podía ser, en un futuro, también la autoconciencia del explotado cuya primera realización histórica como clase liberada está (o estará) en convertirse en clase intelectual.

Pero, más allá de esa cadena de estímulos, la sociología del intelectual debería reconsiderarse en el plano de la ontología del trabajo. El artesano de la filosofía se asimilaba al artesano de la materia, en la medida en que las condiciones lo llevaron a meditarse como sujeto, a conocerse y reconocerse y, en tanto liberadas sus existencias de misteriosas potencias incontrolables, compartían ambos oficios la encarnación del pensamiento[290]. Podían sentir orgullo

---

[288] Es lo que expresó de Lamartine, *Raphaël*, en boca de la mujer idealizada como el pensamiento del iluminismo. Dijo que, educada por un marido filósofo y en una sociedad de espíritus libres desembarazados de la religión, carecía de las supersticiones que hacían humillar a las mujeres ante un juez que no era su conciencia. Agregó que la razón, el sentimiento y la conciencia eran sus únicas revelaciones. Asimismo expresó que no creía en el dios de los católicos sino en el de la naturaleza y de los sabios, en un ser que es principio y causa, origen, espacio y fin de todos los seres.

[289] *Vid.* Martínez Casado, «Cataros en León», pp. 276 y ss.

[290] Abelardo asimiló su enseñanza a un oficio que se ejerce con la lengua, similar al oficio que el artesano desempeña con sus manos. *Vid.* Abelardo, *Historia de mis calamidades*, 11, col. 161: «Ad artem itaque quam noveram, recurrens, pro labore manuum ad officium linguae compulsus sum».

por sus obras, y este desarrollo en paralelo se asentaba así en un fundamento sobre el cual se discurrió aquí: la emancipación de las fuerzas naturales habilitó el trabajo teleológico aplicado al producto de la naturaleza. Como ya se anticipó, cuando el hombre con esa emancipación se convirtió plenamente en sujeto, pudo ser el objeto de su pensamiento y, como un derivado, la acción política se empezó a definir como accionar orientado a fines rigiéndose por representaciones mentales, como hacía el artesano con el objeto que tenía dibujado en la cabeza para que sus manos lo cristalizaran, o como hacía el escolástico con la cuestión que se había planteado para resolverla a través de silogismos. Por ello, entre el agitador que esgrimía la palabra reflexionada y el artesano que se agitaba escuchándolo, había una secreta confluencia. La afirmación de la persona con su orgullo ante la obra realizada conseguía entre los intelectuales cotas tan altas o aún más elevadas que las que alcanzaba el artesano con su *capo lavoro* y se traducía en la sensación de una persona provista con la potencialidad infinita de sus dotes para conocer más allá de cualquier frontera[291]. Era la autoconciencia del intelectual que evocábamos y que impulsó las autobiografías que rememoraban a las *Confesiones* de san Agustín con una búsqueda del yo. Esto nos conecta con una evolución inmanente al ejercicio gnoseológico, derivación del trabajo específico, que explica parcialmente a este heterodoxo. Era una actitud psicológica y social que tuvo su transcripción en las luchas urbanas. La acusación que el ortodoxo pronunciaba contra el intelectual la repetía contra la «superbia et arrogantia Romanorum» que habían atacado a la Iglesia[292]. En ella estaba la conducta de aquel que, por lecturas, se valoraba y, por compromisos, trocaba su jactancia en rebelión. La lógica que desde una parte lúcida de la ortodoxia se había concebido como una esclava *(ancilla)* de la fe, como un dispositivo instrumental, se transformaba, por ese desenvolvimiento, en la *ratio* humana de un Abelardo. Al *credo ut intelligam* de Anselmo de Canterbury anteponía el *intelligo ut credam* y, con ello, se afirmaba un tipo social dando vuelta al universo gnoseológico.

---

[291] *Fuentes del Renacimiento italiano,* p. 73; Tomasso Campanella (1568-1639), *De sensu rerum et magia,* habla del hombre que no se detiene por debajo de la naturaleza de los elementos y del sol y la tierra, sino que desea y actúa por encima de ellos y que solo depende de Dios; agrega que Aristóteles dijo que es vana imaginación pensar tan alto mientras él dice, con Trismegisto, que es bestialidad pensar tan bajo.

[292] Bernardo de Claraval, *Epístolas,* n.º 244.

El otro aspecto de la soberbia era un autoconocimiento de lo que la persona era, de sus fortalezas y sus debilidades. Es lo que expresó Abelardo en el principio mismo de la narración de sus desventuras, sobre que de la naturaleza de su tierra (la Bretaña) había heredado ligereza de espíritu y cualidades innatas para las disciplinas literarias[293]. En este reconocimiento, se contenía su potencial deformación: el fetiche burgués del individuo suplantaba al del héroe feudal y daba paso al exhibicionismo narcisista y a la notoriedad.

NACIMIENTO Y DIFICULTADES DE UNA VOCACIÓN

El estímulo intelectual se le podía presentar a quien conocía (o vislumbraba) el conocimiento y, como un derivado, podía nacer la voluntad de crear, de superar lo conocido. También era posible que, despertada esa vocación, deseara regresar al rumiar repetitivo de autoridades (o, de alguna manera, se le obligara a ese regreso); en ocasiones, ese camino de vuelta implicó una lucha consigo mismo, con las virtudes que le otorgaba el logos, combate cuyo fin era formar un prudente y terco no intelectual. Esa batalla subjetiva contra la potencialidad del hombre que, al conocer, se privaba de conocer anulando su praxis creativa la tenemos representada en la remembranza del benedictino Guiberto de Nogent.

En su juventud, nos cuenta, comenzó a preferir los versos a las Escrituras y, guiado por esa demencia, leyó los poemas de Ovidio y las *Bucólicas* de Virgilio llegando a representar con su propia afectación la felicidad del amor[294]. Impregnado de las dulces palabras de los poetas y de las que él mismo imaginaba, escribió con placer, alcanzando tal grado de ensimismamiento que olvidó el rigor de la vida monacal y la modestia de su condición. Esa práctica le mostraba, indudablemente, otra posibilidad. Preso de ese entusiasmo que fermentaba en su espíritu *(effervescente interiori)*, compuso breves escritos desprovistos de pudor. Confesaba un estado pecaminoso producido por el conocimiento libre (para él, libertino) e innovador y, ante este cuadro, intervinieron dispositivos. Se hizo presente la mirada preocupada de su *magister*, quien seguía de cerca a su alum-

---

[293] Abelardo, *Historia de mis calamidades*, col. 114.

[294] Guiberto de Nogent, *Autobiografía*, I, 17.

no; a continuación asomó el peso institucional de una gran tradición cultivada *a plurimis bonis doctoribus* para atar esa subjetividad descarriada y paralizar la imaginación libre y la libertad del pensamiento. Según este punto de vista que se le aplicó a Guiberto, el intelectual debía negarse como tal sometiéndose a las Escrituras para aprehenderlas a través de comentarios («Scripturarum commentis intendere»). Esta autoridad se estudiaba con otra autoridad: la que transmitían los escritos de Gregorio Magno (*ca.* 540-604), en los que estaban las claves de la ciencia con la que Guiberto hallaría el sentido moral y alegórico de las palabras de los profetas y de los Evangelios. A este peso de la historia se sumaba la tradición que se reproducía a través de los sabios. En este caso, lo ayudó Anselmo (1033-1109), abad de Bec y posteriormente arzobispo de Canterbury, que aconsejó al novicio imponiéndose por su erudición y su *vita sanctissimum.* No importa ahora cómo orientó al discípulo a través del *trivium* y el *quadrivium* sino cómo un complejo institucional coartó una inteligencia para llegar al sabio contenido *ad sobrietatem* que san Bernardo contraponía a Abelardo[295].

Lo que se acaba de exponer ya estaba presente en un escrito de Raúl Glaber, cuando la erudición retornaba en el despuntar del segundo milenio. Un hombre prudente como Heriveo, nos cuenta (nacido entre 960 y 970), tesorero del monasterio de San Martín de Tours, se inició en las artes liberales, pero las abandonó al comprender que de ellas saldría más rebelde que sometido a la obediencia divina[296]. Pero, lamentablemente para la Iglesia, no todos fueron tan juiciosos porque, hacia la misma época, en Rávena, un cierto Vigardo se dedicó a la gramática[297]. Fue una consagración exagerada en detrimento de otros estudios, un desvío que derivaría de una mala costumbre italiana, y allí se originó su perdición. El problema no estuvo solo en elegir una indagación sino en un desarrollo unilateral que lo colmó de soberbia *(inflatus superbia).* Descubrió capacidades hasta entonces inermes y, engañado por los demonios, adoptó a los poetas de la Antigüedad (Virgilio, Horacio, Juvenal) comenzando a enseñar doctrinas contrarias a la sagrada fe.

---

[295] Bernardo de Claraval, *Epístolas,* n.º 192.

[296] Glaber, *Crónica,* III, 4, 14: «nobiliter educatus, dehinc vero scolis artium liberalium applicatus, sed intellegens ex his plerosque plus fore contumaces quam divine obedientie subditos».

[297] Glaber, *Crónica,* II, 12, 23: «studio artis gramatice magis assiduus quam frequens».

Por su parte, un poeta ortodoxo del siglo XII, Hugo Primas de Orleans, opinaba que los clásicos dislocaban la serena asimilación de la Biblia porque contienen, decía, doctrinas ajenas al dogma[298]. Esos antiguos se infiltraban en el estudio por diversos medios, entre ellos la gramática, que no solo educaba en jerarquías o subordinaciones sino también en un pensar cartesiano antes de Descartes, pensar que era constitutivamente analítico, y enseñaba una filosofía práctica que siguió generando intelectuales rebeldes hasta la primera Época Moderna[299]. Además, Hugo Primas de Orleans veía con buenos ojos a la escuela de Reims dirigida por Alberico porque enseñaba la Biblia excluyendo a la Antigüedad pagana. Esto nos abre la cuestión.

En principio, el denunciante relacionaba algunas escuelas con la actitud crítica indicando una regularidad que confirmó el historiador moderno. Según Lester Little, 10 reformadores radicales del periodo 1075-1150 tuvieron en común su formación en escuelas urbanas, mientras que los reformadores moderados salían de las escuelas monásticas[300]. En efecto, de escuelas catedralicias como la de París surgieron reformadores que llevaron la lección aprendida hacia distintas partes, como ejemplificó Gerardo de Gales (*ca.* 1146-*ca.* 1223)[301]. Los métodos de enseñanza y las materias contribuían a ese tipo de pensar. Sobre esto volveremos, pero es imprescindible tener en cuenta ciertas connotaciones sociológicas.

Por un lado, esos centros de enseñanza de los burgos ofrecían una combinación de medios. Es así como el obispo Diego Gelmírez pretendió que se enseñara filosofía, teología, derecho y medicina y, ligado a ese proyecto, encontramos a Gerardo de Beauvais, redactor de la *Historia Compostelana* y *magister* de la escuela, que

---

[298] McDonugh, «Hugh Primas 18», p. 815.

[299] Guijarro González, «La gramática en las bibliotecas», pp. 137-151; Fuster, *Rebeldes y heterodoxos,* pp. 99 y ss.; García Cárcel, *Las Germanías,* p. 138: uno de los Encubiertos, es decir, uno de quienes tomó el lugar del Encubierto después de su muerte, fue, al parecer, un profesor de gramática que murió en 1523.

[300] Little, «Intellectual training». También *id., Pobreza voluntaria,* pp. 43 y ss.

[301] Gerardo de Gales, *Autobiografía,* I, 2, impulsor de la reforma de la Iglesia en Gales, fue influido por sus estudios durante tres años en París de las artes liberales, en especial el *trivium*, instruyéndose en la retórica («Processu vero temporis causa studii majoris atque profectus ter in Franciam transfretando, tresque status annorum plurium Parisius in liberalibus disciplinis faciendo, summosque praeceptone demum aequiparando, trivium ibidem egregie docuit, et praecipuam in arte rhetorica laudem obtinuit»). También II, 1, estudio de derecho canónico y teología.

tuvo su paralelo en otros como Rainero de Pistoya, a quien se le reconocía por su extenso saber y, como Roberto de Salerno, que fundó la escuela de medicina[302]. Esto remite a que la cultura era, y es hoy también, una sola con muchas ramas en influencia recíproca, precepto que no registran los tecnócratas aprisionados en el llamado sentido práctico.

Por otro lado, frente al mutismo del monasterio[303], se desplegaba el diálogo; contra la introspección que surgía de la máxima de que «amicum tuum sit silentium», estaba ahora la comunicativa dialéctica urbana y, enfrentada a la lectura memorística, se planteaba la glosa que era una razonada conversación íntima con el texto. De ese proceder surgía una técnica del pensamiento y una forma de ver las cosas a través de la interrogación crítica. El mismo *exemplum* que enseñaba entreteniendo tenía la posibilidad de forjar críticos si tenemos en cuenta el dispositivo analógico, es decir, la posibilidad de hacer asociaciones a partir de la historia que se cuenta, pudiendo definirse como un espacio de subversión, en tanto daba lugar a la paradoja, a la inversión y a la exégesis múltiple[304].

En un lugar distinto, las escuelas monásticas, con sus libros religiosos admirados como objetos de prestigio[305], eran el hogar educativo de otra capa de intelectuales, la que había nacido como tipo social en la primera fase del feudalismo. Se establecían así dos patrones disímiles: uno tradicional y otro urbano de novedosa complexión. En la abadía la escuela de los estudios espirituales *(spiritualium schola studiorum)* estaba hecha de ascetismo y rigor (continencia sexual, frugalidad en las comidas, sobriedad de las vestimentas, trabajos humildes), vida que se complementaba con la asimilación acrítica de la Biblia[306]. Su fundamento estaba en el concepto de que la vida terrenal era una sacrificada preparación para la vida eterna,

---

[302] Arnesto, *Galicia feudal,* pp. 194 y ss.

[303] *Costumbres cluniacenses,* II, 3: «ut perpetuum silentium teneatur, in ecclesia, dormitorio, refectorio, et coquina regulari. In his singulis tam in die quam in nocte si vel unum verbum quoque audiente loquitor, non facile veniam absque judicio meretur».

[304] Bravo, «Arte de enseñar, arte de contar», pp. 325 y ss.

[305] *Documentos de Eslonza,* n.º 6, año 1099, Urraca, hija de Alfonso VI: «Offero etiam libros XI quorum nomina hec sunt: Biblioteca, Moralia. Job, Vitas patrum, Passionum, Dialogorum, Sententiarum, Genera officiorum, Librum ethimologiarum, Libellum de uirginitate Sancte Marie, Apochalipsim, Librum Hieremie». *Vid.* también Del Mar Sueiro Pena, «Las bibliotecas monásticas», pp. 429-445.

[306] *Vida de san Bernardo,* I, 8, 38.

y en la idea de que el efímero laboratorio vivencial debía alimentar una fe que sin examen ni desconfianza invalidaba el empleo filosófico de la razón[307]. El criterio que allí regía, de carácter no intelectual, era que a Dios no se le asimilaba en los tratados sino en el espíritu, en el ejercicio de sus mandatos y no en la erudición[308]. En las escuelas episcopales, por el contrario, lo que evitaban los monjes era lo que sobresalía y, en las más famosas, la inmigración de alumnos de distintas procedencias introducía cruces inagotables.

Con esto no se pretende decir que una sociología general desplaza el análisis de la persona, ya que una correspondencia genérica no implica desconocer la singularidad, práctica en la que incurrieron a veces los marxistas y que Sartre denunció con una proposición que la cita hizo célebre[309]. Indudablemente, Abelardo merece ser estudiado en su peculiaridad más allá de su encuadre en los carriles de la formación general, desde el momento en el que su excepcionalidad generaba un hecho social[310].

Discurso y dialéctica

El diálogo con la pregunta que moviliza nos lleva al argumento que se resume en una iluminación que lo aclara: la desconfianza ortodoxa sobre Sócrates y Platón, representados ante el hombre medieval por *Timeo* (por lo menos hasta el siglo XIII, en que se tradujeron otros diálogos), o su desconfianza ante toda la filosofía, se justificaba en el proceder que esos filósofos revelaban. Partir de preguntas simples, descubrir que en la controversia se investiga, negar la afirmación inicial para elevarse con el desarrollo ascen-

---

[307] Bernardo de Claraval, *Epístolas*, n.º 338, col. 543, condenaba a Abelardo que, con la razón, pretendía examinar lo que era accesible a la vivacidad de la fe: «Cum ea ratione nititur explorare quae pia mens fidei vivacitate apprehendit. Fidei piorum credit, non discutit».

[308] Bernardo de Claraval, *Epístolas*, n.º 108, col. 250: «non littera, sed spiritus; non eruditio, sed exercitatio in mandatis Domini».

[309] Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, I, p. 53: «El marxismo demuestra que Paul Valéry es un intelectual pequeñoburgués, pero no puede explicarnos por qué todos los intelectuales pequeño burgueses no son Paul Valéry».

[310] Bernardo de Claraval, *Epístolas*, n.º 189: sobre Abelardo que, elevando su voz como nunca, convocó a muchos cómplices, formando de hecho focos que, si no eran de disidencia, sí eran sospechosos: «Ille nihilominus imo eo amplius levavit vocem, vocavit multos, congregavit complices».

dente del conocimiento y reiterar la práctica hasta el punto en que la negación deviene recurso metódico son etapas encadenadas del racionalismo crítico[311]. En las escuelas donde no gobernaba el silencio claustral, ese camino se instituía y podía redituar beneficios para la insurgencia: un joven que vislumbraba preguntas llegaba al pensamiento creador; preparado en *quaestiones disputatae* y *quodlibetales,* especialmente en estas últimas, es decir, en las de tema libre, se adiestraba para la relación plástica entre circunstancias mudables y argumentación, fundamento último de la inventiva de todo reformador.

De este modo, los estímulos clásicos estaban disponibles para ser retomados y ampliados y se transformaban en hecho sociológico. En consecuencia si, como dijo Clanchy, Abelardo hizo de la contradicción su oficio y se complacía en cuestionar todo para demostrar su validez, nos es dado suponer que, aunque más no fuera por refracción, intelectuales de segundo orden debieron de hacer de la lectura y de la crítica un hábito ascendente, en virtud del cual una cantidad de temas permitía desembocar en otras problemáticas que iniciaban una nueva serie de materias, de influencias y de conclusiones[312]. Por lo menos, nos es posible aseverar que el gran filósofo que reflexionaba rodeado de alumnos abría en estos la posibilidad de ese discurrir.

Esto nos acerca a lo que vio ese poeta del siglo XII ya mencionado, Hugo Primas. Indicó que, además de la gramática, había otro peligro para el dogma, la dialéctica, método opuesto al de la autoridad[313]. El problema era, pues, un conglomerado y Little acertó cuando dijo que debería analizarse el influjo que tuvieron: 1) la dialéctica para aguzar la facultad crítica, 2) el ordenamiento que daba el estudio de la historia para criticar el presente, y 3) la enseñanza de la oratoria por lo que aportaba en la predicación[314].

De estas proposiciones, la primera, sobre la dialéctica (significativamente la parte del *trivium* que san Bernardo rechazó), es fun-

---

[311] Ese ejercicio tan alarmante debió de sustentar en la jerarquía el ideal de un receptor pasivo del mensaje. Al respecto véase Baloup, «L'ordre du discours», p. 276: a comienzos del siglo XV, Gonzalo de Alba, obispo de Salamanca, indicaba que la masa de fieles no debía polemizar ni descubrir más de lo que se le enseñaba.

[312] Clanchy, *Abelard,* pp. 6 y 228; también Thorndike, «Elementary and Secondary Education», pp. 404 y ss.

[313] McDonugh, «Hugh Primas 18», pp. 815 y ss.

[314] Little, «Intellectual Training», pp. 234-249.

damental para nuestro tema, en la medida en que era el estadio germinal que compartían los filósofos de profesión sumergidos en la metafísica y quienes se iniciaban en la filosofía para realizarse en la transformación social. Esa iniciación daba un instrumento, una armadura intelectual, como decía Abelardo[315], que, con la duda, preguntaba e, inquiriendo, conseguía la verdad («dubitando enim ad inquisitionem venimus; inquirendo veritatem percipimus»). Era la duda que podía cuestionar todo, incluida una autoridad que, como san Bernardo, no tenía dudas sino certezas[316]. Ese principio enseñaba a pensar con un método independientemente de la materia a la que se aplicaba[317] aunque, sin desconocer esto, superaba los confines de la proposición metodológica porque entrañaba dejarse gobernar por la perplejidad. La especulación exegética se nutría a sí misma, buscaba nuevos sustentos en la filosofía pagana para elevarse con esta, y el pensamiento se desenvolvía hasta que peligraba el dogma consagrado. El objeto del escolástico, conciliar opiniones discordantes (*concordia discordantium canonum,* según el título de la obra de Graciano), presuponía la crítica. Se descubría que razonar no era una facultad natural sino una destreza con carácter ontológico (una indagación sobre el ser, en tanto era el problema de la «determinación» heredada en pequeños retazos de Platón y Aristóteles) y, como tal, era reflexión sobre la realidad. Esa gimnasia condujo de por sí a otro plano, al concepto sobre el ser y, en este punto, se abrían otras posibilidades. Con el conceptualismo de Abelardo[318], podía lograrse una formulación materialista (en el sentido de dar prioridad determinante a la realidad objetiva), aunque es posible que a los portadores de este enfoque se les escaparan los alcances revolucionarios de su equidistancia del realismo y del nominalismo (y, teniendo en cuenta esta diversidad, se justifica el concepto de Hegel sobre que la escolástica no era una doctrina sino un nombre impreciso que agrupó diversas corrientes filosóficas)[319].

---

[315] Abelardo, *Historia de mis calamidades,* 1, col. 116.

[316] Es irresistible la tentación de repetir aquí un pensamiento de Betrand Russell sobre que el problema es que los inteligentes viven llenos de dudas y los idiotas de certidumbres.

[317] Bloch, *La sociedad feudal,* I, p. 127.

[318] La distinción entre el nominalismo de Roscelino y el conceptualismo de Abelardo se lee en antiguos tratados como el de Tocco, *L'eresia,* pp. 7 y ss. y Lane Poole, *Illustrations,* pp. 119 y ss.

[319] Hegel, *Lecciones,* 3, p. 104.

Pero esa incursión en la doctrina del ser bastaría para tornar al estudioso de gabinete en un potencial creador dispuesto a transgredir, a evadirse de los límites prefijados. En esta transgresión, el autoconvencimiento, que siempre se expresa ante el sujeto como la indomable atracción por un quehacer, pasa a ser una premisa: el hecho de que, en el Concilio de Soissons de 1122, Abelardo fuera obligado a arrojar al fuego su *Sic et Non* no le impidió reescribir el tema en su *Theologia Christiana*. Esa atracción irresistible de su espíritu fue la condición de su resistencia al poder, de su perseverancia, y la reescritura fue aquí victoria.

Con respecto a la segunda proposición de Little, es decir, sobre lo que aportaba la nueva metodología para llegar a la historia y al texto consagrado, Marie-Dominique Chenu apuntó que, con la nueva enseñanza, se cultivaba la relación entre el movimiento evangélico y el florecer de cuestiones en la lectura bíblica y, con esa teología, se comprendía la palabra de Dios, y el Verbo hecho Hombre podía contraponerse a la realidad, confrontación que contenía de por sí su objeción latente[320]. Nos ha mostrado así otra fuente del pensar crítico.

Sobre la oratoria debe tenerse en cuenta que no era un simple medio de expresión, una cuestión de estilo, sino, como han indicado Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca, una teoría de la argumentación complementaria de la demostración y, por consiguiente, no desligada de la filosofía[321]. Hacia ese destino de confluencia se dirigieron los esfuerzos, y un observador tan fino como Chaucer reconoció la trabazón entre el razonar de un entendido en el método aristotélico y su decir justo y conceptualmente denso[322]. De manera inevitable, la representación discursiva de ese tipo de pensamiento se inundaría de oraciones subordinadas destinadas a matizar la idea principal e incluso a negarla para producir una nueva serie problemática y no es casual que un Berengario de Tours (*ca.* 1000-1088) haya cultivado precozmente la lógica y la gramática. En este sentido, debe apreciarse la iniciativa de Gelmírez de con-

---

[320] Chenu, «El despertar evangélico», pp. 478-505.

[321] Perelman y Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la argumentación*.

[322] Chaucer, *Cuentos de Canterbury:* el clérigo que, en Oxford, estudió la lógica aristotélica hablaba utilizando solo las palabras necesarias con formalidad y respetuosamente, de manera concisa y con elevadas sentencias (304-305: «Noght o word spak he moore than was neede, / And that was seyd in forme and reverence, / And short and quyk and ful of hy sentence»).

tratar a un maestro de retórica junto con su preocupación por la enseñanza de contenidos y de lógica. Esa ubicación clave debió de contribuir para que se borraran las dudas que habían tenido los cristianos sobre la validez de ese arte[323]. Una muestra popular del valor que le llegó a otorgar la Iglesia está en la lengua incorrupta de san Antonio de Padua, hallada años después de su muerte en 1231, y que pasó a ser una celebrada reliquia.

MODELOS DE VIDA

En avenencia con las nuevas prácticas de estudio, el Evangelio, idealmente una relación de certezas, multiplicaba las dudas ante la gnosis inquisidora: ese texto de la secta cristiana que idealmente debía regir a la Iglesia en el poder estaba expuesto a una inexcusable tensión derivada de la lectura racionalista, como muestra un contemporáneo de Abelardo quejándose de que este hablaba del ejemplo ético de la vida de Cristo[324]. Esto nos revela otro aspecto del agitador cuando, junto a la adquisición de habilidades para operar con su intelecto, recibía mensajes que lo llevaban a la indisciplina. Si Abelardo, al departir sobre el ejemplo ético de Cristo, no hablar del rol de la gracia administrada a través de los sacmentos, desilusionó a un Geoffroy de Auxerre (que prefirió, justamente por eso, a san Bernardo), otros advertían en ese modelo una vida diferente. Algunos incluso podían retener las partes más extremistas de su mensaje o desquiciar toda moderación. Llegamos a una conexión que se observa en dos figuras clave del siglo XII.

Sobre ellas estamos en condiciones de sintetizar que Abelardo desplazó a la acción para pensar, mientras que Arnaldo privilegió la acción sobre el pensamiento y, como expresó Bernardo, fue su *armigero,* quien le llevaba las armas[325]. Es una distinción para tener en cuenta porque no es lo mismo tomar la palabra que tomar la Bastilla, con prescindencia de que los dos actos se complementaban, y, sobre esto, san Bernardo tuvo plena conciencia porque, en su imagen, la abeja de Francia y la de Italia se unieron en una sola

---

[323] Alberte, «Actitud de los cristianos ante la retórica», pp. 133-142.

[324] Mews, «The council of Sens».

[325] Bernardo de Claraval, *Epístolas*, n.º 189, col. 355; Frugoni, *Arnaldo da Brescia*, p. 23.

para atacar a Dios y a Cristo, lo que podemos interpretar como la unión del pensamiento y de la acción. Corrompidos por sus estudios, dijo, corrompen la fe de los simples, pervierten el orden moral y profanan la Iglesia[326]. Quien pronunciaba estas denuncias construía la Iglesia como una casa sin fisuras y, como albañil burocrático, no silenciaba su franco antiintelectualismo, en la medida en que su mente, poblada de certezas, no toleraba la duda del filósofo. En sus oponentes, la sospecha y el debate eran, por el contrario, sustancias de vida. Pero, entre los dos acusados, mediaba a su vez una desigualdad de intereses y de contextura psicológica[327].

Abelardo se interesaba en producir ideas y conceptos[328] de las que podían apropiarse por igual los críticos y los defensores del sistema; sus enseñanzas no solo alimentaron a un Arnaldo de Brescia sino también a capitostes de la Iglesia, lo que muestra que el conocimiento tenía entonces (como lo tiene hoy) una cualidad neutra, y solo lo definía un manejo que podía resignificar el deseo del autor.

El otro, el prototipo del agitador, era aquella persona que, una vez aprehendida una cosmovisión, se transformaba en un propagandista y actuaba como político alrededor de esa idea. Si se separó en un principio de la realidad inmediata permutando el trabajo físico por el trabajo de pensar en los universales, volvió a esa realidad por el camino de la lucha. Era también quien se abría a la experiencia vivida para incorporarla como norte y, seguramente, la rebelión comunal de Brescia debió de usarla para su paso a la actividad pública. Era un hombre de acción que tenía su paralelo en fray Dulcino, que fue otro «uomo di azione nel campo dell'apostolato» que incluso se transformó en hombre de guerra resistiendo en los *Prealpi del Biellese* al ejército de señores y obispos, o como lo fue Thomas Müntzer[329]. En el otro extremo del tipo sociocultural, Abelardo se apegaba a la lectura para remover sus cimientos especulativos, hacer teoría y modelar conciencias racionales[330]. En

---

[326] Bernardo de Claraval, *Epístolas,* n.º 330.

[327] Frugoni, *Arnaldo da Brescia,* p. 23.

[328] Bernardo de Claraval, *Epístolas,* n.º 192: «in libris suis profanas vocum novitates inducit et sensum».

[329] Dupré-Théseider, «Fra Dolcino», p. 15; Bloch, *Thomas Müntzer,* p. 20.

[330] Bernardo de Claraval, *Epístolas,* n.º 330, había marcado esta diferencia. Uno atacaba abiertamente a la Iglesia como un león, mientras que el otro, como un dragón, tendía emboscadas para aniquilar a los inocentes («Ille persecutus est Ecclesiam Dei

estos dos moldes, se plasmaba en la Edad Media la concepción que Gramsci sistematizaría del intelectual como filósofo y como organizador social. Uno ponía su inteligencia al servicio de la ciencia, y su filosofía se hacía técnicamente densa entre la lógica, la teología y la ontología; el otro se servía de la ciencia religiosa para secularizarla con su práctica.

Sobre esto se ha criticado la tesis, que en realidad postuló Frugoni y que aquí se recuperó, de que, en un lado, se instaló la reflexión y, en el otro, solo el activismo político[331]. Al respecto es cierto que, en Arnaldo, no hubo un rechazo total del trabajo intelectual, pero la tesis de Frugoni es apta para establecer momentos diferenciados porque, mientras que Abelardo se consagró siempre a la producción filosófica, en Arnaldo el estudio tuvo importancia en una etapa inicial formativa de la cual se alejó absorbido por la acción. Esta dualidad en virtud de la cual hubo en su vida un momento teórico para terminar en una práctica exclusiva corresponde a un tipo social con dilatada presencia histórica entre los reformadores sociales[332]. Fue la configuración que poseyó fray Dulcino, que escribió cartas de propaganda que, sin ser tratados teológicos, no dejaron de constituir expresiones de ideas religiosas ligadas a su práctica y a la de sus adeptos: sus escritos se dirigieron «specialiter ad suos sequaces»[333]. Sin embargo, la cohesión del grupo no la lograría Dulcino solo con formulaciones verbales sino también (o primordialmente) de manera práctica con un apostólico modo de vida y, con ello, aseguraba una disociación del mundo ordinario para abordarlo desde una autoatribuida superioridad ética. Esta meditada existencia colectiva estuvo destinada a construir una congregación sustentada doctrinalmente, en tanto los objetivos se situaron en una línea histórica trascendental que se realizaría en una región muy acotada de Italia, lo que no parece ser disparatado a la luz de un ejemplo tan ilustre como el de Cristo, que transformó la historia del mundo desde un pequeño paraje del Medio Oriente.

---

manifeste, sicut leo rapiens; iste vero, tanquam draco sedet in insidiis in occulis, ut interficiat innocentem»).

[331] Merlo, «Il problema degli eretici», pp. 175 y ss.

[332] Del Carmen Fernández, «Apuntes», pp. 4 y ss., sobre Roberto Santucho (1936-1976), dirigente máximo del Ejército Revolucionario del Pueblo. Con similar perfil Abimael Guzmán, de Sendero Luminoso, en su origen fue un profesor universitario de filosofía; en su vida ulterior, un guerrillero con escasa teoría.

[333] Bernard Gui, *Los apostólicos*, p. 19.

Según Dulcino, su victoria final estaba garantizada porque respondía a una marcha ineluctable del universo, razonamiento fundamentado en una serie de estadios lógicamente interconectados, en tanto uno conducía a otro, culminándose en el asegurado *happy end*. Esta trayectoria se vinculaba al predicador (con proyección transhistórica) que fue llamado por Dios a cumplir su labor reformadora, lo que, además, preservaba por simple superioridad moral la inmunidad ante cualquier sanción del pontífice[334]. En esta combinación de doctrina y práctica, el determinismo más rígido prescrito en la teoría y el voluntarismo sin teoría de la acción se ensamblaban en una persona que reunía los dos perfiles del intelectual teórico y del intelectual práctico.

Por otra parte, la perduración del influjo de Pedro Abelardo y Arnaldo de Brescia se diferenciaba en un punto relacionado con lo que tratamos. La muerte del segundo, más allá de los arnaldistas que lo sobrevivieron, dejó con el recuerdo y la experiencia realizada un sedimento cuya posibilidad de recogerse en la posteridad dependía de que nacieran otros movimientos de protesta. Con Abelardo, por el contrario, se estaba ante otra dimensión en la medida en que había objetivado sus dogmas (o su ponzoña, según la jerga del ortodoxo) en libros que se conservaron. No por nada, Bernardo incitó a los estudiantes a que rechazaran sus venenosos tratados[335].

La ética del reformador

Si el individuo se sometía al deber con independencia de la necesidad o del deseo, podía establecer el principio del intelectual que, como Zola defendiendo a Dreyfus, comprometía sus energías por la suerte de otro porque así se lo demandaban sus convicciones. Ese principio de actuar en conformidad con la convicción, que celebraría Kant con carácter absoluto en su *Crítica de la razón*

---

[334] Anónimo Sincrono, *Historia de Dulcino,* p. 9: «erant missi a deo ad reformandam ecclesiam»; p. 8: «non credebat quod dominus papa posset excommunicare eos pro eo quod tenebant vitam apostolicam». Un ejemplo actual es Donald Trump, «a figure prepared to rescue the country from the ills of urban crime, illegal inmigration and global terrorism», según escribió el periodista Barbaro, «Failed Chance to Humanize».

[335] Bernardo de Claraval, *Epístolas,* n.º 330.

práctica, tuvo en la Edad Media su remoto precursor en la ética de la intención de Abelardo[336]. Esa moral, a la que le concernía más el pecador que el pecado (de la misma manera que a Kant, guiado por el imperativo categórico de la conciencia, le importó más la causa que la acción en sí), se correspondía con ese parámetro de divinidad interiorizada. La culpa y su expiación pasaron a ser temas dominantes en Laon, París y Oxford, y esto se relacionó con la contrición junto al concepto del yo y de la individualidad[337]. Por su parte, la lectura, el escrito y la intención ayudaron, junto a antiguas concepciones filosóficas, a definir esa noción del yo en contraste con los tipos fijos basados en la raza, el linaje o la cosmología[338]. En la base de esto estuvo la nueva religiosidad, y Abelardo sistematizó ese control íntimo de la conducta dándole una expresión filosófica y, en este punto, le sería aplicable la expresión de Hegel en el «Prefacio» de su *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* sobre que la filosofía es su época captada por el pensamiento («ihre Zeit in Gedanken erfasst») (aunque debe recordarse que Hegel criticó la moral de la convicción subjetiva). Esta concepción se contrapone a Martin Heidegger cuando dijo que, sobre Aristóteles, basta saber que nació, pensó y murió, introduciendo así lo que creía esencial: «ahora vamos a sus ideas». Desconoció que comprender esa esencia es también comprender su entorno.

No fue imprescindible que los agitadores conocieran la formulación acabada de la ética de la convicción para aplicarla; era suficiente con aprovechar sus ecos acerca de una conducta rigurosa que, por otro lado, se alimentaba también desde la ortodoxia pontificia. Era una atmósfera que se respiraba, como se expuso en la confesión individual que desde el siglo XII permitía reconocer el propósito del impenitente, o como reflejaba la santidad de san Luis (1214-1270)[339]. Conjuntamente, ese clima se expresó en las autobiografías en las que Abelardo y Guiberto de Nogent exteriorizaron sus rasgos psicológicos, la configuración de sus personalidades y las decisiones que los llevaron a determinadas trayecto-

---

336 Esta relación la indicó Gurévich, *Los orígenes del individualismo europeo,* pp. 112 y ss.

337 Benton, «Consciousness of Self», pp. 272 y ss.; Chaucer, *Cuentos de Canterbury,* sobre el clérigo educado en Oxford que hablaba sobre la condición moral: 307, «Sownynge in moral vertu was his speche».

338 Stock, «The Self and Literary Experience», p. 842.

339 Schmitt, *La herejía del santo lebrel,* pp. 54 y ss.; Le Goff, *Saint Louis.*

rias[340]. Allí estaba la congoja que, como se dijo, requería más de remordimiento que de enmienda ritual. Ese kantiano anticipo medieval del Raskólnikov de *Crimen y castigo,* además de vincularse al criterio religioso, que desconocía al mediador oficial, se ligaba al propagandista formado en una escuela. Entrenado en el pensar sistemático a partir de pensamientos recibidos, un Arnaldo de Brescia oponía públicamente sus ideas a otras y organizaba nuevas situaciones sociales sin otro compromiso que el que había adquirido con sus logros reflexivos y su praxis. Esto presuponía una filosofía del comportamiento bastante próxima a la de Abelardo, es decir, a la posibilidad cierta de pensar y actuar en armonía con las convicciones, y esa era la insistencia que tanto perturbaba a los ortodoxos. En esa obcecación, estos últimos veían la idiosincrasia del hereje, como la vio san Bernardo (en 1140) al referirse al irreductible Abelardo: «hereticum se probans non tam in errore, quam in pertinacia et defensione erroris»[341]. Era la perseverancia que, asimismo, se denunciaba en Arnaldo de Brescia[342].

Esa ética de la intención que debió de estar detrás del propagandista contenía la posibilidad de enfrentar la determinación, de constituir la libertad del hombre como conducta regida por la voluntad. Se tradujo esto en la persona que estaba ante opciones sobre las que le era imperioso elegir y, entre esas elecciones difíciles, transcurrió la vida de Arnaldo de Brescia y de otros como él. Era también una posibilidad contenida en la actividad creadora del artesano, o sea, generada en los espacios de los que disponía para concretar en el objeto su idea, aun cuando lo limitasen los gustos del cliente, las técnicas, el material al que aplicaba su labor, las costumbres, el gremio, etc. Esa potencialidad estaba dada por la acción práctica en la urbe; acción que, por otra parte, en muchos momentos contradecía necesariamente el principismo ético ya que, en la estrategia política, debía predominar un maquiavélico pragmatismo amoral, y el contraste entre un precepto estricto con el cual el reformador administraba su vida y un empírico realismo con el que se guiaba tácticamente se debió de desarrollar entonces tanto como se repitió a lo

---

[340] También Jaime el Conquistador (1208-1276) dejó su crónica autobiográfica con vivencias personales.

[341] Bernardo de Claraval, *Epístolas,* col. 359.

[342] En el *Anónimo Lombardo* este concepto sobre Arnaldo de Brescia, Frugoni, *Arnaldo da Brescia,* p. 92.

largo de la historia y, de hecho, como se ha expresado, la ética del político sigue siendo hoy la ética del poder[343]. Esto explica que un arnaldista se consagrara a la transformación movido por las mismas ideas y principios éticos que lo llevaban a cometer un asesinato muy poco ético. Esto remite a los principios morales que impulsaban al agitador y, en general, al trabajador independiente del intelecto. Esto se relaciona con una dualidad.

Por un lado, estaba la salvación eterna como cuestión personal e intransferible de cada uno, fin que se correspondía con la economía individual e imponía una aspiración egoísta. Fue un atributo tradicionalmente señalado con irritación por los críticos más intransigentes del cristianismo. Pero, por otro lado, con esa subjetividad que modelaba el comportamiento, con ese dios ético que vigilaba a la persona, con esos imperativos que a esta se le imponían con abstracción de consecuencias desfavorables, se liberaba otro aspecto del dogma dado por la dedicación al prójimo a partir de un convencimiento que podía llevar al martirio que redime. Esa consagración era parte del radicalismo itinerante y de la romántica ofrenda a una causa no desligada de connotaciones emotivas. En este aspecto, ciertos medievales anticiparon rasgos de otros cristianos dedicados, con un sentido categórico del deber, a la defensa de causas que, por su origen social, no les incumbían[344].

---

[343] Sobre esto se ha dicho que Togliatti valoró el principio de la eficacia sobre la ética, mientras que Gramsci erigió a la ética como el fundamento idealizado de la acción. Queda por preguntarse si el primero fue verdaderamente el político constructor del poderoso Partido Comunista Italiano, mientras que el segundo ha sido el teórico que posibilitó la política sin realmente ejercitarla.

[344] Es lo que se dio en América Latina siguiendo el modelo de Camilo Torres. Se trata del individuo que, perteneciendo a la burguesía o vinculado a sectores de tradición conservadora y con elevada fomación católica, se volcó hacia una causa popular y socialista haciéndose guerrillero. Esto fue un aspecto notable en Montoneros, cuyo núcleo fundador, con la excepción de Norma Arrostito, provino del catolicismo de derecha. Del mismo origen fueron muchos de quienes se incorporaron a la organización, provenientes de hogares nacionalistas católicos tradicionales y que se politizaron mediante una revista como *Cristianismo y Revolución*. Había, en esas personas, un concepto de la ética absoluta kantiana, que Rodolfo Walsh expuso con motivo de la muerte de su hija cuando dijo que «el sentido del deber la llevó a relegar toda satisfacción intelectual». El concepto de martirio, relacionado con el concepto de que vivir para otro era vivir para sí, estuvo en las expresiones de la madre de José María Salgado, un militante montonero autor de un atentado en el año 1976 en uno de los principales centros de la policía en Buenos Aires (Coordinación Federal). Salgado era de formación católica y provenía, como muchos de sus compañeros, de un acomodado hogar

En otro sentido, que podría denominarse como más general y propagandístico, la ética, en tanto problema de la conducta, pasaba a ser inherente a la política que renacía desde mediados del siglo XI, porque era un instrumento de denuncia y agitación y se correspondía con una nueva y compleja sociabilidad que acarreaba problemas de convivencia. Esa crítica a la deficiencia moral fue remedada por los gremios, concepto que se identificó con el bien de la comuna[345]. Jacobo Bussolari, el monje agitador de Pavía del siglo XIV, fue un representante de esa inclinación que vinculaba la crítica moral con la crítica política, desaprobando el despotismo del patriciado y la inmoralidad de las costumbres, y logró que sus vecinos renunciaran a algunas de sus riquezas para defender la ciudad[346]. Este fraile anticipaba y nos recuerda a una persona mucho más frecuentada por el lector de historia: el dominico Girolamo Savonarola. El revoltijo de conceptos con los que ganó ascendiente es conocido: reprobación de la usura, de la prostitución, del adulterio, de la blasfe-

---

tradicional. Apresado por la Marina, fue entregado a la Policía, que lo torturó de manera salvaje antes de fusilarlo. Cuando a la madre le entregaron su cuerpo terriblemente mutilado (le habían arrancado los ojos y los dientes entre otras cosas), aludió al martirio que estaba en ese cuerpo lacerado. El concepto de brindarse por el prójimo también era un ideal de ese tipo de militante y debe ser adjudicado a una formación cristiana que, en un contexto casi revolucionario, adoptó una forma de extremismo socialista. Esta característica ha sido señalada por el poeta Juan Gelman en su crítica a la organización, que ha sido una autocrítica en tanto fue oficial montonero. Indicó que santo Tomás hablaba de la salvación individual y de elevar el alma a partir del sacrificio del cuerpo, concepto que dirigentes con formación ligada al misticismo y a la religión formularon en el plano revolucionario. De ese modo, se pretendía formar a militantes sobre una base totalmente individualista y mesiánica. A esto puede agregarse el caso de Roberto Santucho, máximo dirigente del Ejército Revolucionario del Pueblo, imbuido de una ética del sacrificio que transmitió a los militantes y guerrilleros que conducía. El dato de interés está en que provenía de una familia católica tradicional e incluso tuvo un hermano seminarista y, según han revelado especialistas en el tema, en una carta que le escribió a este último afirmaba que los herederos de Cristo eran los revolucionarios de la actualidad. También puede recordarse al escritor Roque Dalton (1935-1975), que formó parte del ERP de El Salvador y fue educado en colegios católicos politizándose por influencia de los jesuitas. Un caso en cierta manera paralelo aunque con caminos opuestos lo expuso Oliver Stone en su película *Nacido el 4 de julio,* basada en la vida de Ronald *Ron* L. Kovic. Interesa ahora que este último, criado en un hogar cristiano conservador y patriótico de Massapequa (pueblo del Estado de Nueva York), se enroló en la Marina para ir a la Guerra de Vietnam movido por un sentido religioso del deber. Desde esa posición, su desafortunada experencia (quedó inválido en combate) lo llevó a revisar sus concepciones.

[345] Haemers, «Governing and Gathering», p. 163.

[346] Matteo Villani, *Crónica,* VIII, 2.

mia, denuncia de la corrupción política, exigencia de reforma de la Iglesia, presentimientos apocalípticos y reivindicación de las antiguas libertades comunales en oposición al gobierno oligárquico, todo ello unido a patriotismo florentino[347]. Como se ha indicado, esa reforma moral era un argumento para la religión del espíritu cuya base era la profunda incorporación de la fe[348].

Advirtamos que la amoral política del poder que se asentaba como criterio del gobernante era respondida por esa crítica moral de sus opositores que encontraron en ella un utensilio para organizar su discurso y movilizar voluntades. Esa amoralidad política podía marchar junto al moralismo discursivo si ayudaba a mantenerse en el poder.

UNA SITUACIÓN CONCRETA

La revolución de Cambrai de 1077, en la que actuó un propagandista, resume la situación.

Dominaba en esta ciudad el obispado que en dos etapas, en el año 948 y y en 1007, había logrado del emperador derechos jurisdiccionales que se extendían sobre el condado. Era, por consiguiente, un prelado imperial, «une sorte de prince d'empire integré dans les cadres de l'état»[349]. Esta posición pasó a ser una fuente de conflictos cuando se declaró la Querella de las Investiduras al iniciarse el último cuarto del siglo XI. Pero la tensión entre Roma y el Imperio no era la única, ya que al obispo se le agregaban problemas que provenían de otros centros de poder en Francia, de las ambiciones del conde de Flandes y de la indisciplina de su castellano. Si esas fracturas en los dominantes eran análogas a las que hubo en el norte de España poco después, no es menor la similitud de las aspiraciones de los burgueses. Los de Cambrai, beneficiados por el comercio, lucharon para organizarse y debieron enfrentar al obispo. Tampoco fue distinta la disconformidad de una parte del clero local con las imposiciones de Roma. Incluso el oportunismo para iniciar el alzamiento en 1077 tuvo su paralelo en las tácticas de los

---

[347] Fernández Buey, «Introducción», pp. 9-50.

[348] Garin, *El Renacimiento italiano,* p. 193.

[349] Platelle y Clauzel, *Histoire des provinces françaises,* p. 58; *vid.* en general, pp. 23 y ss.

insurgentes de Sahagún: el obispo Gerardo II acababa de asumir, y los burgueses aprovecharon su viaje a la corte de Enrique IV para levantarse, exigir el reconocimiento de su asociación y dijeron que, si se rehusaba, le impedirían regresar a la ciudad. Sabemos que, en Sahagún, hubo una escena parecida.

Las fisuras del poder no solo alimentaban pensamientos estratégicos. También permitían vislumbrar la ocasión para actuar: las divisiones, en las que intervinieron los condes de Flandes y de Hainaut, les permitieron a los burgueses tener la comuna entre 1102 y 1107 y, como en Sahagún, los levantamientos se sucedieron ante la negativa de reconocerla. Salvando detalles, solo difiere en este cuadro la mayor importancia que tuvo el comercio en el ascenso burgués de Cambrai.

Volvamos a 1076 para sumergirnos en el contexto de la acción predicadora. Ante todo, la búsqueda de organización de los vecinos de Cambrai, que instituyeron su asociación, creó un entramado que el poder no lograba suprimir[350]. Se le descubría sumergiéndose en las profundidades del pueblo. Cuando el obispo Gerardo II llegó después del levantamiento al burgo de Lambres bajo su jurisdicción, debió de inspeccionar durante un plazo que no pudo ser breve[351], ya que un sobrevuelo rápido le habría impedido conectarse con lo que realmente pasaba. Estando allí, le dijeron que un hombre llamado Ramihrdus había sermoneado contra la fe en la aldea cercana de Schere logrando que muchos hombres y mujeres quedaran cautivos de sus enseñanzas[352]. La «cuestión» de la revuelta había penetrado en la subjetividad popular de una pequeña periferia que fue arrastrada por el centro poblacional.

Ese estado de ánimo, fomentado en la casi impenetrable clandestinidad de la aldea, debía descubrirse con tarea inquisitorial. La mención de que participaban hombres y mujeres en lo que pareciera ser una horizontalidad igualitaria nos habla de un compromiso

---

[350] *Crónica del castro de Cambrai,* III, 2: «cives Cameracenses coniuratione facta statuisse».

[351] *Crónica del castro de Cambrai,* II, 3: «Contigit post haec [es decir, después de la rebelión urbana] episcopum ad villam Lambras, quae tunc sui ius erat, devenisse, et ibi aliquantulum demoratum esse».

[352] *Crónica del castro de Cambrai,* II, 3: «Ubi cum ei a narrantibus intimatum esset, hominem quendam nomine Ramihrdum, apud proximam villam quae est Scherem manentem, multa preter fidem dogmatisare, et iam sub doctrina sua multos discipulos maximamque utriusque sexus plebem sibi consentaneam adquivisse».

masivo en el que se destacaban los discípulos adoctrinados por el predicador. Con ellos, se facilitaba la retransmisión de ideas, y se configuró un grupo de partidarios que se diseminó por muchos lugares *(oppida multi)*. Eran, al parecer, mayoritariamente tejedores *(textrini operis lucrum exercentes)* que reformulaban, ampliándolo, el concepto de intelectual al no despreciar la argumentación. Recreaban también las condiciones para que nuevos predicadores encontraran un terreno abonado. Como organización heterodoxa, esa secta no difería de las conjuraciones urbanas aun cuando tuviera un contenido más uniforme. Sin embargo, bien mirado el asunto, esto es una forma imprecisa de mencionar lo que es difícil de fijar conceptualmente, porque esa ideología no sería otra cosa que un surtido de preceptos despegados del dogma configurando un hecho herético no dogmático. Esto significa que la herejía solo estaba en el cuestionamiento a la Iglesia, y esto se evidencia en el examen que se le hizo al agitador. En él captamos todo el espíritu de la protesta.

Se le interrogó acerca de su fe, órbita donde no se encontró nada anormal, pero, cuando el obispo le requirió que tomase la comunión, se opuso alegando que no la recibiría de autoridades culpables de simonía y avaricia. Desvelaba el mensaje que esparcía entre la población, indudablemente predispuesta a escucharlo por la insurrección urbana. Los servidores del obispo, irritados, lo arrastraron a la hoguera y sus adherentes se llevaron sus cenizas para reverenciarlas mostrando que estaban dispuestos a persistir en sus demandas.

28. Proyección del intelectual medieval

CUESTIÓN TEÓRICA

Las revueltas plantearon una oscilación entre decisiones instantáneas y fugaces, por un lado, y decisiones basadas en fundamentos rígidos (tradición, costumbres, reflexiones), por otro, hasta llegar a diseños más abarcadores que pueden considerarse como una conciencia burguesa inicial bajo la forma de conciencia urbana. Volvemos así al espiral ascendente de reivindicaciones que se fueron haciendo cada vez más complejas. Los acontecimientos introducían mediaciones ante la cotidianidad y tenían un punto muy alto en las protestas: con ellas, la masa tomaba distancia de lo que había incorporado como acción maquinal y recapacitaba saliendo de la cotidianidad porque la vida podía volverse entonces objeto de examen. La organización social estaba en condiciones de ser apreciada como objeto transformable y no como simple ámbito en el que se hacían con escasa deliberación las mismas cosas todos los días aceptando lo impuesto. Ese juicio sobre la realidad como un derivado del distanciamiento, de haber suspendido la reproducción de la vida para cambiarla aunque fuera en parte, era la operación que se realizaba en la revuelta. Aquí estaba la sustancia del pensamiento político sobre el que confluían el anticlericalismo y la nueva religiosidad. Se llegaba así a una totalidad de atributos mutuamente condicionados pasibles de ser sistematizados y, entre ellos, se abría la posibilidad de plantearse diseños abarcadores no destinados solo al presente sino al porvenir, porque el anhelo institucional armonizaba con el de proyectar el futuro, apareciendo este como pensado y no solo devenido, noción despuntada entre los años 1000 y 1250[1]. Era esta una posibilidad para pasar de la conciencia práctica

[1] Le Goff, «Le Moyen Age entre le futur et l'avenir», p. 15. Le Goff utilizó la distinción entre *le futur,* independiente de la voluntad humana, y *l'avenir,* que es el

del agente reproductor de la estructura a la conciencia crítica del sujeto que la transforma. El intelectual empezaba a ver esto cuando establecía la unidad de teoría y acción, es decir, la problemática política integral. Esto implicaba no solo las armas de la crítica sino también la crítica de las armas. Esta frase célebre nos remite a las condiciones de posibilidad de la crítica.

CONDICIONES PARA LA CRÍTICA

Se dijo que el intelectual pudo contradecir a la Iglesia porque fue protegido por la universidad[2]. Pero cabe agregar que no fue solo la corporación de maestros o de estudiantes el refugio y, con esto, entramos en las condiciones materiales de las prácticas teóricas. Los hechos hablan.

El jurista Pier delle Vigna (*ca.* 1190-1249), como portavoz de Federico II (1194-1250), defendió la soberanía imperial contra los teóricos del pontífice[3]. Ockham, perseguido por la Corte de Aviñón, elaboró sus tesis junto al emperador. Marsilio de Padua se refugió con Luis IV de Baviera (1282-1347) y fue su principal consejero en su enfrentamiento con Juan XXII formando, junto a Jean de Jandun (*ca.* 1286-1328), un *Bavari contubernio sociati*[4]. Wycliff sirvió a la Corona inglesa y caballeros lolardos protegieron la difusión de sus ideas[5]. La baja nobleza de Inglaterra de principios del siglo XV veía a un aliado en William Taylor, un reformador influido por Wycliff que quería suprimir los beneficios temporales de la

---

mismo futuro cargado de valores y esperanzas, dependiente de la voluntad y la acción humana. En castellano, se desconoce esta distinción.

[2] Oakley, *Los siglos decisivos*. El conflicto entre estudiantes y sociedad urbana fue decisivo para obtener privilegios tanto en París como en Bolonia, lo cual no estuvo desligado de la huelga universitaria. También Verger, «La mobilité étudiante», pp. 67 y ss.; la protección universitaria al estudiante (base de los estatutos) era inevitable porque, en tanto este era mayoritariamente extranjero, no estaba amparado por las ordenanzas que solo protegían a los vecinos. La conducta turbulenta de los estudiantes provocaba conflictos que se asemejaban a los que vimos en algunos de los motines analizados en este estudio. Ese comportamiento tuvo una larga continuidad; al respecto Merimée, *Les Âmes du purgatoire* (1834), sitúa en ese ambiente el surgimiento del libertino con el que reelaboró el mito de don Juan.

[3] Abulafia, *Federico II*, pp. 244 y ss.

[4] *Segunda continuación de la Crónica de Guillermo de Nangis*, p. 15.

[5] Carpenter, «England: The Nobility», p. 275.

Iglesia[6]. Lutero tradujo la Biblia en el castillo de Wartburg del príncipe de Sajonia, y su herejía se convirtió en Iglesia gracias a soberanos opuestos a Roma. La monarquía de Aragón amparó a espirituales franciscanos que, con profecías joaquinistas, la socorrían y desafiaban al papado enfrentado con los aragoneses por su expansión en el Mediterráneo[7]. El esplendor cultural de Italia en el siglo XV y la parcelación de soberanías que utilizaban artistas y humanistas nos brindan un buen apoyo para lo que aquí se afirma. Esto se relaciona con que el Reino de Nápoles, el Ducado de Milán, la República francamente aristocrática de Venecia, la República simuladamente popular de Florencia y los Estados papales multiplicaron las oportunidades para que el virtuoso se explayara: de las oposiciones entre esos gobiernos surgieron el *David* de Miguel Ángel y la crítica documental. El padre de esta última, Lorenzo Valla (*ca.* 1407-1457), se fue en malos términos de la Universidad de Pavía a Nápoles y denunció la falsa donación de Constantino en defensa de su protector Alfonso de Aragón, enfrentado con Eugenio IV[8]. En ocasiones, la oposición tenía un franco alcance institucional. En 1219, Honorio III prohibió la enseñanza del derecho romano en París para que no compitiera con la teología, y la monarquía reaccionó alentando los estudios de derecho en Toulouse y Orleans; también Felipe el Hermoso animó la formación universitaria de juristas que lo apoyaran en su querella con Bonifacio VIII[9]. Esos intelectuales no solo brindaron un fundamento filosófico y erudito para sostener al príncipe, sino que alentaron a que este se despojara de cualquier natural contención ante el gran poder religioso, aconsejándole que «non debere eum timere ad verba frivola Papae». Marsilio de Padua y Jean de Jandun procuraron convencer a Luis de Baviera de que la Iglesia estaba sometida al Imperio, para lo cual no faltaban argumentos sobre la precedencia histórica de este último, de lo que fácilmente se deducía que los derechos del emperador no debían ser restringidos por las normas pontificias[10]. El príncipe retribuía esta colaboración a la manera feudal: «magnificentiam eos donis et honoribus ampliavit», y la respuesta de Juan XXII

---

[6] Aston, «Lollardy and Sedition», pp. 2 y ss.

[7] Aurell, «Messianisme royal de la Couronne d'Aragon», pp. 119-155.

[8] Garin, *El Renacimiento italiano,* pp. 194 y ss.

[9] Le Goff, *Saint Louis,* pp. 112 y ss.; Verger, «Université et pouvoir», pp. 42 y ss.

[10] *Segunda continuación de la Crónica de Guillermo de Nangis*, p. 75.

excomulgando a esos dos *filii diaboli* junto al emperador los elevaba. De más está decir que estos ejemplos cuestionan la asimilación mecánica de hereje y marginal, porque ser relegado por la Iglesia podía representar un pasaporte para el privilegio. Simétricamente, esta hostilidad al pontífice desmiente que la disidencia religiosa fuese invariablemente una forma de la lucha de clases. También se deduce de estos ejemplos que las protecciones que tuvieron los intelectuales remiten a conflictos que presionaban en su trabajo. Así, por ejemplo, la demostración de Juan de París (1255-1306) sobre que el papa no tenía derechos para intervenir en los reinos y su argumento de que la Iglesia como cuerpo místico, con funciones exclusivamente sacramentales, era independiente del cuerpo político fueron aportes atados a la pugna entre Felipe IV y Bonifacio VIII[11].

Otra aclaración se refiere a que hemos aludido a estos intelectuales por su nombre, pero hubo otros, ignotos, que se ocultaron detrás de personas relevantes. Entre esos *ghostwriters* estuvo el autor de una carta dirigida al papa en nombre de Enrique IV en enero de 1076 con variadas acusaciones, entre ellas la de haber agredido a quien, como ha enseñado la tradición de los Santos Padres, solo Dios debe juzgar[12], y, con ingenioso ardor, le anunciaba que los obispos alemanes reunidos en Worms habían resuelto su deposición: «Yo, Enrique, rey por la gracia de Dios, con todos nuestros obispos te decimos: ¡descended, descended!»[13]. Surgen aquí segmentos reveladores del funcionario burocrático inicial con sus acusaciones y con la acción que comunicaba encumbrando a quien fue agraciado por Dios con un reino. Agreguemos que fueron numerosas las personas con ese oficio político práctico revestido de doctrina.

Es claro que, en lo que se acaba de evocar, el Concilio de Worms del 24 de enero de 1076 reflejó la parte de la Iglesia dominada por el emperador; la otra parte, la que seguía sujeta al sucesor de san Pedro, no dejó de tener sus defensores. Por ejemplo, el *doctor fundatissimus* Egidio Colonna (*ca.* 1243-1316) sostuvo el punto de vista de Bonifacio VIII en su oposición a Felipe IV, aun cuando en 1280 había escrito *De regimine principium* para la educación de este monarca.

---

[11] Ullmann, *Principios,* pp. 260 y ss.

[12] Enrique IV, *Cartas,* n.º 12: «quem sanctorum patrum traditio soli deo iudicandum docuit».

[13] Enrique IV, *Cartas,* n.º 12: «Ego H. dei gratia rex cum omnibus episcopis nostris tibi dicimus: descende, descende!».

Estos datos descifran una ciencia hecha de proposiciones contradictorias porque, solo en el marco de soberanías enfrentadas, que aseguraron existencias intelectuales divergentes, pudieron desplegarse esas disposiciones antitéticas pero concurrentes en un solo destino: el conocimiento. De esta manera, el desarrollo contradictorio de corrientes de pensamiento que se concretaba bajo el amparo de las contradicciones políticas remite a la esencia del feudalismo, sistema que dio múltiples sujetos políticos con capacidad de tener sus productores de teoría. La misma Iglesia estuvo atravesada por rivalidades entre las que se desarrolló un racionalismo que vivió del desacuerdo. Los maestros parisinos, amordazados por la censura episcopal, se instalaron en la orilla izquierda del Sena bajo el amparo de santa Genoveva[14]. Entre ellos estuvo Abelardo quien, perseguido por san Bernardo, fue protegido por Pedro el Venerable de Cluny, patrocinio que se agregó al que le brindaron el conde Thibaud de Champagne y el canciller de la monarquía Stephen de Garlande[15]. Arnaldo de Brescia, también hostigado por san Bernardo, tuvo el auxilio del obispo de Constanza y del cardenal legado Guido. Junto a esas oposiciones, se desplegaron otras en torno a preservar o destruir un pensamiento. Por ejemplo, el cardenal Guy de Castello (el futuro Celestino II), que poseía copias de *Theologia* y de *Sic et Non,* desobedeció al papa cuando, en 1140, ordenó quemar los libros de Abelardo[16]. El valor de su actitud estuvo dado por una época en la que la trabajosa manualidad de cada ejemplar hacía del texto un bien escaso, y no faltaron obras que se perdieron para siempre. Si hoy leemos a Abelardo es porque otros también hicieron lo que hizo Guy de Castello. Ámbitos plebeyos como las comunas (otro producto del sistema) fueron igualmente lugares para que el intelectual se desenvolviera. Los hemos visto en este estudio.

En este momento del análisis, evitemos identificar determinación con causalidad porque el feudalismo no fue la causa del pensar crítico sino su condición de posibilidad.

---

[14] Tuilier, *Historia de la Universidad de París,* pp. 53 y ss.

[15] Clanchy, *Abelard,* pp. 219 y 299. Para Riera i Melis, «Cluniacenses y cistercienses», pp. 399-434, expresaron dos modelos de monacato enfrentados el de Cluny y el del Císter; Dubois, «Les moines dans la société du Moyen Âge», p. 9, relativizó esa oposición.

[16] Clanchy, *Abelard,* pp. 291 y 313; no obedecer esa orden y la elección de este cardenal en 1143 como sucesor de Inocencio II muestran las divisiones que existían en la curia papal.

La tesis que se expuso no carece de ratificación contrafáctica en la cultura musulmana. Al respecto no solo debemos tener en cuenta restricciones que impedían allí la exégesis del libro sagrado, ya que no fue Mahoma el autor del Corán, sino que se limitó a ser el profeta sobre quien descendió la palabra de Dios que, por supuesto, no puede ser sometida a análisis crítico. Debemos también contemplar cualidades sociológicas que no se redujeron a la ausencia de universidades.

Se evidencia el quid del asunto cuando los investigadores de Occidente se comparan, por ejemplo, con Avicena (*ca.* 980-1037): en la biografía de su discípulo Sorsanus, lo vemos oscilar entre cumbres y caídas, o bien cuando los cotejamos con Averroes (1126-1198). Mientras lo patrocinó el sultán de Marruecos, Yatrub-Yusuf, interesado en Aristóteles, elaboró sus *Comentarios*. Su hijo y sucesor, Jakub Al-Mansur (Almanzor), en principio aceptó esos estudios, pero luego lo declaró heterodoxo, confiscó sus bienes y lo desterró. Encarcelado en Fez, el indulto llegó tras retractarse muriendo en un lóbrego aislamiento y sin discípulos que continuasen su obra en el islam.

Averroes se encontró indefenso ante el emir que le otorgó el triunfo al partido religioso sobre los filósofos, y médicos, cadíes o poetas compartieron su infortunio. Sus enemigos lo descalificaron como politeísta ante Almanzor, quien ordenó quemar sus libros; solo consintió los de medicina, aritmética y astronomía elemental. Entre las causas de esta situación, la religión que tutelaba la vida de los islamitas en un nivel que no lo hacía el cristianismo ocupó un primer plano. El emir, como responsable de la ley que guiaba a la *umma,* a la comunidad, tomaba decisiones rigurosamente personales que condicionaban el saber. Es lo que reveló el científico islamita Ibn-Abi-Oceibia (1203-1270): «La causa del descontento de Almanzor [con Averroes] está en que se lo había acusado de consagrar las horas de ocio a la cultura de la filosofía y al estudio de los antiguos»[17]. Es de notar que la condena no arruinaba a un intelectual del antisistema sino a un juez, a un médico y a un astrólogo que, además de filosofar, había servido a su sociedad con aportes utili-

[17] Citado en Renan, *Averroes y el averroísmo,* p. 34; también Fierro, «El castigo de los herejes», p. 308.

zables en la vida diaria. Algo similar se muestra en Ibn al-Labbâna (m. 1113), poeta al servicio de las autoridades de Badajoz y de Sevilla, que perdió su puesto con los almorávides en el año 1091 y, luego de diversas peripecias, pudo trabajar para el soberano de Mallorca[18].

En suma, los intelectuales del mundo árabe islámico, sin posibilidades de desplazarse entre distintos poderes, vivían en «una escala en el cielo o buscando un agujero en la tierra», o sea, en la felicidad paradisíaca o precipitándose en el abismo, opciones que dependían del déspota o de las presiones que se ejercían sobre este[19]. Las escuelas se disipaban en esos crepúsculos muriendo tendencias de estudio antes de afirmarse. Esto lleva a decir que el problema no estaba solo en el contenido de un texto sino en sus condiciones de lectura y reproducción.

Teoría y práctica de un gobierno secular

Esa protección que los gobernantes laicos daban al anticlericalismo otorgaba la posibilidad de una teoría que se conectara con el movimiento comunal. El análisis de esto puede iniciarse con Arnaldo de Brescia.

Su postulado de una autoridad secular independiente de una Iglesia que no debía tener implicaciones materiales o políticas lo llevó al pasado, tanto para legitimar el cambio con el emperador contra el pontífice como para lograr la adhesión del pueblo romano, según se deduce de Otón de Frisinga. Este autor permite aprehender algunos rasgos de su quehacer[20]. Comenzó Arnaldo por establecer un puente entre la cuestión eclesiástica y la política, que era fácilmente asimilable por un auditorio con experiencia de lucha. Explicó que la Iglesia no debía tener caudales y que, por lo tanto, le estaba vedado el señorío temporal (criterio que se vinculaba con su impugnación a clérigos indignos de administrar los sacramentos)

---

[18] Guichard, *Al-Andalus frente a la conquista cristiana*, p. 87.

[19] Martínez Lorca, *Averroes*, pp. 30 y ss.; Guichard, *Al-Andalus frente a la conquista cristiana*, p. 58.

[20] Otón de Frisinga, *Gesta de Federico I*, II, 28: «Arnaldus [...] urbem Romam ingreditur ac senatoriam dignitatem equestremque ordinem renovare ad instar antiquorum volens totam pene Urbem ac precipue populum adversus pontificem suum concitavit».

y, con esa proposición, desbrozaba el camino para que el laico se ocupara del gobierno secular. Esta invectiva la integró a un proyecto que se correspondía con el *Senatus Populusque Romanus* proporcionando rudimentos de una nueva estructura política. Desde la perspectiva en la que ahora contemplamos la cuestión, interesa en este personaje lo que aprendió de las circunstancias y lo que él aportó para su desarrollo.

Arribado a Roma cuando esta ciudad estaba convulsionada en el umbral de un nuevo pontificado, su prédica por la autoridad secular encontró un terreno fértil, y persuadió con *exempla*. Realizó obra pedagógica cuando enseñó *(docuit)* que había que reemplazar el poder del pontífice por las instituciones del pasado y se subordinó a lo que el burgués se había fijado como meta, que no era muy distinta de la que había establecido en Sahagún o en Santiago de Compostela: organizarse sin salir del feudalismo. Ese burgués no desconoció el estatus, ya que los senadores que el pueblo romano nombró en 1149 (cuando también se expulsó al papa) se adjudicaron poderes jurisdiccionales y de administración. La misma estrategia sediciosa desplegada hasta 1155 observaba jerarquías: en el enfrentamiento con el papa, el emperador fue un apoyo para los insurrectos (más allá de que mandó ejecutar a Arnaldo) y, en esto, también se asemejaron los romanos a las oligarquías urbanas de otros lugares.

En esa política, se anotó Arnaldo para influir. No debió de ser muy distinto lo que hicieron otros intelectuales, comprendidos quienes ahora son anónimos. Todos introdujeron conceptos que el movimiento esperaba por lo que había descubierto, porque el enunciado del agitador estaba contenido en acciones y demandas, y decir que, en ellas, estaba la escuela de la teoría política no es un apriorismo. Las proposiciones de Arnaldo eran, en esencia, los planteamientos de todos los burgueses: objeción al señorío eclesiástico y traspaso del gobierno municipal. Pareciera entonces que el intelectual dio forma discursiva a lo que crecía de la protesta, considerada esta como el lapso no teórico de elaboración de la teoría, lapso configurado por actos imbuidos de realismo utilitario, como el fuero de los burgueses de Sahagún.

Con este protagonismo inicial de la contienda, no se le atribuye al agitador un papel pasivo. El hecho de que se lo escuchara y se lo siguiera significa que, en él, se veía a una persona que asentaba cuestiones aclarándolas. Esto permite apreciar el problema en una pers-

pectiva de ida y vuelta, del letrado disidente al maestro zapatero o al tejedor y de estos nuevamente al erudito para regresar a la masa. No podemos imaginar de otra manera la elaboración del fuero burgués de Sahagún del cual ignoramos todo excepto que se redactó. En esa urbe, las vinculaciones se deducen de acciones e invectivas que recogió el cronista, que acusó a los burgueses de que, «con todo corazón», deseaban destruir a su «madre» Iglesia[21]. La sentencia era religiosa y económica porque a la negación del sacerdote se superponía la de su señorío, y esa mixtura hizo que, en el nacimiento de la teoría política, no estuviera ausente un rasgo teológico.

El solo hecho de acusar a la Iglesia de tener bienes materiales era negarle su derecho al gobierno temporal. Desde las ciudades prorrumpía el discurso de Guillermo de Ockham. Cuando este afirmaba que la autoridad papal *(principatus papalis)* de ningún modo podía extenderse sobre los derechos de los laicos, y transfería esas atribuciones al poder secular, estaba sintetizando tradiciones burguesas[22]. Los problemas de los rebeldes del siglo XII revivieron filosóficamente en Ockham, que condensaba pensamiento escolástico y praxis urbana. Su concepto de separación de poderes estaba asociado al averroísmo latino (la erróneamente considerada «doctrina de la doble verdad»)[23], posición destinada a considerar la razón y la fe como esferas separadas y, si la primera podía desplegarse tanto como fuera necesario sin tocarse con la devoción, la segunda permitía llegar a Dios eludiendo intermediarios y liturgia. En ese entorno, se aprecia la imposibilidad de demostrar racionalmente las verdades de la fe como una manifestación especulativa de estas cuestiones. El peligro que representaba para la ortodoxia esta predisposición estaba más en su potencialidad que en el acto, es decir, en el hecho de que estimulaba a que el entendimiento se desenvolviese por sí mismo, y esto llevaba a un desafío poco conforme con los supuestos de la Iglesia, que se sumaba al que implicaba una concepción que fortalecía al Estado laico[24]. También planteó Ockham que el mundo profano se conocía por observación y,

---

[21] *Crónica de Sahagún,* cap. 23.

[22] Guillermo de Ockham, *La potestad de los emperadores y de los pontífices,* p. 287.

[23] Para estos problemas, Rodrigues Gesualdi, «El libro asesino y el libro asesinado», pp. 28 y ss.

[24] Sobre la filosofía política del periodo en relación con las estructuras del Estado *vid.* Black, *Political thought;* Miethke, *Las ideas políticas;* Skinner, *Los fundamentos del pensamiento.*

en esto, estaba presente como gnoseología la experimentación con efectos gnoseológicos de los burgueses.

Vemos así que la Reforma Gregoriana, que avanzó sobre el idealizado equilibrio gelasiano de poderes, desembocó, acompañada por muchas insurrecciones, en que la política adquirió un sesgo antieclesiástico práctico y teórico que todavía hoy, en los inicios del siglo XXI, se desearía gozar en su plenitud en un Estado laico burgués. Un ejemplo estuvo en la ideología del líder agermanado El Encubierto, según han expuesto los historiadores basándose en su discurso del 21 de marzo de 1522[25]. Destaquemos en ese misterioso personaje su visión apocalíptica y profética, que se conectaba con una ideología de cambio, y también su anticlericalismo atado a su invitación a leer la Biblia. Su ideología es asimilable a una versión radical del averroísmo político, en tanto a la Iglesia no le otorgaba ni siquiera el derecho a ocuparse de los asuntos espirituales, facultad que sí le concedieron disidentes como Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham[26]. Cabe agregar que, en esa dinámica en que las razones prácticas desbordaban sobre el razonamiento político, la misma Iglesia marchaba sin querer en dirección contraria a un Estado teocrático porque, cuando le negaba a un rey el derecho de intervenir en sus asuntos, apuntalaba la separación entre esferas de gobierno[27]. De manera inevitable, el papado debió entonces contrabalancear ese efecto refractario a sus intereses declarando su supremacía sobre monarcas y emperadores, aunque ese ajuste no pasó las más de las veces de una declaración de intenciones que incluso le trajo innumerables contratiempos, como mostró la estrategia de Bonifacio VIII (papa entre 1294 y 1303).

En medio del denso urbanismo de Italia, esos pensamientos que contactaban la cuestión anticlerical con la búsqueda de institu-

---

[25] Fuster, *Rebeldes y heterodoxos,* pp. 61 y ss.; García Cárcel, *Las Germanías de Valencia,* p. 137.

[26] Piñón Gaytán, «El inicio de las "utopías" políticas modernas», p. 88: el concepto de averroísmo político fue elaborado por Bruno Nardi sobre la concepción política de Dante y lo justificó en su postulado de que «la independencia del Estado en relación con la Iglesia implicaría la autonomía de la razón en relación con la teología». También Giner, *Historia del pensamiento social,* pp. 181 y ss., y Bertelloni, «La filosofía explica la revelación», pp. 475 y ss.: este concepto es hoy cuestionado, Sin embargo, no parece errado que se lo use para dar cuenta de concepciones y prácticas como las que aquí se describen.

[27] Paul, *El cristianismo,* p. 272.

ciones seculares encontrarían una expresión prolongada, pudiéndose seguir su secuencia desde el siglo XII a la Baja Edad Media[28]. Para seguir con Italia, además de Arnaldo de Brescia, en 1230 predicadores populares como Giraldo de Módena, franciscano, y Giovanni de Vicenza, dominico, exhortaban a reformar los estatutos comunales italianos[29]. En 1347, ante la ausencia del papa, el humilde Cola de Rienzo, con el discurso de los *fraticelli,* logró el apoyo del pueblo para hacerse nombrar tribuno reinstaurando el ceremonial del Imperio romano. En 1494, Savonarola unió la demanda de un gobierno civil para Florencia con la reforma religiosa[30]. Entre el público de este reformador estaba Nicolás Maquiavelo, como atestiguó en una carta de 1497[31].

La puritana moralidad de Savonarola como antecedente de la política que prescinde de la moral es un tema del que ya se habló aquí en términos generales. Esto se relaciona con otros análisis como el que se desplegaba desde el siglo XIII en ese medio entonces vago de lo que después se llamaría ciencia económica, medio consagrado a la moral económica (como la condena al deseo inmoderado de riquezas) en conformidad con los principios de la justicia y de la caridad[32]. Repetimos: esto debió de ser muy importante para el alumbramiento de la política como ciencia, en tanto remite a una atmósfera cultural erudita (plasmada aquí en ideas generales) aunque, en ese inicio, además de las conexiones que se tendieron en el interior de una teoría social en ciernes, debió de tallar el marco material, el contexto objetivo, y, al respecto, es sugerente que en la ciudad de Maquiavelo se hayan registrado elevadas cotas de gobierno seglar restringiéndose por igual el poder de los nobles y de la Iglesia. Allí, junto a una forma precozmente avanzada de organización política, al clero florentino se le privó de sus inmunidades y franquicias, se le confiscaron tierras, los tribunales gubernativos crecieron a expensas de los eclesiásticos, las confraternidades religiosas fueron fiscalizadas y se les prohibió la actividad política, medidas que se dieron junto a la limitación de derechos de nobles como los condes Guidi o Ubaldini[33].

---

[28] Cammarosano, «L'éloquence laïque dans l'Italie communale», pp. 431-442.

[29] Aver Korn, «The Impact of Religious Orders on Political Changes», p. 33.

[30] Fernández Buey, «Introducción», p. 25.

[31] Cardona de Gubert, «Estudio preliminar», p. 8.

[32] Brants, «Fragments d'Économie politique du Moyen Âge», p. 30.

[33] Becker, «The Florentine Territorial State», pp. 110 y ss.

En otros lugares se presentó algo similar en lo que atañía a la relación entre política práctica y pensamiento. En la sublevación británica de 1381, se combinaron ideas y acciones sobre la Iglesia y la reforma social, mientras que la Revolución husita tuvo el mismo tono. Tal vez Alemania sea uno de los ámbitos donde más claramente se percibe la influencia mutua entre esas prácticas y el pensamiento formal. Aquí las primeras manifestaciones de la guerra campesina en 1524 se convirtieron en rebeliones dirigidas contra los monasterios, y ello fue indisociable del llamado de Lutero a una reforma política favorecida por muchos representantes del poder laico[34]. Cuando Lutero convertía su disidencia en una congregación y despolitizaba el dogma, hacía una contribución decisiva para el surgimiento simultáneo de la política y de la religión moderna; su presupuesto estuvo en que el centro donde radicaba la esencia del cristiano, el alma, se libraba de toda dependencia externa para orientarse a la más completa sumisión a Dios. Era, de alguna forma, la culminación intelectual de un movimiento de larga duración.

La otra prédica y la regularidad del sistema

Se dijo aquí que la insurgencia creaba política y teoría política. Se mostró esto en los intelectuales que pensaban en el problema desde el punto de vista secular y que buscaban reducir a la Iglesia a los asuntos del espíritu. Percibamos ahora matices de ese nacimiento de la política como doctrina y como práctica abordando a los defensores de la Iglesia. Es imprescindible porque la política era (y es), ante todo, devenir de conflictos.

Como sucedió con la crítica, el discurso oficial se probaba en la batalla. Lo vemos en la insurgencia de Laon de 1112, en el preciso momento en el que ha pasado ya su momento culminante, el del ataque al palacio episcopal. No es indiferente esa eventualidad, ya que disminuía el ímpetu de los más radicales y los moderados comenzaban a pensar en los excesos cometidos y a temer represalias[35].

---

[34] Huppert, *After the Black Death,* p. 83. Lutero, «Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei», año 1523, cuyo punto de partida es la distinción entre el reino de Dios y el reino secular.

[35] Guiberto de Nogent, *Autobiografía,* p. 177: «Perpensa igitur scelestissimi cives perpetrati quantitate facinoris, magno extabuere metu, regium pertimescentes judicium».

El discurso del orden no cabía en cualquier momento, como se advierte en Colonia en 1074, cuando el arzobispo declamó un impolítico y rabioso sermón en un momento de tirantez con los burgueses y no hizo otra cosa que arrojar combustible al fuego transformándolo en incendio. Era el inconveniente al que se exponía un personaje que, ofuscado por la excitación, no podía controlar su lengua («linguae non satis moderari poterat»)[36]. En Laon también se conoció algo similar con Gaudri, el prelado muerto en la insurrección que no solo era reprochable por su conducta sino por sus discursos. De una futilidad ilimitada *(infinitae levitatis)*, soltaba su habla para expresar cualquier noción *inepta ac saecularia* que le viniera a la cabeza[37]. Guiberto de Nogent no dudó en atribuir a esa falta de mesura y razonamiento una buena parte de la protesta.

En otras condiciones, al sobrevenir la derrota del movimiento, y con otro personaje, el mensaje cambió y cambiaron sus efectos. La primera calma de Laon en 1112 ofrecía, por cierto, una oportunidad para la reprimenda y, para esto, se necesitaba el apoyo de los ya aludidos moderados por naturaleza o de los que se precipitaban rápidamente en la moderación. Unos y otros eran quienes, en el mismo día de la derrota, empezaban a cavilar cómo acomodar el sistema para acomodarse ellos aunque, incluso en la victoria, los burgueses solían frenar a los más turbulentos: no es una novedad que el entusiasmo de la revolución no es lo que la revolución estabiliza (y aquí se retoma una imagen de Kant para representar este aspecto del movimiento). Con esos actores de la mesura, y cuando el poder celebraba su victoria para iniciar su construcción, apareció el arzobispo.

Su llegada tuvo algo de la teatralidad que imponía la derrota comunal. Los muertos en las calles testimoniaban simultáneamente la crueldad de la lucha y la despreocupación por su enterramiento, por lo cual ordenó, ante todo, que se los colocara con más compostura[38]. Celebró los *divina officia* en su memoria y, en ese clima, erigió su discurso. Comenzó por acusar a las execrables comunas *(exsecrabilibus communiis)*, y no fue casual que haya pronunciado el nombre en plural, ya que el problema de Laon era *el problema* de la Iglesia en todo lados. En esas instituciones, denunció, los

---

[36] Lamberto de Hersfeld, *Anales*, col. 1158.

[37] Guiberto de Nogent, *Autobiografía*, p. 183.

[38] *Ibid.*, p. 176: «defunctorum corpora in melius transtulisset».

servi se sustraían por la violencia a los señores, y sostuvo su alocución en Pedro (Epíst., II, 18): «"Servi", inquit apostolus, "subditi estote in omni timore dominis"» («"Siervos", dijo el apóstol, "permaneced sujetos con todo el temor a vuestros señores"»)[39]. Ese amarre debía mantenerse con independencia de quién ejerciera el poder porque el mal gobernante no justificaba la insurrección. Siempre debía obedecerse al gobierno y, como dijo Pedro, los siervos debían estar sujetos a los señores buenos y amables tanto como a los perversos («et non tantum bonis et modestis, sed et discolis»). Justificó así la autoridad con el argumento de autoridad y condenó, con el anatema conciliar, a quienes, con el pretexto de la religión, exhortaban a los siervos a desobedecer a sus amos o inducían a *subterfugere* de su dominio u ofrecerles resistencia[40]. Su explicación enfrentaba a la comuna y a la indocilidad herética, aun cuando no se refería con nombre y apellido a ese sacrilegio, y, con la denuncia, exaltó lo que impugnaron la muerte y las llamas: solo en el clero, en las órdenes sagradas y en el monacato, vivían quienes, libres de servidumbre, debían imponerse.

Constatamos que luchas como las de Laon les asignaban a los ortodoxos la tarea de reprobar la insurgencia, pero también les asignaban la misión de reubicar al sacerdote en la cima de una sociedad que no podía por sus mismos fundamentos organizarse de manera teocrática. Ello tuvo como presupuesto adaptar a la Iglesia a la nueva modalidad religiosa para reconstruir el poder.

Ante esos desafíos, una estrategia consistió en aceptar esa recepción de Dios en la secreta intimidad de cada persona para acompañarla de cerca y corregir cualquier extravío. Por lo menos, era cada vez más notorio que la predicación sin otros recursos era insuficiente, porque no bastaban argumentos para terminar con cismáticos y herejes[41]. De hecho, durante la tardía Edad Media, no dejó de crecer el círculo de quienes vivían el credo intensamente, y muchos laicos (beguinas y begardos, herejes espiritualistas y místicos

---

[39] Guiberto de Nogent, *Autobiografía,* p. 177.

[40] La referencia es al Concilio de Gangra, celebrado hacia el año 324. En estas acotaciones, seguimos las indicaciones que figuran en la edición de Georges Bourgin de la *Autobiografía* de Guiberto de Nogent, pp. 176 y ss. En el citado concilio, se anatematizó a los cristianos que llamaban a los esclavos a desobedecer a sus amos.

[41] Sumption, *The Albingensian Crusade,* p. 45: Geoffroy de Auxerre, monje de Claraval, que había acompañado a Bernardo en sus viajes, reconocía que las herejías del Languedoc no serían erradicadas en un *tour* de predicación de dos meses.

visionarios) desmenuzaron con su piedad el sacerdocio[42]. Por ello, tal vez la forma más efectiva para controlar haya estado en la confesión auricular. Esta técnica, que se difundió desde finales del siglo XII y comienzos del XIII, le permitía a la persona exteriorizarse como en un diván psicoanalítico y, de manera simultánea, se exteriorizaba ante su director espiritual, a quien le ofrecía sus más recónditos pensamientos. Una vez inspeccionadas ideas y acciones pecaminosas, el alma encontraría el remedio en la penitencia privada. Ese escrutinio respetaba formalmente el precepto de subjetivación, por el cual el cristiano se exponía ante su dios interior, aunque ese Dios debía ser el de la ortodoxia y, en línea con esto, pasaba a tener menos gravitación el control externo que la autocensura del guiado por una Iglesia reformada. Se trataba de conducir el alma a su subordinación voluntaria a Dios, contribuir a que esa dependencia se realizara por vías legalmente aprobadas aunque como decisión de la persona. Aquí está, por otra parte, la premisa del ciudadano moderno que, aislado en la multitud, se maneja en el día a día con los valores del sistema dominante sin que nadie se moleste, excepto el sacerdote, en supervisar lo que hace en su hogar. Es lo que hizo el cura confesando cuando el gobierno iniciaba su marcha secularizada, por lo cual la política beata y la política *stricto sensu* comenzaban a tener sus primeros encuentros.

La Iglesia reavivaba, en consecuencia, el ingenio para afrontar esa circunstancia y aprendía a montarse sobre el fenómeno para dominarlo llevándolo a buen puerto. Incluso la reforma que conducía hacia el Estado laico, si bien suprimía fuentes de sustento económico del eclesiástico (que serían otorgadas por el nuevo Estado), al sacarle en parte el dominio temporal, ayudaba a convertirlo en director espiritual de sus fieles. En concomitancia con este criterio, la Iglesia se ocupó de que la lectura popular de la Biblia fuera dirigida por el sacerdote para evitar la exégesis iconoclasta, preocupación que compartió el luteranismo mediante los pastores, diferenciándose así ambas devociones de calvinistas, puritanos o pietistas que promovieron la lectura bíblica individual o familiar[43]. Era una estrategia de alcances muy amplios que serviría para reacomodar a la institución. Como analizó Fabián Campagne, si «herejes y místicos habían liberado al espíritu divino de las ataduras impuestas por

---

[42] Bailey, *Battling Demons*, pp. 67 y ss.

[43] Mitterauer, *¿Por qué Europa?*, pp. 317 y ss.

la Iglesia gregoriana, la institución debía recapturar el Espíritu Santo, encerrarlo nuevamente en la fortaleza de la ortodoxia»[44].

Esta estrategia general no fue uniformemente aplicada, porque hubo respuestas diversas, acopladas o contrapuestas, ya que unos veían las cosas de distinta manera y otros carecían de inteligencia para captar la praxis de los más clarividentes. Así fue que, mientras que no faltaron los intransigentes con cualquier desviación, otros evitaron la condena tajante e incluso abogaron por considerar positivamente al fervor heterodoxo[45]. Era casi inevitable que, con la nueva perspectiva, numerosos fieles se alejaran de la Iglesia secular, tendencia que se alineaba con Francisco, que censuraba lo existente vistiendo el sayal del pobre y desestimando las ceremonias. Su herencia institucional, los conventos en distritos urbanos populosos, serían el nuevo domicilio de una ortodoxia que se recomponía concediendo, lo cual no deja de ser una prueba de que las herejías comunales llevaban a una mayor división técnica de los especialistas religiosos, en equivalencia con la creciente complejidad de la sociedad. Por todos estos métodos, el papado pretendía reconducir el movimiento crítico absorbiendo la crítica en algunos de sus brazos aunque, paradójicamente, estos la potenciaran. Era un movimiento que, de manera sigilosa o alborotada, ha continuado hasta nuestros días y marcó la historia de la Iglesia, que procuró siempre construir y reconstruir su ascendiente adaptándose (aunque con mucha lentitud, por el peso de su conservadorismo) a las distintas circunstancias.

Fuera de las altas esferas, en un lugar del norte hispánico como Vitoria, según actas municipales del siglo XV, se hacía otra adaptación, específica de los burgueses, por la cual estos se comprometían en los asuntos religiosos para exaltar la unión de su cuerpo urbano. Es un ejemplo de lo que se desplegó en muchas ciudades[46].

El patriciado de Vitoria nos regala una escena a contraluz del discurso en rebelión. Todo se ordenaba desde arriba, disponiendo a alcaldes y regidores que los curas tuvieran su procesión por el rey, por la concordia y por Dios. Se recorrerían las calles de la villa y el público vería sobrecogido el ritual, abriéndose una oportunidad

---

[44] Campagne, «El sanador, el párroco y el inquisidor», p. 312.

[45] Bailey, *Battling Demons*.

[46] Práctica desarrollada desde la primera mitad del siglo XIII. *Vid.* Vuillemin, «L'ingérence», pp. 433-443.

para sermonear bajo la luz de las antorchas[47]. Se forjaba una identidad que, a la vez, era cristiana y monárquica nacional indicando que, allí donde el patriciado se había consolidado, sellaba una trinchera gubernativa: los clérigos, convertidos en funcionarios del sistema, acordaban con la oligarquía concejil para operar como intelectuales de la clase dominante Estos modos (ver la procesión, atender a sus elementos reverenciales, escuchar el sermón y, entretanto, ser actor) se sintetizaron en las fiestas populares de la Baja Edad Media[48]. En París, los burgueses del siglo XIV protagonizaban más o menos lo mismo con un culto pagano[49]. Se trataba de su origen troyano conmemorado con un torneo caballeresco. Si los de Vitoria acogieron la procesión de la Iglesia, los parisinos tomaron el pasatiempo aristocrático para integrarlo al juego sociopolítico. Con ello reforzaban la jerarquía y cohesionaban los estratos sociales creando una sensación de armonía y consentimiento.

Una última consideración se impone.

Vimos en este libro al burgués que, luchando por la comuna, renovó la sociedad feudal aunque, en ocasiones, el conflicto lo llevó a cuestionarla. También vimos que se adecuó al sistema, como muestran las imágenes con las que finalizamos nuestro recorrido. Muchos historiadores, impresionados por ese vecino conservador, olvidaron sus precedentes. Esto último es lo que se pretendió destacar en esta obra, porque no solo se trata de fotografiar el pasado para contemplarlo, sino de captar el proceso que produjo nuestro presente para comprenderlo. Teniendo en cuenta esto, vemos que los burgueses del Medioevo crearon la política como conflicto para crear una primera sociedad civil creándose como sujetos sociales. Proporcionaron así el material para sistematizar esa política y mostraron que el subalterno podía cambiar algo o mucho de lo que existía. Fue una demostración que reeditaron revoluciones posteriores.

---

[47] *Actas de Vitoria,* año 1428, p. 203.

[48] De los Llanos Martínez Carrillo, «Elitismo y participación popular», pp. 100 y ss.; Rodrigo Estevan, «Juegos y festejos en la ciudad», pp. 747-761.

[49] Bove, «Les joutes bourgeoises à Paris», p. 142.

Abreviaturas

ACSHMESP	Actes des Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public
AEM	Anuario de Estudios Medievales
AESC	Annales. Économies, Sociétés, Civilisations
AHAMM	Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna
AHDE	Anuario de Historia del Derecho Español
AHR	The American Historical Review
BECh	Bibliothèque de l'École des Chartes.
BIFG	Boletín de la Institución Fernán González
BRAH	Boletín de la Real Academia de la Historia
CCM	Cahiers de Civilisation Médiévale, Xe-XIIIe siècles
CEISI	Centro de Estudios en Investigación San Isidoro
CHE	Cuadernos de Historia de España
CNRS	Centre National de la Recherche Scientifique
CSIC	Consejo Superior de Investigaciones Científicas
EHR	The Economic History Review
ES	España Sagrada
ETFM	Espacio, Tiempo y Forma. III. Medieval
FSA	Fundación Sánchez-Albornoz
GMV	J. García Mercadal, recopilación, traducción, prólogo y notas, *Viajes de extranjeros por España y Portugal. Desde los tiempos más remotos hasta fines del siglo XVI,* Madrid, Aguilar, 1952
HID	Historia. Instituciones. Documentos

HyS	Le Goff (comp.), *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVIII* [París, 1968], Madrid, Siglo XXI, 1987
MEFR	Mélanges de l'École Française de Rome
MGH	Monumenta Germaniae Historica
MHE	Memorial Histórico Español
PL	Patrologia Latina
P&P	Past and Present
RIS	Rerum Italicarum Scriptores
RBPhH	Revue Belge de Philologie et d'Histoire
RHGF	Recueil des historiens des Gaules et de la France
SH	Studia Historica
TEHR	The English Historical Review

Fuentes y bibliografía

I. Fuentes

Documentos legales e institucionales

Actas de Vitoria, ed. J. R. Díaz de Durana, «Actas Municipales de 1428-1429 de Vitoria», en *id.*, *Vitoria a fines de la Edad Media (1428-1436),* «Apéndice», Álava, Vitoria-Gasteiz, 1984.

Acuerdos del concejo madrileño, ed. A. Millares Carlo y J. Artiles Rodríguez, *Ayuntamiento de Madrid. Archivo de villa: libros de acuerdos del concejo madrileño 1464-1600,* Madrid, Artes Gráficas Municipales, 1932.

Bulario de Benedicto XIII, ed. O. Cuella Esteban, *El papa Luna (1394-1423), promotor de la religiosidad hispana,* Zaragoza, Institución Fernando El Católico, 2009.

Caesarius de Heisterbach, *Diálogo,* ed. J. Strange, *Dialogus magnus visionum atque miraculorum,* Colonia, Bonn y Bruselas, J. M. Heberle, 1851.

Capitulares francos, ed. A. Boretius, *Capitularia regum francorum, MGH, Leges,* Hannover, 1883.

Capitulares itálicos, ed. C. Azzara y P. Moro, *I Capitolari italici Storia e diritto della dominazione carolingia in Italia,* Roma y Milán, Viella, 1998.

«Carta comunal de Senlis», ed. J. Flammermont, *Histoire des institutions municipales de Senlis*, París, 1881, pp. 158-161.

Códigos [Los] españoles, ed. M. Rivadeneyra, 12 vols., Madrid, Imprenta de La Publicidad, 1872-1873.

Colección de fueros municipales, ed. T. Muñoz y Romero, Madrid, Edit. Maxtor, 1847.

Concilio de Elvira, ed. M. Lafuente Alcántara, *Historia de Granada,* I, Granada Imp. de El Defensor de Granada, pp. 416-428.

Concilios carolingios, ed. A. Werminghoff, *MGH, Leges,* III, 2, Hannover, 1906

Contratos de Burgos, ed. I. García Rámila, *BIFG,* CXII (1950); CXXXIV (1956); CLVIII (1962); CLXXVI (1971).

Cortes de León y Castilla, ed. Real Academia de la Historia, Madrid, Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra, 1861-1884.

Cortes de 1207, ed. F. J. Hernández, en AAVV, *Las Cortes de Castilla y León en la Edad Media,* I, Valladolid, Cortes de Castilla y León, 1988, pp. 219-263.

Costumbres cluniacenses, ed. J.-P. Migne, *PL,* CXLIX, París, 1878, col. 635-778.

Documentos de las instituciones, ed. E. de Hinojosa, *Documentos para la historia de las instituciones de León y Castilla (siglos X-XV),* Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1919.

Fuero de Avilés, ed. A. Fernández Guerra y Orbe, «El Fuero de Avilés: Discurso leído en junta pública de la Real academia española para solemnizar el aniversario de su fundacion», *Real Academia Española,* Madrid, Imprenta Nacional, 1865, pp. 89-192.

Fuero de Cuenca, ed. R. de Ureña y Smenjaud, *Fuero de Cuenca: Formas primitiva y sistemática, texto latino, castellano y adaptación del fuero de Iznatoraf,* Madrid, Tipografía de Archivos, 1935.

Fuero de Fuentesauco, ed. M. Sánchez, *Fueros y Posturas de Zamora,* Salamanca, Gráficas Varona, 1987, pp. 17-19.

Fuero de León, ed. J. M. Pérez Prendes y Muñoz de Arraco, «La potestad legislativa en el reino de León. Notas sobre el fuero de León, el concilio de Coyanza y las Cortes de León de 1188», *El reino de León en la Alta Edad Media,* I, León, CEISI, 1988, pp. 495-545.

Fuero [El] de Teruel, ed. J. Castañé Llinás, Teruel, Ayuntamiento de Teruel, 1989.

Fuero general de Navarra, ed. P. Ilarregui y S. Lapuerta, Pamplona, Imprenta Provincial, 1869.

Fuero latino de Sepúlveda, ed. E. Sáez, *Los Fueros de Sepúlveda,* Segovia, Publicaciones históricas de la Excma. Diputación Provincial de Segovia, 1953.

Fuero romanceado de Sepúlveda, Los Fueros...

Fueros de Zamora, ed. M. Sánchez Rodríguez, *Fueros y posturas de Zamora (Tumbos Blanco y Negro),* Salamanca, Gráficas Varona, 1987.

Fueros leoneses, ed. A. Castro y F. de Onís, *Fueros leoneses de Zamora, Salamanca y Alba de Tormes,* Madrid, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos, 1916.

Fueros locales de Zamora, ed. J. Rodríguez Fernández, *Fueros locales de la Provincia de Zamora,* Salamanca, Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 1990.

Fueros [Los] del reino de León, ed. J. Rodríguez Fernández, II, Madrid, Ediciones Leonesas S.A., 1984.

Leyes burgundias, ed., R. von Salis, *Legun nationum Germanicorum, MGH, Leges,* Hannover, 1892.

Leyes del imperio, ed. L. Weiland, *Constitutiones, MGH,* I, Hannover, 1893.

Leyes longobardas, ed. C. Azzara y S. Gasparri, *Le leggi dei longobardi. Storia, memoria e diritto di un popolo germanico*, Roma, Viella, 2004.

Leyes visigodas, ed. K. Zeumer, *Leges visigothorum, MGH, Leges,* I, Hannover, 1902.

Ordenanzas [Las] de Ávila, ed. el marqués de Foronda, *BRAH,* LXXI (1917), pp. 381-425.

Ordenanzas de Burgos de 1496, ed. M. I. del Val Valdivieso, «Ascenso social y lucha por el poder en las ciudades castellanas del siglo XV», *En la España Medieval,* XVII (1994), pp. 177-184.

Ordenanzas de Cuéllar, ed. E. Olmos Herguedas, *La comunidad de Villa y Tierra de Cuéllar a fines de la Edad Media: poder político concejil, ordenanzas municipales y regulación de la actividad económica*, Valladolid, Diputación Provincial de Segovia, Caja Segovia y Ayuntamiento de Lastras de Cuéllar, 1994, pp. 195-341.

Ordenanzas de la seda ed. L. Pérez Bueno, «Ordenanzas de la seda. Granada, año de 1515», *Hispania*, XXXV (1949), pp. 308-317.

Ordenanzas de los reyes de Francia, ed. De Lauriere, *Ordonnances des Roys de France de la troisième race,* I, *Depuis Hugues Capet, jusqu'à la fin du Regne de Charles Le Bel,* París, 1723.

Ordenanzas de Segovia de 1514, ed. R. Riaza, «Ordenanzas de ciudad y tierra», *AHDE*, XII (1935), pp. 469-495.

Partidas, ed. Real Academia de la Historia, *Las Siete Partidas del rey don Alfonso el Sabio cotejadas con varios códices*, 3 vols., Madrid, Imprenta Real, 1807.

Proceso florentino de ca. 1242, ed. Ph. Lefeuvre, «L'expression de la possession foncière dans les campagnes florentines du XIIIe siècle, d'après une audition de témoins des années 1240», *Histoire & Sociétés Rurales,* XLIX (2018), pp. 75-84.
Proceso inquisitorial de 1492, ed. M. Benedetti, *I margini dell'eresia. Indagine su un processo inquisitoriale (Oulx, 1492),* Spoleto, Fondazione CISAM, 2014, pp. 125-163.
Proceso judicial contra Wygge, ed. H. Hinck, «The Rising of 1381 in Winchester», «Appendix», *TEHR,* CXXV, 512 (2010), pp. 127-131.
Procesos contra dulcinianos, ed. R. Orioli, *Fra Dolcino. Nascita, vita e morte di un'eresia medievales,* Milán, Jaca Book, 2004.
Registro de documentos administrativos, ed. R. Pérez Bustamante, *El gobierno y la administración territorial de Castilla,* II, Registro de documentos, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1976.
Regla de San Benito, ed. García M. Colombrás, trad. cast. I. Aranguren, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.
Reglas monásticas de la España visigoda, ed. y trad. J. Campos e I. Roca Meliá, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1971.
Select Charters, ed. W. Stubbs, *Select Charters & Other Illustrations of English Constitutional History from the Earliest Times to the Reign of Edward the First,* Londres, Oxford University Press, 1870.

Crónicas, informes, tratados y obras literarias

ABELARDO, *Diálogo,* ed. J.-P. Migne, Petri Abaelardi, «Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum», *PL,* CLXXVIII, París, 1878, cols. 1609-1682.
—, *Historia de mis calamidades,* ed. J. P. Migne, *PL.,* CLXXVIII, París, 1878, col. 114-182.
ABÓN DE FLEURY, *Pasión de St Edmund,* ed. T. Arnold, *Passio Sancti Eadmundi,* en *Memorials of St Edmund's Abbey,* I, Londres, Rolls Series, 1890, pp. 3-25
ALAMANNO ACCIAIOLI, *Crónica,* ed. G. Scaramella, «Cronaca (1378)», *Il tumulto dei Ciompi,* en L. A. Muratori (dir.), *Chronache e Memorie. RIS,* XVIII, 3, Bolonia (1917), pp. 13-34.
AL-IDRISI, *Descripción de España,* GMV, pp 181-212.
Annales de St Edmunds, ed. T. Arnold, «Memorials of St Edmund's Abbey», II, Londres, Rolls Series, 1892, pp. 3-28.

Anales Marbacenses [alsacianos], ed. H. Bloch, *MGH*, *Scriptores*, Hannover y Leipzig, 1907.

Annales Paulini, ed. W. Stubbs, *Chronicles of the Reigns of Edward I and Edward II*, I, Londres, Longman, 1882, pp. 253-370.

ANÓNIMO, *Cantar de mio Cid*, ed. R. Menéndez Pidal, Madrid, 1961, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes [http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html? Ref= 7958].

—, *Libro del caballero Zifar*, ed. C González Muela, Madrid, Cátedra, 2001.

ANÓNIMO SINCRONO, *Historia de Dulcino*, ed. A. Segarizzi, *RIS*, IX, 5, Città di Castello, 1907.

ANTONIO DE GUEVARA, *Epístolas familiares*, en *Obras*, III, Madrid, E. de Hernández Pacheco, 1782.

ARBEO, *Vida de Emerano*, ed. B. Krusch, «Aebeonis episcopi Feisingensis», *Vitae sanctorum Haimbrammi et Corbiniani*, *MGH*, *Scriptores*, Hannover, 1920.

ARNULFO DE MILÁN, *Libro*, ed. C. Zey, *Liber gestorum recentium*, *MGH*, *Scriptores*, LXVII, Hannover, 1994.

AZARI, *Libro*, ed. F. Cognasso, *Liber gestorum in Lombardia*, *RIS*, XVI, 4, Bolonia, 1926-1939, pp. 1-177.

BALDERICO, *Crónica*, ed. M. Bouquet, «Ex Chron. Cameracensi et atrebatensi. Auctore Balderico noviomensi et tornacensi episcopo», *RHGF*, VIII, Poitiers, 1871, pp. 278- 284.

BARRANTES MALDONADO, P., *Ilustraciones de la casa de Niebla*, *MHE*, IX, Madrid, 1857.

BERNARDO DE CLARAVAL, *De Consideratione*, ed. J.-P. Migne, *PL*, CLXXXII, París, 1867, cols. 727-808.

—, *Epístolas*, ed. J.-P. Migne, *PL*, CLXXXII, París, 1867, cols. 67-716.

BERNARD GUI, *Los apostólicos*, ed. A. Segarizzi, *De secta illorum qui se dicunt esse de ordine Apostolorum*, *RIS*., IX, 5, Città Castello, Lapi, 1907, pp, 15-36.

—, *Manual*, ed. G. Mollat, *Manuel de l'inquisiteur*, 2 vols., París, Belles Lettres, 1964.

BOCCACCIO, G., *Trattatello in laude di Dante*, ed. V. Branca, Milán, Mondadori, 1974.

BONIFACIO, *Epístolas*, ed. P. Ewald y L. M. Hartmann, «S. Bonifatii et Lulli epistolae», *MGH*, *Epistolae Merowingici et Karolini aevi*, I, Berlín, 1892.

BURCHARD VON URSBERG, *Crónica*, ed. O. Holder-Egger y E. von Simson, *MGH*, *Scriptores*, separata, Hannover y Leipzig, 1916.

CATALÀ DE VALERIOLA, *Relación,* ed. E. Duran, «Breu relació de la germania de València», en *id., Cròniques de les Germanies,* Valencia, Tres i Quatre, 1984, pp. 59-322.

CHAUCER, *Cuentos de Canterbury,* ed. M. Allen y J. H. Fisher, *The Complete Poetry and Prose of Geoffrey Chaucer,* Boston, Wadsworth, 2012.

COLUMELLA, *De Re Rustica,* ed. V. Lundström, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1902-1917.

Crónica anónima de Laon, ed. G. Waitz, *Chronicon universali anonymi Laudunensis, MGH, Scr.,* XXVI, Hannover, 1882, pp. 442-457.

Crónica anónima inglesa, ed. V. H. Galbraith, *The Anonimalle Chronicle, 1333-1381,* Mánchester, Manchester University Press, Londres, Longman, 1927.

Crónica de Alfonso VII, ed. L. Sánchez-Belda, *Chronica Adefonsi imperatoris,* Madrid, Diana Artes Gráficas, 1950.

Crónica de Ávila, ed. M. Gómez Moreno, «Crónica de la población de Ávila», *BRAH,* CXIII, 1943, pp. 11-56.

Crónica de Cambrai, ed. F. Clément y M. J. J. Brial, «Extrait de la Chronique de Cambrai, abrégée et continuée par un anonyme», *RHGF,* XIII, París, 1869, pp. 475-497.

Crónica de Cardeña, ed. E. Flórez, «Cronicón de Cardeña», *ES,* XXIII, Madrid, 1767, pp. 370-380.

Crónica de Charles VI, ed. M. L.-F. Bellaguet, *Chronique du religieux de Saint Denis contenant le regne de Charles VI, de 1380 à 1422,* I, París, Imprimerie de Crapelet, 1839.

Crónica de Parma, ed. G. Bonazi, *Chronicon Parmense ab anno MXXXVIII usque ad annun MCCCXXXVIII, RIS,* Città di Castello, Tipi dell'editore S. Lapi, 1902.

Crónica de Sampiro, ed. E. Flórez, *ES,* XIV, Madrid, 1792, pp. 432-472.

Crónica de St Edmunds de 1327, ed. Arnold, *Memorials of St Edmunds's Abbey,* II, Londres Rolls Series, 1892, pp. 326-354.

Crónica del castro de Cambrai, ed. Bethmann, «Chronicon S. Andreae Castri Cameracesii», *MGH, Scriptores,* VII, Hannover, 1846, pp. 526-550.

Crónica del silense, ed. E. Flórez, *ES,* XVII, Madrid, 1792, pp. 256-323.

Crónicas asturianas, ed. Y. Bonnaz, *Chroniques asturiennes. Fin IXe siècle,* París, CNRS Editions, 1987.

Crónicas de los condes de Anjou, ed. L. Halphen y R. Poupardin *Chroniques des Comtes d'Anjou et des Seigneurs d'Amboise,* Picard, París, 1913.

Crónicas de los reyes de Castilla, ed. C. Rosell, *Crónicas de los reyes de Castilla: desde don Alfonso el Sabio, hasta los Católicos don Fernando y doña Isabel,* 3 vols., Madrid, Atlas, 1953.

Crónicas de Sahagún, ed. J. Puyol y Alonso, «Crónicas Anónimas de Sahagún», *BRAH,* LXXVI (1920) pp. 7-26; pp. 111-126; pp. 242-257; pp. 339-356; pp. 395-419; pp. 512-519; LXVII (1920) pp. 51-59; pp. 161; «Segunda Crónica», pp. 162-192.

Cronicón de Regino, ed. Pertz, *«Reginonis Chronicon», MGH, Scriptores,* I, Hannover, 1826, pp. 537-612.

DANTE, A., *La Divina Comedia*, ed. bilingüe, 3 vols., Barcelona, Plaza & Janés, 2004.

DANVILA Y COLLADO, *Historia,* ed. M. Danvila y Collado, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla,* I, *MHE,* I-XXXV; II-XXXVI; III-XXXVII, Madrid, 1897-1898.

DE COLMENARES, *Historia de Segovia*, D. de Colmenares, *Historia de la insigne ciudad de Segovia, y compendio de las historias de Castilla,* Academia de Historia y Arte de San Quirce, 3 vols., Segovia, 1969.

DE LALAING, *Descripción*, ed. GMV, pp. 429-548.

DE QUAS, L., *La germanía de Valencia,* Valladolid, Maxtor, 2006.

DE VICIANA, *Crónica,* ed. J. Iborra, Martín de Viciana, *Libro quarto de la Crónica de la ínclita y coronada ciudad de Valencia y de su reino,* Valencia, Universidad de Valencia, 2005.

DI TURA DEL GRASSO, *Crónica,* ed. A. Lisini y F. Iacometti, *Cronache Senesi, Cronaca senese attribuita ad Agnolo di Tura del Grasso detta la Cronacca Maggiore, RIS,* XV, 6, Bolonia, 1925-1935, pp. 251-272.

ENRIQUE IV, *Cartas*, ed. C. Erdmann, *Die Brief Heinrichs IV, MGH, Epistolae*, Leipzig, 1937.

ÉTIENNE DE BOURBON, *Tratado,* ed. A. Lecoy de La Marche, *Tractatus de diversis Materiis Praedicabilibus,* París, Renouard, 1877.

Evangelio armenio de la infancia, ed. y trad. E. González Blanco, *Evangelios Apócrifos*, Madrid, Creación, 2008, pp. 113-220.

Ex Alterius Roberti, ed. F. Clément y M. Brial, *RHGF,* XIII, París, 1869, pp. 326-334.

FROISSART, *Crónicas,* ed. G. Raynaud y J. Froissart, *Chroniques, 1380-1382,* París, Société de l'Histoire de France, 1897.

Fuentes del Renacimiento italiano, ed. E. Garin, *El Renacimiento italiano* [Milán, 1941], Barcelona, Ariel, 1986.

GALBERTO DE BRUJAS, *Historia,* ed. H. Pirenne, Galbert de Bruges, *Histoire du meurtre de Charles le Bon, comte de Flandre (1127-1128),* París, A. Picard, 1891.

GEOFFROY DE VIGEOIS, *Crónica,* ed. F. Clément y M. J. J. Brial, «Ex Chronico Gaufredi Coenobitae», *RHGF,* XIII, París, 1877, pp. 421-451.

GERARDO DE GALES, *Autobiografía,* ed. J. S. Brewer, Giraldi Cambrensis, *De rebus a se gestis, Opera,* I, Londres, Green, Longman y Roberts, 1861.

GERARDO I DE CAMBRAI, *Acta,* ed. J.-P. Migne, «Acta Synodi Atrebatensis in Manicheos», *PL,* CXLII, París, 1880, cols. 1269-1322.

Gesta de los arzobispos de Tréveris, ed. G. Waitz, «Gesta Treverorum. Additamento et continuatio prima», *MGH Scriptores,* VIII, Hannover, 1848, pp. 175-199.

Gesta de St Albans, ed. T. Riley, *Gesta abbatum Monasterii Sancti Albani,* I, Mattheo Parisiensi, años 793-1290; II, Thomas Walsingham, años 1290-1349, Londres, 1867.

Gesta del episcopado de Le Mans, ed. F. Clément y M. J. J. Brial, «Ex gestis pontificium Cenomannensium», *RHGF,* XII, París, 1877, pp. 539-577.

GIOVANNI VILLANI, *Crónica,* Florencia, 1823.

GLABER, *Crónica,* ed. J. Torres Prieto, introducción, trad. cast. y notas a Raúl Glaber, *Historias del primer milenio,* Madrid, 2004.

GREGORIO DE TOURS, *Historia,* ed. J.-P. Migne, Gregorius Turonensis Episcopus, *Historia Francorum, PL,* LXXI, París, 1878, col. 159-572.

GREGORIO VII, *Registrum,* ed. J.-P. Migne, S. Gregorii Romani pontificus, «Epistolae et diplomata pontificia», *PL,* CXLVIII, París, 1878, cols. 283-643.

GUIBERTO DE NOGENT, *Autobiografía,* ed. G. Bourgin, «Venerabilis Guiberti de vita sua sive monodiarium libri tres», en Guibert de Nogent, *Histoire de sa vie (1053-1124),* París, A. Picard et fils, 1907.

GUICCIARDINI, *Relación de España,* ed. *VGM,* pp. 609-623.

GUILLERMO DE JUMIÈGE, *Historia,* ed. Migne, Willelmi Calculi, *Historiae Northmannorum, PL,* CXLIX, París, 1878, cols. 782-914.

GUILLERMO DE NANGIS, *Crónica,* ed. H. Géraud, *Chronique latine de Guillermo de Nangis de 1113 à 1300 avec les continuations de cette chronique de 1300 à 1368,* I, París, Renouard, 1843.

GUILLERMO DE OCKHAM, *La potestad de los emperadores y de los pontifices,* ed. latina R. Scholz, *De imperatorum et pontificatum potestate,* trad. F. J. Fortuny, Barcelona, Kosmoi Archai Logoi, 2001.

HERMAN EL ARCEDIANO, *Milagros de St Edmund,* ed. T. Arnold, *Memorials St Edmund's Abbey,* I, Londres, Rolls Series, 1890, pp. 26-92.

Historia Compostelana, ed. J.-P. Migne, «Historia Compostellana», *PL.* CLXX, París, 1878, cols. 889-1235; trad. cast. J. Suárez y Campelo, Santiago de Compostela, Editorial Porto, 1950 [véase asimismo, para una edición crítica reciente, la de Emma Falque Rey: Madrid, Akal, 1995].

HUGO DE POITIERS, *Historia,* ed. J.-P. Migne, «Historia Vizeliacensis monasterii auctore Hugone Pictavino. Notario Guillelmi abbatis Vizeliacensis, qui eam jussu Pontii abbatis scribere aggressus est anno 1156, et sub ipso Guillelmo absolvit anno 1167», *PL,* CXCIV, París, 1878, cols. 1561-1682

IBN ABD AL-MUN'IM AL-HIMAYARI, *Descripción de la península Ibérica,* ed., E. Levi Provençal, *La Peninsule Iberique au moyen age d'après le Kitab al-Rawd al-mitar,* Leiden, Brill, 1938.

IBN AL-KARDABUS, *Historia de al-Andalus,* ed. F. Maíllo Salgado, Madrid, Akal, 1993.

IBN 'IDARI, *La caída del califato de Córdoba y los reyes de Taifas (al-Vayan al-Mugrib),* ed. F. Maíllo Salgado, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1993.

IBN KHORDADBEH, *Libro,* ed. Adler, *Jewish Travellers (801-1755),* Nueva York, Dover Publications, 2014.

Informe de la diócesis de Segovia, ed. B. Bartolomé Herrero, «Una visita pastoral a la diócesis de Segovia durante los años 1446 y 1447», *En la España Medieval,* XVIII, 1995, pp. 303-349.

ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías,* ed. J.-P. Migne, «Etymologiarum Libri Viginti», *PL,* LXXXII, París, 1878, cols. 73-728.

JEAN LE BEL, *Crónica,* ed. J. Viard, *Chronique,* I, París, Laurens, 1904-1905.

JOCELIN DE BRAKELONDE, *Crónica,* ed. T. Arnold, *Memorials of St Edmund's Abbey,* I, Londres, Rolls Series, 1890, pp. 209-338.

JUAN DE BICLARA, *Crónica,* ed. Mommsen, «Iohannis abbatis Biclarensis chronica a. DLXVII-DXC», *MGH, Chr. Minora saec. IV, V, VI, VII,* Berlín, 1894, pp. 207-220.

JUAN DE SALISBURY, *Historia Pontificalis,* ed. W. Arndt, Iohannes Saresberiensis, «Historia Pontificalis», *MGH, Scriptores,* XX, Hannover, 1868, pp. 515-547.

JUAN MANUEL, *El conde Lucanor,* ed. H. Knust, *El libro de los enxiemplos del conde Lucanor et de Patronio,* Leipzig, Seele, 1900,

JUAN RUIZ, ARCIPRESTE DE HITA, *Libro de buen amor,* reproducción facs. del códice de Salamanca (Ms. 2663), París, Louis-Michaud, Alicante, 2000.

LAMBERTO DE HERSFELD, *Anales,* ed. J.-P. Migne, Lamberti Hersfeldensis, «Annales», *PL,* CXCIV, París, 1878, cols. 1027-1248.

LANDULFO, *Historia,* ed. L. C. Bethmann y W. Wattenbach, Landulphi Senioris, «Historia Mediolanensis», *MGH, Scr.,* VIII, Hannover, 1848, pp. 32-100.

LANGLAND, *Piers Plowman. The Vision of Piers Plowman,* Nueva York y Londres, J. M. Dent y E. P. Dutton, 1978

LIUTPRANDO DE CREMONA, *Relación,* ed. bilingüe Nocito *et al., Relatio de legatione Constantinopolitana,* Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1994.

LUIS DE ORTIZ, *Memorial,* ed. M. Fernández Álvarez, «El Memorial de Luis de Ortiz. El memorial, la época y el hombre», *Anales de Economía,* XVII, 63, 1957, pp. 101-200.

LUTERO, M., *Dass Jesus Christus ein geborener Jude,* en *id., Werke,* XI, *Predigten und Schriften 1523,* Weimar, Weimarer Ausgabe, 1883-1929, pp. 307-336.

—, *Von den Juden und ihren Lügen, id., Werke,* LIII, *Schriften 1542/43,* Weimar, Weimarer Ausgabe, 1883-1929, pp. 412-552.

—, «Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern», en *id. Werke,* XVIII, *Schriften 1525,* Weimar, Weimarer Ausgabe, 1883-1929, pp. 357-361.

—, «Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei», en *id., Werke,* VII, *Der Christ in der Welt,* Stuttgart, 1967, pp. 9-51 [https://doi.org/10.23768/wirelex.Kirche_Staat.100093].

MALDONADO, *El levantamiento,* ed. M. A. Durán Ramas, *De motu Hispaniae,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991.

MARQUÉS DE SANTILLANA, *Poesías,* ed. M. Á. Pérez Priego, *Poesías completas,* I, Madrid, Alhambra, 1983.

MATTEO VILLANI, *Crónica,* ed. F. G. Dragomanni, *Cronica di Matteo Villani a miglior lezione ridotta coll'ajuto de'testi a penna con appendici storico-geografiche,* Florencia, Sansone Coen, 1846.

MÜNTZER, *Carta a sus hermanos de Stolberg*, ed. M. G. Baylor, «Thomas Muntzer's First Publication», *The Sixteenth Century Journal*, XVII, 4, 1986, pp. 451-458.

ODÓN DE CLUNY, *Vida del conde Gerardo de Aurillac*, J.-P. Migne, «Odo Cluniacensis abbas, De vita Sancti Geraldi Aureliacensis comitis, Libri quattuor», *PL*, CXXXIII, París, 1867, pp. 639-710.

OTÓN DE FRISINGA, *Gesta de Federico I*, ed. G. Waitz y B. de Simson, Otho Frisingensis, «Gesta Friderici I», *MGH, Scriptores*, Hannover y Leipzig, 1912, pp. 1-161.

PASCUAL II, *Epístolas y Privilegios*, ed. J. P. Migne, Paschalis II, «Epistolae et Privilegia», *PL*, CLXIII, París, 1878, cols. 31-448.

PEDRO DAMIÁN, *Opúsculo segundo*, ed. C. Cajetani, «Opusculum secundum. Antilogus contra judaeos, ad honestum virum clarissimum», *PL*, CXLV, París, 1878, cols. 41-58.

—, *Opúsculo tercero*, ed. C. Cajetani, «Opusculum tertium. Dialogus inter judaeum requirentem, et christianum e contrario respondentem, ad eumdem honestum», *PL*, CXLV, París, 1878, pp. 58-67.

—, *Opúsculo quinto*, ed. Cajetani, «Opusculum quintum. Actus Mediolani de privilegio romanae ecclesiae ad Hildebrandum S. R. E. cardinalem archidiaconum», *PL*, CXLV, París, 1878, cols. 90-98.

PEDRO DE VAULX-CERNAY, *Historia*, ed. J.-P. Migne, Petrus Vallis Caernaii, «Historia Albigensium et sacri belli in eos anno 1209», *PL*, CCXIIII, París, 1896, cols. 543-711.

Poesías de goliardos, ed. O. Dobiache-Rojdestvensky, *Les Poesies des Goliards, Groupées et traduites avec le texte latin en regard*, París, Éditions Rieder, 1931.

Poesías de trovadores, ed. M. de Riquer, *La lírica de los trovadores. Antología comentada*, I. *Poetas del siglo XII*, Barcelona, Escuela de Filología, 1948.

Primera continuación de la Crónica de Guillermo de Nangis, ed. H. Géraud, *Chronique latine de Guillaume de Nangis*, I, París, Renouard, 1843, pp. 327-436.

Primera crónica general [de España que mandó componer Alfonso el Sabio], ed. R. Menéndez Pidal, Madrid, Bailly y Bailiere e hijo, 1955.

Regesta Imperii, ed. J. F. Böhmer, *Regesta Imperii*, I, *Die Regesten des Kaiserreichs unter den Karolingern. 751-818 (926/962)*, vol. 3,

Die Regesten der Regnum Italiae under der burgundischen Regna, parte 2, *Das Regnum Italiae in der Zeit der Thronkämpfe und Reichsteilungen,* Colonia, Weimar, Viena, 1998.

RODRIGO JIMÉNEZ DE RADA, «De rebus Hispaniae», *Collectio Patrum Ecclesiae Toletanae,* Madrid, Viuda de Joaquín Ibarra, 1793, pp. 1-208.

SALIMBENE, *Crónica,* ed. O. Holder-Egger, «Cronica fratris Salimbene de Adam ordinis Minorum», *MGH, Scriptores,* XXXII, Hannover, 1905-1915.

SEBASTIÁN DE SALAMANCA, *Crónica,* ed. E. Flórez, *ES,* XIII, Madrid, 1786, pp. 463-490.

Segunda continuación de la Crónica de Guillermo de Nangis, ed. Géraud, *Chronique latine,* II, París, Renouard, 1843, pp. 1-178.

SUGER, *Historia de Luis VII,* ed. A. Molinier, *Historia gloriosi regis Ludovici,* París, CHFMA, 1929.

TÁCITO, *Germania,* Cornelio Tacito, *Germania. De origine situ moribus ac populis Germanorum Liber,* ed. A. C. Firmani y L. Castiglioni, Turín, Paravia, 1945.

THEGAN, *Vida del emperador Luis,* ed. R. Rau, *Quellen zur Karolingischen Reichsgeschichte,* I, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1955, pp. 213-253.

TOMÁS DE CELANO, *Vida primera,* ed. L. Amoni, *Vita prima di Francesco d'Assisi,* Roma, Tipografia della Pace, 1880.

Última continuación de la Crónica de Guillermo de Nangis, ed. H. Géraud, París, Renouard, 1843, pp. 179-378.

VACARIO, *Libro,* ed. I. da Milano, *Libri contra multiplices et varios errores,* en *id., L'eresia di Ugo Speroni nella confutazione del maestro Vacario,* Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostólica Vaticana, 1945, pp. 471-583.

Vida de Burcardo de Worms, ed. J.-P. Migne, «Buchardus Wortatiensis Episcopus. Vita Operaque (Ex MGH)», *PL,* CXL, París, 1867, cols. 505-536.

Vida de Norberto de Magdeburgo, ed. R. Wilmans, «Vita Norberti Archiepiscopi Magdeburgensis», *MGH, Scriptores,* XII, Hannover, 1856, cols. 663-706.

Vida de san Bernardo, ed. J. Mabillon y J.-P. Migne, «S. Bernardi abbatis clara-vallensis, Vita et res gestae, libris septem comprehense», *PL,* CLXXXV, París, 1867, pp. 222-640.

Vida de St Edmund, ed. T. Arnold, *Memorials of St Edmund's Abbey,* II, Londres, 1892, Rolls Series, pp. 137-250.

IVES, *Tratado del socorro de los pobres,* ed. J. de Gonzalo Nieto e Ivarra, Valencia, Benito Monfort, 1781.
WALSINGHAM, *Historia anglicana,* ed. H. T. Riley, I, A.D. 1272-1381; II, 1381-1422, *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scr.,* Londres, 1863-1864.
IVES DE CHARTRES, *Epístolas,* ed. L. Merlet, *Lettres De Saint Ives Eveque De Chartres (Traduites et Annotées),* Chartres, Garnier, 1885.

Colecciones documentales generales

Archivo familiar de labradores, ed. B. Casado Quintanilla, «El Archivo familiar de Domingo Peláez y María de Esteban e hijos, labradores de Villacete. León (1216-1233)», *ETFM,* 19, 2007, pp. 59-75.
Diplomática astur, ed. A. C. Floriano, *Diplomática española del período astur. Estudio de las fuentes documentales del reino de Asturias (718-910),* I, Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, 1949-1951.
Documentación abulense del siglo XV, ed. J. M. Herráez Hernández, *Documentación Medieval Abulense en el Registro General del Sello.* X (18 de abril de 1494 a 20 de diciembre de 1494), Ávila, Institución Gran Duque de Alba, 1996.
Documentos de Alba de Tormes, ed. A. Barrios García, A. Martín Expósito y G. del Ser Quijano, *Documentación medieval del archivo municipal de Alba de Tormes,* Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1982.
Documentos de artesanos de Murcia, ed. M. Martínez Martínez, *Documentos relativos a los oficios artesanales de la Baja Edad Media,* Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, 2000.
Documentos de Alfonso Nicolás, ed. I. Ruiz de la Peña, «Alfonso Nicolás, burgués de Oviedo y alcalde del rey», *Asturiensia Medievalia,* II, 1975, pp. 149-176.
Documentos de Alfonso V, ed. J. M. Fernández del Pozo, «Colección diplomática de Alfonso V», en *León y su historia,* León, CEISI. 1984, pp. 163-262.
Documentos de Burgos, ed. E. González Díez, *Colección diplomática del concejo de Burgos (884-1396),* Burgos, Ayuntamiento de Burgos, 1984.

Documentos de Cardeña, ed. L. Serrano, *Becerro gótico de Cardeña, Fuentes para la historia de Castilla por los PP benedictinos de Silos,* III, Valladolid, Cuesta, 1910.

Documentos de Carrizo, ed. M. C. Casado Lobato, *Colección diplomática del monasterio de Carrizo, 969-1260,* León, CEISI (CSIC), 1983.

Documentos de Celanova, ed. J. M. Andrade, *O Tumbo de Celanova (ss. IX-XII),* 2 vols., Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, 1995.

Documentos de Ciudad Rodrigo, ed. A. Barrios García, J. M. Monsalvo Antón y G. del Ser Quijano, *Documentación medieval del Archivo Municipal de Ciudad Rodrigo,* Salamanca, Diputación de Salamanca, 1988.

Documentos de ciudades alemanas, ed. B. Diestelkamp, «Quellensammlung zur Frügeschichte der deutschen Stadt (bis 1250)», en J. F. van de Kieft y C. Niermeijer, *Elenchus fontium historiae urbanae,* I, Leiden, Brill, 1967, pp. 1-277.

Documentos de ciudades belgas, ed. B. Martens, «Recueil des textes d'histoire urbaine Belge des origines au milieu du XIII siècle», *Elenchus,* pp. 278-404.

Documentos de ciudades de los Países Bajos, ed. C. van de Kieft, «Recueil de textes d'histoire urbaine Néerlandaise des origines au milieu du XIIIe siècle», *Elenchus,* pp. 405- 504.

Documentos de ciudades escandinavas, ed. B. Fritz, «Quellensammlung sür Frühgeschichte der skandinavischen Stadt (bis 1300)», *Elenchus,* pp. 505-577.

Documentos de comercio mediterráneo, ed. R. S. Lopez e I. W. Raymond, *Medieval Trade in the Mediterranean World,* Nueva York, Columbia University Press, 1955.

Documentos de conflictos en Cantabria, ed. J. Ortiz Real, *Cantabria en el siglo XV. Aproximación al estudio de los conflictos sociales,* Apéndice, Santander, Ediciones Tantín, 1985, pp. 135-198.

Documentos de Covarrubias, ed. L. Serrano, *Cartulario inf. de Covarrubias,* Valladolid, 1906.

Documentos de Cuéllar, ed. A. Ubieto Arteta, *Colección dipl. de Cuéllar,* Segovia, 1961.

Documentos de Enrique III, ed. H. Bresslau y P. Kehr, *Die Urkunden der Deutsche Könige und Kaiser, Die Urkunden Heinrichs, MGH,* Berlín, 1931.

Documentos de Enrique IV, ed. D. Von Gladiss y A. Gawlik, *Die Urkunden der Deutsche Könige und Kaiser, Die Urkunden Heinrichs IV,* I, *1056-1076,* II, *1077-1106, MGH,* Berlín, Weimar, Hannover, 1941-1978.

Documentos de Eslonza, ed. VV, *Cartulario del monasterio de Eslonza,* Madrid, Imp. de la viuda de Hernando y C.ª, 1885.

Documentos de Federico I, ed. Appelt *et al., Die Urkunden der Deutsche Könige und Kaiser, Die Urkunden Friedrichs I,* I, *1152-1158;* II, *1158-1167;* III, *1168-1180,* IV, *1181-1190, MGH,* Hannover, 1975-1979-1985-1990.

Documentos de Fernando IV, ed. A. Benavides, *Memorias de Fernando IV de Castilla,* II, *Colección diplomática de Fernando IV,* Madrid, 1860.

Documentos de la catedral de León, ed. E. Sáez, *Colección documental del archivo de la catedral de León (775-1230),* I, *(775-952),* León, 1987; ed. E. Sáez y C. Sáez, II, *(953-985),* 1990; ed. J. M. Ruiz Asencio, III, *(985-1031),* 1987; ed. *id.,* IV *(1032-1109),* 1990; ed. M. T. Bautista Bautista, M. I. García García y N. Crispín, *Documentación de la catedral de León (1419-1426),* Salamanca, 1990.

Documentos de la catedral de Salamanca, ed. J. L. Martín, L. M. Villar García y F. Marcos, *Documentos de los archivos catedralicio y diocesano de Salamanca (siglos XII-XIII),* Salamanca, Universidad de Salamanca, 1977.

Documentos de la catedral de Santander, ed. L. Fernández González, *Archivo de la catedral de Santander,* Santander, Fundación Marcelino Botín, 1994.

Documentos de la catedral de Santiago de Compostela, ed. A. López Ferreiro, *Historia de la Santa A. M. iglesia de Santiago de Compostela,* 11 vols., Santiago de Compostela, 1899-1904.

Documentos de la catedral de Segovia, ed. L. M. Villar García, *Documentación medieval de la catedral de Segovia (1115-1300),* Salamanca, Universidad de Salamanca, 1990.

Documentos de la catedral de Zamora, ed. J. L. Martín, *Documentos del archivo catedralicio de Zamora (1118-1261),* I, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1982.

Documentos de la herejía de Durango, ed. I. Bazán, «Durango y la herejía medieval. Documentos para su historia», *Clio y Crimen,* 1 (2004), pp. 339-363.

Documentos de la iglesia de Lugo, ed. E. Flórez y M. Risco, *ES,* XL, Madrid, 1798.

Documentos de la iglesia de Tuy, ed. E. Flórez, *ES,* XXII, Madrid, 1792.

Documentos de las peregrinaciones a Santiago de Compostela, ed. L. Vázquez de Parga, J. M. Lacarra y J. Uría Ríu, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela,* III, «Apéndice», «Documentos y textos referentes a la peregrinación», Madrid, CSIC, 1949.

Documentos del Asocio de Ávila, ed. C. Luis López y G. del Ser Quijano, *Documentación medieval del Asocio de la Extinguida Universidad y Tierra de Ávila,* Ávila, Ediciones de la Institución Gran Duque de Alba, I, 1990; II, 1991.

Documentos del condado de Barcelona, ed. I. J. Baiges, G. Feliu y J. M. Salrach (dirs.) *et al., Els pergamins de l'Arxiu Comtal de Barcelona, de Ramon Berenguer II a Ramon Berenguer IV,* 4 vols., Barcelona, Fundació Noguera, 2010.

Documentos del linaje Vitoria, ed. I. García Rámila, «Del Burgos de antaño. Nuevos datos documentales sobre el linaje Vitoria», *BIFG,* CLXXVIII (1972), pp. 22-37.

Documentos del motín de Bury de 1264, ed. J. Davis, «The commune of Bury St Edmunds, 1264», *EHR,* XXIV (1909), pp. 316-317.

Documentos de Mombeltrán, ed. A. Barrios García, F. Luis Corral y E. Riaño Pérez, *Documentación medieval del Archivo Municipal de Mombeltrán,* Ávila, Ediciones de la Institución Gran Duque de Alba, 1996.

Documentos de Nuestra Señora de Valparaíso, ed. J. C. de Lera Maíllo, J. C. José López Vallina, F. J. Lorenzo Pinar, S. Moreta Velayos y A. García Diego, *Colección diplomática imperial monasterio de Nuestra Señora de Valparaíso (1143-1499),* Zamora, Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo, 1998.

Documentos de Sahagún, ed. J. M. Mínguez Fernández, *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (siglos IX-X),* I, León, 1976; ed. M. Herrero de la Fuente, II *(1000-1073),* 1988; *id.,* III *(1074-1109),* 1988; ed. J. M. Fernández Flórez, IV *(1110-1199),* 1991; *id.,* V *(1200-1300),* León, 1994; ed. J. M. Fernández Catón, J. M. Fernández Flórez y M. Herrero de la Fuente, VI, Índices, León, CEISI, 1999.

Documentos de Sahagún (Baja Edad Media), ed. R. Escalona, *Historia del Real Monasterio de Sahagún,* edición facsimilar, «Apéndice tercero», Madrid, Ediciones Leonesas, 1982, pp. 376-694.

Documentos de San Bartolomé de Pinares, ed. G. del Ser Quijano, *Documentación medieval del Archivo Municipal de San Bartolomé de Pinares (Ávila),* Ávila, Institución Gran Duque de Alba, 1987.

Documentos de San Miguel de Escalada, ed. F. Fita, «San Miguel de Escalada en la primera mitad del siglo XIV. Documentos inéditos», *BRAH,* XXXII (1898), pp. 111-145; *id.,* «San Miguel de Escalada en el siglo XV», pp. 266-294; *id.,* «San Miguel de Escalada. Antiguos fueros y nuevas ilustraciones», pp. 367-427.

Documentos de San Millán de la Cogolla, ed. L. Serrano, *Cartulario de S. Millán,* Madrid, Centro de Estudios. Históricos, 1930.

Documentos de San Salvador de El Moral, ed. L. Serrano, *Colección diplomática de San Salvador de El Moral. Fuentes para la historia de Castilla por los PP benedictinos de Silos,* I, Valladolid, 1906.

Documentos de San Salvador de Oña, ed. J. del Álamo, *Colección Diplomática de San Salvador de Oña (822-1284),* I, Madrid, CSIC, 1950.

Documentos de Sancho Ordoñez, ed. E. Sáez, «Notas y documentos sobre Sancho Ordoñez, rey de Galicia», *CHE,* XI (1949), pp. 25-104.

Documentos de San Zoilo de Carrión, ed. J. A. Pérez Celada, *Documentación del monasterio de San Zoilo de Carrión (1047-1300),* Palencia, Garrido Garrido, 1986.

Documentos de Santa María de Otero de las Dueñas, ed. G. del Ser Quijano, *Colección dipl. de S. M.ª de Otero de las Dueñas (León), (854-1037),* Salamanca, Universidad de Salamanca, 1994.

Documentos de Sepúlveda, ed. E. Sáez, *Colección diplomática de Sepúlveda,* Segovia, Diputación Provincial de Segovia, 1956.

Documentos de Sobrado de los Monjes, ed. P. Loscertales de García de Valdeavellano, *Tumbo del monasterio de Sobrado de los Monjes,* 2 vols., Madrid, Archivo Histórico Nacional, 1976.

Documentos de Toledo, ed. R. Izquierdo Benito, *Privilegios reales otorgados a Toledo durante la Edad Media (1101-1494),* Toledo, Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, 1990.

Documentos de valdenses y cátaros, ed. I. von Döllinger, *Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Valdesier und Katharer,* Múnich, Becksche Verlagsbuchhandlung, 1890.

Documentos de Vermudo III, ed. L. Núñez Contreras, «Colección diplomática de Vermudo III, rey de León», *HID,* 4 (1977), pp. 219-248.

Documentos episcopales leoneses, ed. R. A. Fletcher, *The Episcopate in the Kingdom of León in the Twelfth Century,* «Apéndice», Oxford, Oxford University Press, 1978.

Documentos reales de Ávila, ed. B. Casado Quintanilla, *Documentación real del archivo del concejo abulense (1475-1499),* Ávila, 1994.

Documentos sobre judíos de Aragón, ed. M. Gómez de Valenzuela, «Ocho documentos sobre judíos del Bajo Aragón (1453-1454)», *Aragón en la Edad Media,* X-XI (1993), pp. 373-384.

Documentos sobre judíos de León, ed. J. Rodríguez Fernández, *Las juderías de la Provincia de León,* «Apéndice documental», León, CEISI, Consejo Superior de Investiaciones Científicas, 1976.

Tumbo blanco de Zamora, ed. M. Sánchez Rodríguez, Salamanca (s.e.), 1985.

Fuentes diversas

Documento de Cuenca de 1514, ed. E. Benito Ruano, «Lanas castellanas ¿Exportación o manufacturas?», *Archivum,* XXV (1975), pp. 119-130.

Documento de Cuenca de 1517, ed. P. Iradiel Murugarren, *Evolución de la industria textil castellana en los siglos XIII-XIV,* Salamanca, Universidad de Salamanca, 1974, pp. 327-328.

Documento de los infanzones de Espeja, ed. R. Menéndez Pidal, *Orígenes del español,* Madrid, Espasa Calpe, 1956, pp. 35-38.

Documentos de Alcaraz de 1458, ed. A. Mackay, *Anatomía de una revuelta urbana: Alcaraz en 1458,* Albacete, Instituto de Estudios Albacetenses, 1985, pp. 41-78.

Inscripción en la iglesia de San Miguel de Escalada, ed. M. Risco, «Memorias de la S. Iglesia de León concernientes a los siglos XI, XII y XIII, fundadas en escrituras y documentos orginales desconocidos en la mayor parte hasta ahora», *ES,* 35, Madrid, 1786, p. 311.

Memorial de los pecheros de Ciudad Rodrigo, ed. J. M. Monsalvo Antón, «Aspectos de las culturas políticas de los caballeros y los pecheros en Salamanca y Ciudad Rodrigo a mediados del siglo XV. Violencias rurales y debates sobre el poder en los concejos», 1455 (documentos 1 y 2), en Alfonso *et al.* (eds.), *Lucha*

política. Condena y legitimación en la España Medieval, Annexes des Cahiers de Linguistique et de Civilisation Hispaniques Médiévales, XVI (2004), pp. 275-296.
Testamento de mercader, ed. M. Basas Fernández, «Testamento y bienes del mercader Vitores Ruiz Embito, hermano de Simón», *BIFG,* CLVIII (1962), pp 35-45.

Obras literarias no medievales

BALZAC, H., *Eugénie Grandet* [1855], París, Hachette, 1921.
CERVANTES, M. de, *Don Quijote, El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* [1605-1615], Madrid, Real Academia de España y Asociación de Academias de la Lengua Española, 2004.
CHATEAUBRIAND, F.-R. de, *Atala,* en *Œuvres complètes,* París, Chez Napoléon Chaix et Cie., 1865.
CLERMONT, E., *Laure,* París, Bernard Grasset, 1913.
CONAN DOYLE, A., «The Man of the Twisted Lip», en *The Adventures of Sherlock Holmes* [Londres, 1892], Nueva York, Dover, 1992.
DAUDET, A., *Lettres de mon moulin* [1869], París, Alphonse Lemerre, 1882.
DE LAMARTINE, A., *Raphaël* [1849], París, Gallimard, 2011.
DE MUSSET, A., *Mademoiselle Mimi Pinson: profil de grisette* [1899], París, Hachette, 2013.
DELEDDA, G., *Cosima,* Milán, Fratelli Treves, 1937.
DICKENS, C., *The Cricket on the Hearth* [Londres, 1846], Oxford, Oxford University Press, 1954.
DIÓGENES L., *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres,* ed. García Gual, Madrid, Alianza, 2007.
ERCKMANN, E y CHATRIAN, A., *Le Conscrit de 1813-Waterloo* [1865], París, Jean-Jacques Pauvert, 1962.
FLAUBERT, G., *Un cœur simple* [1875-1877], *Œuvres Complètes,* II, París, Seuil, 1964.
FOSCOLO, U., *Ultime lettere di Jacopo Ortis,* Roma, Tascabili Economici Newton, 1993.
GOETHE, J. W., *Die Leiden des jungen Werther* [1774], Bristol Classical Press, Londres, 1998.
—, *Die Wahlverwandtschaften* [1809], Stuttgart, Reclam, 2013.
GÓGOL, N., *Taras Bulba* [1835], Buenos Aires, Espasa Calpe, 1946; Madrid, Akal, 2007.

GOLDSMITH, O., *The Vicar of Wakefield: A Tale* [1766], Londres, Cassell, 1908.
HEINE, H., *Florentinische Nächte* [1837], Viena, Amandus, 1945.
HEYSE, P., «Die Reise nach dem Glück» [1864], *Gesammelte Novellen,* X, Berlín, Zenodot Verlagsgesellschaft, 2015.
HOFFMANN, E. T. A., *Der goldene Topf* [1814], Stuttgart, Reclam, 2016.
KELLER, G., «Romeo und Julia auf dem Dorfe», en *id., Erzählungen. Die Leute von Seldwyla,* I [1856], Ditzingen Reclam, 1993.
KITCHEN, F., *Brother to the Ox. The Autobiography of a Farm Labourer* [1939], Sussex, Caliban, 1981.
LONDON, J., «The Man with the Gash», en *id., The God of His Fathers* [1906], eBooks@ Adelaide, The University of Adelaide, 2005.
MÉRIMÉE, P., «Mateo Falcone», *Tamango, Mateo Falcone et autres nouvelles* [1845], París, Flammarion, 1983.
—, *Les Âmes du purgatoire* [1834], París, Flammarion, 2013.
NODIER, C., *Infernaliana: Anecdotes, petits romans et contes sur les revenants, les spectres, les démons et les vampires* [1822], París, Numeriklivres, 2013.
O'CONNOR, F., *Wise Blood* [1949], Londres, Faber & Faber, 1968.
SAND, G., *Jean de la Roche* [1869], París, Éd. De Borée, 2001.
—, *Histoire de ma vie* [1855], París, Livre de Poche, 2004.
SCOTT, W., *The Antiquary* [1816], Edimburgo, Edinburgh University Press, 2000.
SHAKESPEARE, W., *As You Like It* [1603]. Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
STENDHAL, *La Duchesse de Palliano* [1838], Lyon, De la Colline, 1947.
STORM, T., *Immensee* [1849], Stuttgart, Reclam, 1984.
TASSO, T., *Veglie* [1822], Milán, Borroni e Scotti, 1854.
TÖPFFER, R., «La bibliotèque de mon oncle», en *id., Nouvelles* [1832], Lausana, L'Age d'Homme, 1986.
VON EICHENDORFF, J., *Aus dem Leben eines Taugenichts* [1842], Múnich, Carl Hanser, 1977.
VON KLEIST, H., *Michael Kohlhaas* [1810], Stuttgart, Reclam, 1976.
WILDE, O., «The Canterville Ghost» [1887], en *The Complete Illustrated Works of O. W.,* Londres, Bounty Books, 1986.
—, «The Fisherman and his Soul» [1891], en *The Complete Illustrated Works of O. W.,* Londres, Bounty Books, 1986.

II. Bibliografía

Abbé, J.-L., «La société languedocienne et le catharisme au XIII siècle: le cas de Limoux (Aude), en P. Boucheron y J. Chiffoleau (eds.), *Religion et société urbaine au Moyen Age. Études offertes à J.-L. Biget par ses anciens élèves,* París, Éditions de la Sorbonne, 2000, pp. 119-139.

—, «Paysage urbain et rural à Limoux d'après une source méconnue: le terrier royal de 1316», *Bulletin de la Société d'Études Scientifiques de l'Aude*, CIII (2003), pp. 91-100.

Abel, W., *La agricultura: sus crisis y coyunturas. Una historia de la agricultura y la economía alimentaria en Europa central desde la Alta Edad Media* [Berlín, 1935], México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

Abbott, M., «The Creature Before the Law: Notes on Walter Benjamin's, *Critique of Violence*», *COLLOQUY text theory critique,* 16, 2008 [www.collquy.monash.edu.au/issue16.pdf].

Abou-El-Hai, B., «The Audiences for the Medieval Cult of Saints», *Gesta*, XXX, 1 (1991), pp. 3-15.

—, «Santiago de Compostela in the Time of Diego Gelmírez», *Gesta,* XXXVI, 2 (1997), pp. 165-179.

Abulafia, D., *Federico II. Un imperatore medievale* [Oxford, 1988], Turín, Einaudi, 1990.

Acién Almansa, M., *Entre el feudalismo y el islam. Umar Ibn Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia,* Jaén, Universidad de Jaén, 1981.

—, «Consideraciones sobre los mozárabes de al-Andalus», *SH Medieval,* 27 (2009), pp. 23-36.

Adelson, R. y Smith, R., «Videotaped Interviews with British Historians, 1985-1998», *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, XXXI, 2 (1999), pp. 257-268.

Agúndez San Miguel, L., «Memoria y cultura en la documentación del monasterio de Sahagún: la respuesta a las fórmulas "inútiles" (904-1230)», *AEM.*, XL/2 (2010), pp. 847-888.

—, «Estrategias de escritura y construcción memorial en la *Primera Crónica Anónima de Sahagún*», en B. Arizaga Bolumburu *et al.* (eds.), *Mundos medievales: espacios, sociedades y poder. Homenaje al prof. J. Á. García de Cortázar,* Santander, Universidad de Cantabria, 2012, pp. 957-970.

—, «El poder de los reyes al servicio de la Iglesia: la Primera Crónica Anónima de Sahagún como *exemplum principis*», *eHumanista,* 24 (2013), pp. 321-327.

AGUS, I. A., «The Volume of Trade of the Jews of Northwestem Europe in Pre-Crusade Period», *The Jewish Quarterly Review.,* New Ser., LVII (1967), pp. 69-79.

AILLET, C., «Anthroponymie, migrations, frontières: notes sur la "situation mozarabe" dans le nord-ouest Ibérique (IXe-XIe siècle)», *Annales du Midi,* CXX, 261 (2008), pp. 5-32.

—, «El monasterio de Lorvão y los confines de la Beira (siglos IX-XII). Apuntes sobre la memoria histórica de un espacio de contacto», *SH. Medieval,* 27 (2009), pp. 71-95.

ALBA CECILIA, A., «Pedro Alfonso versus Moisés Sefardí», en Y. Moreno Koch y R. Izquierdo Benito (coords.), *Del pasado judío en los reinos medievales hispánicos,* Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2005, pp. 27-44.

ALBERTE, A., «Actitud de los cristianos ante la retórica», *Fortunatae,* 1 (1991), pp. 133-142.

ALEXANDER, J., «Labeur and Paresse: Ideological Representations of Medieval Peasant Labor», *The Art Bulletin,* LXXII, 3 (1990), pp. 436-452.

ALFONSO, I., «Las sernas en León y Castilla. Contribución al estudio de las relaciones socioeconómicas en el marco del señorío medieval», *Moneda y Crédito,* 129 (1974), pp. 153-210.

—, «Sobre la organización del terrazgo en Tierra de Campos durante la Edad Media», *Agricultura y Sociedad,* 23 (1982), pp. 217-232.

ALONSO MARTÍN, M. A. y PALACIO SÁNCHEZ-IZQUIERDO, M. L., *Jurisdicción, gobierno y hacienda en el señorío de abadengo castellano en el siglo XVI. Edición y estudio de las informaciones de Carlos V de 1553,* Madrid, Editorial Complutense, 1994.

ALTHUSSER, L., *Lénine et la philosophie suivi de Marx et Lénine devant Hegel,* París, F. Maspero, 1972.

ALTSCHUL, N. R., «The future of Postcolonial Approaches to Medieval Iberian Studies», *Journal of Medieval Iberian Studies,* I, 1 (2009), pp. 5-17.

ÁLVAREZ ÁLVAREZ, C., «Linajes nobiliarios y oligarquías urbanas en León», en *La nobleza peninsular en la Edad Media,* 1997, FSA, 1999, pp. 33-65.

ÁLVAREZ BORGE, I., *La Plena Edad Media. Siglos XII-XIII,* Madrid, Síntesis, 2003.

ÁLVAREZ CINEIRA, D., «Lutero y la guerra de los campesinos», *Archivo Agustiniano,* LXXXVI, 204 (2002), pp. 351-383.

ALVIRA CABRER, M., «Movimientos heréticos y conflictos populares en el pleno Medioevo», en Mitre Fernández (coord.), *Historia del cristianismo,* II, Madrid, Trotta y Universidad de Granada, 2006, pp. 385-437.

AMIN, S., *Sobre el desarrollo desigual de las formaciones sociales* [París, 1973], Barcelona, Cuadernos Anagrama, 1976.

AMMANN, H., «Vom Städtewesen Spaniens und Westfrankreichs», en Mayer (dir.), *Studien zu den Anfängen des europäischen Städtewesens,* Reichenau-Vorträge, 1955-1956, pp. 105-150.

ANDERSON, P., *El Estado absolutista* [Londres, 1974], Madrid, Siglo XXI, 1979 (reed. 2002, reimp. 2016).

—, *Transiciones de la Antigüedad al feudalismo* [Londres, 1974], Madrid, Siglo XXI, 1979 (reimp. 2016).

—, *Las antinomias de Antonio Gramsci. Estado y revolución en Occidente* [Londres, 1976], Barcelona, Fontamara, 1981 [reed.: Madrid, Akal, 2018].

ANRUP, R. y CHAVES, M. E., «La plebe en una sociedad de todos los colores. La construcción de un imaginario social y político en la colonia tardía en Cartagena y Guayaquil», *Caravelle,* 84 (2005), pp. 93-128.

ARÍZAGA, B. y SOLÓRZANO, J. A., «Introducción», en J. A. Solórzano Telechea *et al.*, *San Vicente de la Barquera: una villa en conflicto*, Santander, Gobierno de Cantabria, 2003, pp. 7-46.

ARMAS CASTRO, J., «El afianzamiento de la realidad urbana después del año mil», en E. Portela Silva (coord.), *Historia de la ciudad de Santiago de Compostela*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 2003, pp. 81-125.

ARNESTO, V., *Galicia feudal,* Vigo, Galaxia, 1969.

ARRIGHI, G., «La globalización, la soberanía estatal y la interminable acumulación de capital», en *Estados y Soberanía en la Economía Mundial*, Los Ángeles, Universidad de California, 1997.

ASENJO GONZÁLEZ, M., «La repoblación de las Extremaduras (siglos X-XIII)», *Coloquio, V Asamblea General de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1991, pp. 73-100.

ASTARITA, C., «Estudio sobre el concejo medieval de la Extremadura castellanoleonesa: una propuesta para resolver la problemática», *Hispania,* CLI (1982), pp. 355-413.

—, *Desarrollo desigual en los orígenes del capitalismo. Intercambio asimétrico en la primera transición del feudalismo al capitalismo,* Buenos Aires, Tesis 11 y Universidad de Buenos Aires, 1992.
—, «La primera de las mutaciones feudales», *AHAMM,* XXXIII (2000), pp. 75-106.
—, «Prácticas del conde y formación del feudalismo. Siglos VIII al XI», *Anales de la Universidad de Alicante. Medieval,* XIV (2003-2005), pp. 21-52.
—, *Del feudalismo al capitalismo. Cambio social y político en Castilla y Europa occidental, 1250-1520,* Valencia, Universidad de Valencia y Universidad de Granada, 2005.
—, «Tesis sobre un origen gentilicio y patrimonial del feudalismo en el noroeste de España. Revisión crítica», *AHAMM,* XXXIX (2006), pp. 99-127.
—, «Construcción histórica y construcción historiográfica de la Temprana Edad Media», *SH Medieval,* 25 (2007), pp. 247-269.
—, «Peasant-Based Societies in Chris Wickham's Thought», *Historical Materialism,* 19, 1 (2011), pp. 190-216.
ASTON, M. E., «Lollardy and Sedition 1381-1431», *P&P,* 17 (1960), pp. 1-44.
—, «*Corpus Christi* & *Corpus Regni:* Heresy & the Peasants' Revolt», *P&P,* 143 (1994), pp. 3-47.
ATREED, L., «Urban Identity in Medieval English Towns», *Journal of Interdisciplinary History,* XXXII, 4 (2002), pp. 571-592.
AUDISIO, G., «How to Detect a Clandestine Minority: The Example of the Waldenses», *The Sixteenth Century Journal,* XXI, 2 (1990), pp. 205-216.
AURELL, M., «Messianisme royal de la Couronne d'Aragón (14e-15e siècles)», *Annales, Histoire Sciences Sociales,* LII, 1 (1997), pp. 119-155.
AVER KORN, R., «The Impact of Religious Orders on Political Changes in Medieval and Early Renaissance Europe (13th-15th centuries)», en A. Cimdina (ed.), *Religion and Political Change in Europe: Past and Present,* Pisa, Edizoni Plus, Università di Pisa, 2003, pp. 33-55.
AYUSO, M. L. *et al.,* «Sistema de saberes del trabajo ferroviario: soporte de una construcción socialmente productiva», en *Vías Argentinas. Ensayos sobre el ferrocarril,* Buenos Aires, Milena Caserola, 2010.

AZZARA, C., *Las invasiones bárbaras* [Bolonia, 1999], Granada, Universidad de Granada, 2004.

AZKARATE GARAI-OLAUN, A. y QUIRÓS CASTILLO, J. A., «Arquitectura doméstica altomedieval en la península Ibérica. Reflexiones a partir de las excavaciones arqueológicas de la catedral de Santa María de Vitoria-Gasteiz, País Vasco», *Arqueología Medieval,* 28 (2001), pp. 25-60.

BADALONI, L., «Saberes técnicos, libros y protestas. La Escuela de foguistas, maquinistas y personal de Locomotoras de la sección Rosario del Ferrocarril Central Argentino», *Revista Galileo,* I (2010), pp. 109-134.

BAILEY, M., «The Commercialization of the English Economy, 1086-1500», *Journal of Medieval History*, XXIV, 3 (1998) pp. 297-311.

—, *Medieval Suffolk. An Economic and Social History, 1200-1500,* Woodbridge, Boydell Press, 2010.

BAJTIN, M., *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento: el contexto de François Rabelais* [Moscú, 1941], Madrid, Alianza, 1995.

BALDWIN, J. W., *The Government of Philip Augustus. Foundations of French Royal Power in the Middle Ages,* Berkeley, University of California Press, 1991.

BALOUP, D., «L'ordre du discours dans l'église castillano-léonaise (XIIe-XVe siècles)», *En la España Medieval*, 18 (1995), pp. 275-287.

BALVÉ, Beba y BALVÉ, Beatriz, *El 69. Huelga política de masas: Rosariazo-Cordobazo-Rosariazo,* Buenos Aires, RyR y Cicso, 2005.

BANAJI, J., «Modes of Production in a Materialist Conception of History», *Capital & Class*, I, 3 (1977), pp. 1-44.

—, «Mass Production, Monetary Economy and the Commercial Vitality of the Mediterranean», *III Encuentro Internacional de Investigadores Jóvenes de Sociedades Pre-capitalistas*, La Plata, Universidad de La Plata, 2015.

BANTI, O., «"Civitas" e "Comune" nelle fonti italiane dei secoli XI e XII», en G. Rossetti (ed.), *Forme di potere e struttura sociale in Italia nel Medio Evo*, Bolonia, Il Mulino, 1977, pp 217-232.

BARBARO, M., «Failed Chance to Humanize. Outsize Image», *The New York Times,* 27 de julio de 2016.

BARBERO, A. y VIGIL, M., *La formación del feudalismo en la península Ibérica,* Barcelona, Crítica, 1978.

BARCELÓ, M., «Vísperas feudales. La sociedad de Sharq al-Andalus justo antes de la conquista catalana», en F. Maíllo Salgado (ed.), *España. al-Andalus. Sefarad. Síntesis y nuevas perspectivas,* Salamanca, Universidad de Salamanca, 1990, pp. 99-112.

BARCELÓ CRESPÍ, M., «Provisión, distribución y control del agua en la ciudad de Mallorca medieval. El ejemplo de una ciudad mediterránea», en M. I. del Val Valdivieso (coord.), *Usos sociales del agua en las ciudades hispánicas de la Edad Media,* Valladolid, Universidad de Valladolid, 2002, pp. 217-271.

BARDSLEY, S., «Women's Work Reconsidered: Gender and Wage Differentiation in Late Medieval, England», *P&P,* 165 (1999), pp. 3-29.

—, «Reply», *P&P,* 173 (2001), pp. 199-202.

BARK, W. C., *Orígenes del mundo medieval* [Stanford, 1958], Buenos Aires, Eudeba, 1972.

BARON, H., *En busca del humanismo cívico florentino. Ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno* [Princeton, 1988], México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

BARRERO GARCÍA, A. M., «Los fueros de Sahagún», *AHDE,* XLII (1972), pp. 385-597.

BARRIO BARRIO, J. A., «El asociacionismo popular urbano en la segunda mitad del siglo XV. El procurador del pueblo de Orihuela en 1459-1460», *AEM,* XXXVI, 2 (2006), pp. 687-712.

—, «Los judeoconversos en la frontera sur del reino de Valencia (siglos XIV-XV)», *Revista de Historia Medieval,* 15 (2006-2008), pp. 119-137.

—, «Los judeoconversos hispanos y su problemática inserción en la sociedad cristiana urbana peninsular», en M. F. López de Barros y J. Hinojosa Montalvo (dirs.), *Minorías étnico religiosas na Peninsula Ibérica (Período Medieval e Moderno),* Lisboa, Publicações do Cidehus, 2008, pp. 239-258.

—, «"Que·als dits ordenaments e capítols sien meses en memòria de scriptura". Modelos de identidad urbana en el Reino de Valencia, siglos XIII-XV», *Anales de la Universidad de Alicante. Medieval,* XVI (2009-2010), pp. 245-274.

—, «Las comunidades subalternas urbanas en el reino de Valencia en la Edad Media. De la integración a la segregación. Discurso, organización y mecanismos de representación», en J. Dumolyn, R. Oliva Herrer, V. Challet y M. A. Carmona Ruiz (coords.), *La*

comunidad medieval como esfera pública, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2014, pp. 107-134.

BARRIONUEVO, S. J., «Libros, intelectuales y democracia en la Atenas clásica: el caso de la persecución de Protágoras de Abdera», en M. Campagno, J. Gallego y C. García Mac Gaw (comps.), *Regímenes políticos en el Mediterráneo antiguo,* Buenos Aires, Miño y Dávila, 2016, pp. 129-140.

BARROS, C., «Rito y violación: derecho de pernada en la Baja Edad Media», *Primeras Jornadas de Historia de las Mujeres,* Luján (Argentina), Universidad de Luján, 28-29 de agosto de 1991 [www.scielo. org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1669].

—, «Celanova de las tres culturas, siglos X-XI», *Rudesindus. XI Centenario do nacemento de San Rosendo,* Santiago, Publicaciones del XI Centenario del nacimiento de san Rosendo, 2007, pp. 88-105.

—, «De la cueva de los monjes al burgo de Ponte Ulla (830-1197)», *Norba. Revista de Historia,* XXIV-XXV (2012-2013), pp. 263-286.

BARTH, F., «Introducción», en *id.* (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales* [Londres, 1969], México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1976, pp. 9-49.

BARTHÉLEMY, D., «Lectures de Guibert de Nogent (Autobiographie, III, 1-11)», *ACSHMESP,* XVI (1985), pp. 175-192.

—, «Rénovation d'une seigneurie: les chartes de Crécy-sur-Serre en Laonnois (1190)», *BECh,* 143 (1985), pp. 237-274.

—, *Caballeros y milagros. Violencia y sacralidad en la sociedad feudal* [París, 2004], Valencia y Granada, Universidad de Valencia, Universidad de Granada, 2005.

BARTLETT, R., *La formación de Europa. Conquista, colonización y cambio cultural, 950-1350* [Princeton, 1993], Valencia y Granada, Universidad de Valencia y Universidad de Granada, 2003.

BARTON, S., *The Aristocracy in Twelfth-Century León and Castille,* Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

BASCHET, J., *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América* [París, 2004], México, Fondo de Cultura Económica, 2009.

BAT-SHEVA, A., «Isidore of Seville: His Attitude Towards Judaism and his Impact on Early Medieval Canon Law», *Jewish Quarterly Review,* LXXX, 3-4 (1990), pp. 207-220.

BAUER, W., *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* [Tubinga, 1934], Londres, SCM of London, 1972.

BAX, E. B., *The Peasants War in Germany, 1525-1526,* Londres, Nueva York, S. Sonnenschein; Nueva York, Macmillan, 1899.

BAXANDALL, M., *Pintura y vida cotidiana en el Renacimiento. Arte y experiencia en el* Quattrocento [Oxford, 1972], Buenos Aires, Ampersand, 2016.

BAYDAL SALA, V. y ESQUILACHE MARTÍ, F., «Exploitation and Differentiation: Economic and Social Stratification in the Rural Muslim Communities of the Kingdom of Valencia, 13th-16th Centuries», en F. Aparisi y V. Royo (eds.), *Beyond Lords and Peasants. Rural Elites and Economic Differentiation in Pre-Modern Europe,* Valencia, Universidad de Valencia, 2014, pp. 37-67.

BEAUROY, J., «Analyse quantitative d'une seigneurie anglaise: offices manoriaux, activités», *Mesure,* III, 4 (1988), pp. 515-525.

BECEIRO PITA, I., *La rebelión irmandiña,* Madrid, Akal, 1977.

BECEIRO PITA, I. y CÓRDOBA DE LA LLAVE, R., *Parentesco, poder y mentalidad. La nobleza castellana, siglos XII-XV,* Madrid, CSIC, 1990.

BECKER, M. B., «The Florentine Territorial State and the Civic Humanism in the Early Renaissance», en N. Rubinstein (ed.), *Florentine Studies. Politics and Society in Renaissance Florence,* Londres, Faber & Faber, 1968, pp. 109-139.

BELTRÁN DE HEREDIA, V., «La formación intelectual del clero en España durante los siglos XII, XIII y XIV», *Revista Española de Teología,* 7 (1946), pp. 313-397.

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R., «¿Cristianos o bautizados? La trayectoria inicial de los moriscos valencianos. 1521-1525», *Estudis. Historia Moderna,* 26 (2000), pp. 11-36.

BENITO I MONCLÚS, P., «Agents du pouvoir ou entrepreneurs ruraux? Les intermédiaires de la seigneurie en Catalogne médiévale, essor et déclin», en F. Menant y J.-P. Jessenne (eds.), *Les élites rurales dans l'Europe médiévale et moderne. Actes des XXVIIes Journées internationales d'histoire de l'abbaye de Flaran, 9, 10, 11 septembre 2005* (Flaran 27, 2005), Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2007, pp. 111-127.

BENJAMIN, W., *Para una crítica de la violencia* [Berlín, 1921], Buenos Aires, Leviatán, 1995.

BENNASSAR, B., *L'Homme espagnol. Attitudes et mentalités XVIe-XIXe siècles,* París, Hachette, 1975.

—, «La esclavitud de las mujeres durante la Época Moderna», *AHAMM*, XLV (2012), pp. 99-114.

BEN-SHALOM, R., «Between Official and Private Dispute: The Case of Christian Spain and Provence in the Late Middle Ages», *Association for Jewish Studies Review*, 1 (2003), pp. 23-71.

BENNETT, J. M., «England: Women and Gender», en S. H. Rigby (ed.), *A Companion to Britain in the Later Middle Ages*, Oxford, Blackwell, 2002, pp. 87-106.

BENTON, J. F., *Consciousness of Self and of «Personality» in the Renaissance of the Twelfth Century*, Pasadena, California Institute of Technology, 1979.

—, «Consciousness of Self and Perceptions of Individuality», en R. L. Benson y G. Constable (eds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Toronto, University of Toronto Press, 1999, pp. 263-295.

BERELOWITCH, A., «Les élites rurales russes à l'époque moderne (XVe-XVIIe siècles)», en F. Menant y J.-P. Jessenne (eds.), *Les Élites rurales dans l'Europe médiévale et moderne. Actes des XXVIIes Journées internationales d'histoire de l'abbaye de Flaran, 9, 10, 11 septembre 2005* (Flaran 27, 2005), Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2007, pp. 259-270.

BERGER, D., «Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages», *AHR*, 3 (1896), pp. 576-591.

BERKHOFFER, R. F., «Marriage, Lordship and the "Greater Unfree" in Twelfth-Century France», *P&P*, 173 (2001), pp. 3-27.

BERLIN, I., «Giambattista Vico», *Cuadernos sobre Vico*, 11-12 (1999-2000), pp. 17-32.

BERLIOZ, J., «*Exemplum* et histoire: Césaire de Heisterbach (v. 1180-v. 1240) et la croisade albigeoise», *BECh*, CXLVII (1989), pp. 49-86.

BERMEJO BAROSOAIN, A., «La estratificación social a la vista de los contratos de aprendizaje artístico. Pamplona en la segunda mitad del siglo XVI», *Actas II Congreso Mundial Vasco*, III, San Sebastián, 1988, pp. 329-340.

BERNARD, J., «Comercio y finanzas en la Edad Media, 900-1500», en C. Cipolla (ed.), *Historia económica de Europa*, I, *La Edad Media* [Nueva York, 1976], Barcelona, Ariel, 1979, pp. 295-361.

BERTELLONI, F., «La filosofía explica la revelación. Sobre el "averroismo político" en el *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua», *Educação e Filosofia Uberlândia,* XXV, 50 (2011), pp. 475-500.

BERTRAND, P., «La fondation des ordres mendiants: une revolution?», en M.-M. de Cevins y J.-M. Matz (dirs.), *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449),* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 195-204.

BEYER DE RYKE, B., «Sérenité et fureur à Vézelay au Moyen Âge», en A. Dierkens y A. Morelli (eds.), *Topographie du sacré: L'emprise religeuse sur l'espace,* Bruselas, Université de Bruxelles, 2008, pp. 91-105.

BIDDICK, K., «Missing links: Taxable Wealth, Markets and Stratification among Medieval English Peasants», *Journal of Interdisciplinary History,* XVIII, 2 (1987), pp. 277-298.

—, «People and Things: Power in Early English Development», *Comparative Studies in Society and History,* XXXII, 1 (1990), pp. 3-23.

—, «Decolonizing the English Past: Readings in Medieval Archaeology and History», *The Journal of British Studies,* XXXII, 1 (1993), pp. 1-23.

BIGET, J.-L., «Autour de Bernard Délicieux. Franciscains et société en Languedoc entre 1295 et 1330», en A. Vauchez (ed.), *Mouvements franciscains et société française. XIIIe-XXe siècles,* París, Beauchesne, 1984, pp. 75-94.

—, «L'extinction du catharisme urbaine: les points chauds de la répression», en *Enffacement du Catharisme (XIII-XIV siècles), Cahiers de Fanjeaux,* 20 (1985), pp. 305-348.

—, «Hérésies, croisades et inquisition en Languedoc (XIIe-XIIIe siècles)», en M. Bertrand y P. Cabanel (eds.), *Religions, pouvoir et violence,* Toulouse, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2004, pp. 33- 56.

—, *Hérésie et inquisition dans le Midi de la France,* París, Picard, 2007.

BILLER, P., «Proto-racial thought in medieval science», en M. Eliav-Feldon, B. Isaac y J. Ziegler, *The Origins of Racism in the West,* Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 157-180.

BISCHOFF, B., «Die Überlieferung der technischen Literatur», *Settimana di Studio sull'alto Medioevo,* XVIII, Spoleto, 1971, pp. 267-296.

BISSON, T. N., *The Crisis of the Twelfth Century. Power, Lordship and the Origins of European Government*, Princeton, Princeton University Press, 2009.

BLACK, A., *Political Thought in Europe 1250-1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

BLACKBURN, R., *The Overthrow of Colonial Slavery. 1776-1848*, Londres, Verso, 1988.

BLANCO BREY, I., «La devoción mariana: teología y orden cisterciense», *Compostellanum. Sección de Ciencias Eclesiásticas*, LXII, 1-2 (2017), pp. 139-179.

BLASCO MARTÍNEZ, A., «La investigación sobre los judíos del reino de Aragón hoy», *Espacio, Tiempo y Forma. III. Medieval*, 6, 1993, pp. 335-362.

BLIGNY, B., «L'Église et le siècle de l'an mil au début du XIIe siècle», *ACSHMESP*, XIV (1983), pp. 5-33.

BLOCH, E., *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución* [Múnich, 1921], Madrid, Antonio Machado, 1963.

BLOCH, Marc, «De la grande exploitation a la rente du sol. Un problème et projet d'enquête», *Mélanges Historiques*, II, París, École Pratique des Hautes Études, VIe Section, [1933] 1963, pp. 670-674.

—, *La sociedad feudal*, I, *La formación de los vínculos de dependencia* [París, 1939-1940], México, Uteha, 1979.

—, *La sociedad feudal*, II, *Las clases y el gobierno de los hombres* [París, 1939-1940], México, Uteha, 1979 (para una nueva edición, en un único volumen, de ambos tomos, véase Madrid, Akal, 1986, 2002, varias reimps.).

—, «Reyes y siervos. Un capítulo de la historia de los Capetos», en *id., Reyes y siervos y otros escritos sobre la servidumbre* [París, 1920], Granada, Universidad de Granada, 2006, pp. 7-266.

BLOCH, Maurice, «Language, Anthropology and Cognitive Science», *Man*, New Ser., XXVI, 2 (1991), pp. 183-198.

BLOCK, F. y SOMERS, M. R., «Beyond the Economistic Fallacy: The Holistic Social Science of Karl Polanyi», en T. Skocpol (ed.), *Vision and Method in Historical Sociology*, Nueva York y Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 47-84.

BLOCKMANS, W. P., «Space in the Low Countries 13th-16th Centuries», *Annali dell Facolta di Scinze Politiche*, 29 (1993-1994), pp. 163-175.

—, «Constructing a Sense of Community in Rapidly Growing European Cities in the Eleventh to Thirteenth Centuries», *Historical Research,* LXXXIII, 222 (2010), pp. 575-587.

BLOM, J.-P., «La diferenciación étnica y cultural», en Barth (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales* [Londres, 1969], México, Fondo de Cultura Económica, 1976, pp. 96-110.

BLUMENKRANZ, B., «Augustin et les juifs-Augustin et le judaïsme», *Recherches Augustiniennes,* 1 (1958), pp. 225-241.

BLUMENTHAL, U.-R., «The Papacy, 1024-1122», en Luscombe y Riley Smith (eds.), *The New Cambridge Medieval History,* IV, 2, *c. 1024-c. 1198,* Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 8-37.

BOBBIO, N., *Autobiografía* [Bari, 1997], Madrid, Alberto Papuzzi Laterza, 1998.

BOIS, G., *Crise du féodalisme. Économie rurale et démographie en Normandie Orientale du debut du XIVe siècle au milieu du XVIe siècle,* París, Presses de la FNSP, 1976.

—, «Marxisme et histoire nouvelle», en J. Le Goff, R. Chartier y J. Revel (dirs.), *La Nouvelle Histoire,* París, Retz-CEPL, 1978, pp. 375-393.

—, *La Mutation de l'an mil: Lournand, village mâconnais de l'Antiquité au féodalisme,* París, Fayard, 1989.

BONACHÍA HERNANDO, J. A., *El concejo de Burgos en la Baja Edad Media (1345-1426),* Valladolid, Universidad de Valladolid, 1979.

—, «Labradores contra labradores: conflictos señoriales en la merindad de Muñó», en M. I. del Val Valdivieso y P. Martínez Sopena (dirs.), *Castilla y el mundo feudal: homenaje al profesor Julio Valdeón,* III, Valladolid, Junta de León y Castilla, Consejería de Cultura y Turismo, Universidad de Valladolid, 2009, pp. 165-188.

BONNASSIE, P., *La organización del trabajo en Barcelona a fines del siglo XV,* Barcelona, CSIC, 1975.

—, «Du Rhône à la Galice: genèse et modalités du régime féodal», en *Structures féodales et féodalisme dans l'occident méditerranéen (Xe-XIIIe siècles),* París, École Française de Rome, 1980, pp. 17-56.

—, *Vocabulario básico de la historia medieval* [Toulouse, 1981], Barcelona, Crítica, 1983.

—, *La Catalogne au tournant de l'an mil. Croissance et mutation d'une société* [Toulouse, 1975-1976], París, Albin Michel, 1990.

BONNASSIE, P. y GUICHARD, P., «Les communautés rurales en Catalogne et dans le pays valencien (IXe-milieu XIVe siècle)», en *Les communautés villageoises en Europe Occidentale du Moyen Age aux Temps modernes. Quatrièmes journées internationales d'histoire, Centre culturel de l'abbaye de Flaran, 8-10 septembre 1982* (Flaran 4, 1982), 1984, pp. 79-115.

BOONE, M., «Urban Space and Political Conflict in Late Medieval Flanders», *Journal of Interdisciplinary History*, XXXII, 4 (2002), pp. 621-640.

—, «"Les anciennes démocraties des Pays-Bas". Les corporations flamandes au bas moyen âge (XIVe-XVIe siècles): intérêts économiques, enjeux politiques et identités politiques», *Centro italiano di studi di storia e d'arte*, Pistoia, 2007, pp. 187- 228.

BORGES, J. L., «Los teólogos», en *id.*, *El Aleph*, Buenos Aires, Emecé, 1965.

BORGOLTE, M., *Sozialgeschichte des Mittelalters. Eine Forschungsbilanz nach der deutschen Einheit*, Múnich, Historische Zeitschrift / Beihefte N.F.22, 1996.

BORIS, B., «Les joutes bourgeoises à Paris, entre rêve et réalité (XIIIe-XIVe siècles)», *Cahiers du Centre d'Histoire Médiévale*, 2, Lyon (2003) pp. 135-163.

BORST, A., «La transmisión de la herejía en la Edad Media», *HyS*, pp. 207-210.

BOTERO GARCÍA, M. M., «Las traducciones de Ovidio en la Edad Media: el *Lai de Narcisse*», *Hermēneus. Revista de Traducción e Interpretación*, 12, 2010, pp. 1-16.

BOUCHERON, P., «Les expressions monumentales du pouvoir princier à Milan au temps de Francesco Sforza (1450-1466)», *ACS-HMESP*, XXIII, 1 (1992), pp. 117-135.

—, «Écrire autrement l'histoire politique», *Médiévales*, XVII, 34 (1998), pp. 7-11.

—, «Représenter l'espace féodal: un défi à relever», *Espaces Temps*, LXVIII, 1 (1998), pp. 59-66.

—, *Ce que peut l'histoire, Leçon inaugurale, Collège de France*, París, 2016.

—, *Conjurar el miedo. Ensayo sobre la fuerza política de las imágenes. Siena 1338* [París, 2013], Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2018.

BOUCHERON, P., MENJOT, D. y BOONE, M., *La ciudad medieval*, en J.-L. Pinol, *Historia de la Europa urbana,* II [París, 2003], Valencia, Universidad de Valencia, 2010.

BOULET, M., *Le Commerce médiéval européen. Le commerce de l'Ancien monde jusqu'a la fin du* XV *siècle. Histoire du commerce,* París, Spid, 1950.

BOULET-SAUTEL, M., «La formation de la ville médiévale dans les régions du centre de la France», en *La ville. Institutions économiques et sociales,* II, Bruselas, 1955, pp. 357-370.

BOURQUELOT, F., «Observations sur l'établissement de la commune de Vézelay», *BECh,* XIII (1852), pp. 447-463.

BOURDIEU, P., «De la maison du roi à la raison d'État», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* CXVIII, 1 (1997), pp. 55-68.

—, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción* [París, 1994], Barcelona, Anagrama, 1997.

—, «Sobre el poder simbólico» [AESC, 1977], en *id., Intelectuales, política y poder,* Buenos Aires, Eudeba, 2000, pp. 65-73.

BOUREAU, A., «Satan hérétique: l'institution judiciaire de la démologie sous Jean XXII», *Médiévales,* 44 (2003), pp. 17-46.

BOURIN, M., «Les revoltes dans la France du XIVe siècle: traditions historiographiques et nouvelles recherches», en M. Bourin, G. Cherubini y G. Pinto (eds.), *Rivolte urbane e rivolte contadine nell'Europa del Trecento: un confronto,* Florencia, Firenze University Press, 2008, pp. 49-71.

BOURIN, M.; MENANT, F. y TO FIGUERAS, L., «Les campagnes européennes avant la Peste: préliminaires historiographiques pour nouvelles approches méditerranéennes», en *id.* (eds.), *Dynamiques du monde rural dans la conjoncture de 1300: Echanges, prevelements et consommation en Méditerranée Occidentale,* École Française de Rome, 2014, pp. 9-101.

BOURNAZEL, E., «La royauté féodale en France et en Angleterre Xe-XIIIe siècles», en E. Bournazel y J.-P. Poly, *Les Féodalités. Histoire générale des systèmes politiques,* París, Presses Universitaires de France, 1998, pp. 389-510.

BOUSSARD, J., *Charlemagne et son temps,* París, Hachette, 1968.

BOUTET, D., «Arthur et son mythe dans la *Mort le roi Artu:* visions psychologique, politique et théologique», en J. Dufournet (ed.), *La Mort du roi Arthur ou le crépuscule de la chevalerie,* París, H. Champion, 1994, pp. 45-65.

BOVE, B., «Alliance ou défiance? Les ambiguïtés de la politique des Capétiens envers leur capitale entre le XIIe et le XVIIe siècle», *ACSHMESP*, XXVI, 1 (2005), pp. 131-154.

BRANTS, V., «Fragments d'Économie politique du Moyen Âge», *Revue Philosophique de Louvain*, 5 (1985), pp. 27-48.

BRAUN, R., «Reflexión política y pasión humana en el realismo de Maquiavelo», en T. Varnagy (comp.), *Fortuna y virtud en la república democrática. Ensayos sobre Maquiavelo*, Buenos Aires, Clacso, 2000 [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/maquiavelo/braun.pdf].

BRAVO, F., «Arte de enseñar, arte de contar. En torno al *exemplum* medieval», en J. I. de la Iglesia Duarte (coord.), *La enseñanza en la Edad Media*, X Semana de Estudios Medievales, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2000, pp. 303-328.

BRENNER, R., «Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe», *P&P*, 70 (1976), pp. 30-74.

—, «Agrarian Roots of European Capitalism», *P&P*, 97 (1982), pp. 16-113.

BREZZI, P., «Le relazioni tra i Comuni italiani e l'Imperio», en E. Rota (ed.), *Questioni di storia medioevale*, Como-Milán, Marzorati, 1946, pp. 385-411.

BRITNELL, R. H., «Minor Landlords in England and Medieval Agrarian Capitalism», *P&P*, 89 (1980), pp. 3-22.

—, «The Towns of England and Northern Italy in the Early Fourteenth Century», *EHR*, New Series, XLIV, 1 (1991), pp. 21-35.

—, *The Commercialisation of English Society, 1000-1500*, Mánchester, 1996.

—, «Specialization of Work in England, 1100-1300», *EHR*, LIV, 1 (2001), pp. 1-16.

—, «England: Towns, Trade and Industry», en S. H. Rigby (ed.), *A Companion to Britain in the Later Middle Ages*, Malden, Oxford, Melbourne, Berlín, Blackwell, 2002, pp. 47-64.

BROOKE, C., *Europa en el centro de la Edad Media, 962-1154* [Londres, 1964], Madrid, Aguilar, 1973.

BROWN, P., «The Diffusion of Manicheism in the Roman Empire», *The Journal of Roman Studies*, LIX (1971), pp. 92-103.

—, «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», *The Journal of Roman Studies*, LXI (1971), pp. 80-101.

BROWN, K. B. y MCCARTNEY, S., «The Internal Exile of Medieval English Jewry» *The Medieval History Journal,* VI, 1 (2003), pp. 55-74.

BRUMONT, F., *Campo y campesinos de Castilla la Vieja en tiempos de Felipe II* [París, 1978], Madrid, Siglo XXI, 1984.

BRUNDAGE, J. A., *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval* [Chicago, 1987], México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2000.

BRUNET, S., «Les diférenciations sociales dans les sociétés montagnardes à l'époque moderne», en F. Menant y J.-P. Jessenne (eds.), *Les Élites rurales dans l'Europe médiévale et moderne. Actes des XXVVIIes Journées internationales d'histoire de l'abbaye de Flaran, 9, 10, 11 septembre 2005* (Flaran 27, 2005), Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2007, pp. 53-75.

BUCHBINDER, P., *Maestros y aprendices: estudio de una relación social de producción. Siglos XV-XVII,* Buenos Aires, Biblos, 1991.

BUENO DOMÍNGUEZ, M. L., «Santa María de las Dueñas de Zamora. ¿Beguinas o monjas? El proceso de 1279», *HID,* 20 (1993), pp. 85-106.

BULLOUGH, V. y CAMPBELL, C., «Female Longevity and Diet in the Middle Ages», *Speculum,* LV, 2 (1980), pp. 317-325.

BURKE, P., «The Virgin of the Carmine and the Revolt of Masaniello», *P&P,* 99 (1983), pp. 3-21.

—, *La cultura popular en la Europa moderna* [Nueva York, 1978], Madrid, Alianza, 1991.

—, *El Renacimiento italiano. Cultura y sociedad en Italia* [Princeton, 1986], Madrid, Alianza, 1993.

—, *Historia social del conocimiento de Gutenberg a Diderot* [Cambridge, 2000], Barcelona, Paidós, 2002.

BURNHAM, L., «Reliques et résistance chez les béguins de Languedoc», *Annales du Midi,* CXVIII, 25 (2006), pp. 353-368.

BURUCÚA, J. E., *Corderos y elefantes. La sacralidad y la risa en la modernidad clásica, siglos XV a XVIII,* Buenos Aires y Madrid, Miño y Dávila, 2001.

CABALLERO GONZÁLEZ, J. M., *La judería medieval de Saldaña,* Saldaña, 2006.

CABEZUELO PLIEGO, J. V., «Las comunidades judías del mediodía valenciano en el siglo XIV. De la vitalidad a la supervivencia», *Miscelánea Medieval Murciana,* 29-30 (2005-2006), pp. 75-104.

CABRERA, E. y MOROS, A., *Fuenteovejuna. La violencia antiseñorial en el siglo XV,* Barcelona, Crítica, 1991.

CABRERA MUÑOZ, E., «En torno a la fundación del monasterio de Sacramenia», *En la España Medieval,* 1 (1980), pp. 31-42.

CAHEN, C., *El islam, desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio otomano* [Fráncfort del Meno, 1968], Madrid, Siglo XXI, 1973.

CAILLE, J., «Le consulat de Narbonne, problème des origines», *ACSHMESP,* XVI (1985), pp. 243-263.

CALAON, D.; GELICHI, S.; GRANDI, E. y NEGRELLI, C., «Comacchio tra IV e X secolo: territorio, abitato e infrastrutture», en R. Francovich y M. Valenti (eds.), *IV Congresso Nazionale di Archeologia Medievale,* Florencia, 2006, pp. 114-123.

CALLEJA PUERTA, M., *El conde Suero Vermúdez, su parentela y su entorno social. La aristocracia asturleonesa en los siglos XI y XII,* Oviedo, KRK, 2001.

—, «La autoridad de lo escrito en la *Primera Crónica Anónima de Sahagún*», *e-Spania,* 2014 [http://journals.openedition.org/e-spania/23828].

CAMERON, A., «Democratization Revisited: Culture and Late Antique and Early Bizantine Elites», en J. Haldon y L. Conrad (eds.), *The Byzantine and Early Islamic Near East,* IV, *Elites Old and New in the Bizantine and Early Islamic Near East,* Princeton y Nueva Jersey, Darwin, 2004, pp. 91-108.

CAMMAROSANO, P., «L'éloquence laïque dans l'Italie communale (fin du XIIe-XIVe siècle)», *BECh,* CLVIII, 2 (2000), pp. 431-442.

CAMPAGNE, F. A., *Feudalismo tardío y revolución. Campesinado y transformaciones agrarias en Francia e Inglaterra (siglos XVI-XVIII),* Buenos Aires, Prometeo, 2005.

—, «El sanador, el párroco y el inquisidor: los saludadores y las fronteras de los sobrenatural en la España del barroco», *SH Moderna,* 29 (2007), pp. 307-341.

—, «*Charisma proscriptum.* La clericalización del discernimiento de espíritus en la Europa del Gran Cisma de Occidente», en *id.* (ed.), *Poder y religión en el mundo moderno. La cultura como escenario del conflicto en la Europa de los siglos XV a XVIII,* Buenos Aires, Biblos, 2014, pp. 19-74.

CAMPBELL, B. M. S., «England: Land and People», en S. H. Rigby (ed.), *A Companion to Britain in the Later Middle Ages,* Oxford, Blackwell, 2002, pp. 3-25.

CANTERA BURGOS, F., «Castrillo Matajudíos», *Sefarad.* 31 (1971), pp. 363-367.
CANTERA MONTENEGRO, E., «Santa María la Real de Nájera: fundación y primeros tiempos», *En la España Medieval. Estudios en Memoria del Prof. D. Salvador de Moxó,* Madrid, Universidad Complutense, 1982, pp. 235-274.
—, «La *imagen del judío* en la España medieval», *ETFM,* 11 (1998), pp. 11-38.
—, «Una familia de prestamistas y arrendadores judíos en tiempos de la expulsión: Los Soto de Aranda de Duero», *ETFM,* 12 (1999), pp 11-46.
—, «Cristianos y judíos en la meseta norte castellana: la fractura del siglo XIII», en Y. Moreno Koch y R. Izquierdo Benito (coords.), *Del pasado judío en los reinos medievales hispánicos,* Castilla-La Mancha, Universidad de Castilla-La Mancha, 2005, pp. 45-88.
CANTOR, N. F., *Inventing the Middle Ages. The Lives, Works and Ideas of the Great Medievalists of the Twenthieth Century,* Nueva York, W. Morrow, 1991.
CAPELLI, V., «Gli Statuti del comune di Arezzo nei secoli XIV e XV», *MEFR, Moyen Âge,* CLXII, 2 (2014), pp. 391-400.
CARANDE, R., «El obispo, el concejo y los regidores de Palencia (1352-1422)», en *id., Siete estudios de historia de España,* Barcelona, Ariel, 1969, pp. 55-93.
CARANDINI, A., «L'ultima civiltà sepolta o del massimo oggetto desueto, secondo un archeologo», en A. Schiavone (ed.), *Storia di Roma,* II, Turín, Giulio Einardi, 1993, pp. 11-38.
CARDINI, F., *Barbarroja. Vida, triunfos e ilusiones de un emperador medieval* [Milán, 1985], Barcelona, Península, 1987.
CARDONA DE GUBERT, A., «Estudio preliminar. El mundo de Nicolás Maquiavelo. Vida y obra de este autor», en N. Maquiavelo, *El príncipe,* Bogotá, Círculo de Lectores, 1980, pp. 5-66.
CARDOSO, C. F., «As forças produtivas e as transições economicos-sociais no Egito Antigo (do predinástico até o final do II.º milênio a.C.)», en M. Bastos, E. Daflon, F. Frizzo, J. Knust y G. Melo (eds.), *O pré-capitalismo em perspectiva. Estudos em Homenagem ao Professor Ciro F. S. Cardoso,* Río de Janeiro, Ítaca, 2015, pp. 15-79.
CARDOSO DAFLON, E., «Tumultos e Clamores: Assembleias rurais e resistência camponesa na Hispânia Visigoda (séculos VI-VIII)», *Brathair,* XV-2 (2015), pp. 132-167.

CARLÉ, M. C., «Mercaderes en Castilla (1252-1512)», *CHE*, XXI-XXII (1954), pp. 146-328.

—, *Del concejo medieval castellanoleonés*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1968.

—, «Hombres de servicio», *Revista Portuguesa de Historia*, 16 (1976), pp. 321-332.

CARO BAROJA, J., *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, Madrid, Istmo, 2000.

CAROCCI, S., «Signoria rurale, prelievo signorile e società (secoli XI-XIII): la ricerca italiana», en M. Bourin y P. Martínez Sopena, *Pour une anthropologie du prélèvement seigneurial dans les campagnes médiévales (XIe-XIVe siècles)*, París, Publications de la Sorbonne, 2004, pp. 63-82.

CAROLUS-BARRÉ, L., «Les origines de la commune de Senlis (1173-1202)», *Société d'histoire et d'archéologie de Senlis. Comptes rendus et mémoires* (1976), pp. 33-110.

CARPENTER, C., «England: The Nobility and the Gentry», en S. H. Rigby (ed.), *A Companion to Britain in the Later Middle Ages*, Oxford, Blackwell, 2002, pp. 261-282.

CARR, A. D., «Wales: Economy and Society», en S. H. Rigby (ed.), *A Companion to Britain in the Later Middle Ages*, Oxford, Blackwell, 2002, pp. 123-141.

CARRETE PARRONDO, C., «Antecedentes medievales de la expulsión de los judíos», en J. I. de la Iglesia Duarte (coord.), *III Semana de Estudios Medievales*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1993, pp. 103-111.

CARRI, R., *Isidro Velázquez. Formas prerrevolucionarias de la violencia*, Buenos Aires, Colihue, 2001.

CARRIEDO TEJEDO, M., «En torno a los orígenes del monasterio de Sahagún», *Tierras de León: Revista de la Diputación Provincial*, XLIII, 120-121 (2005), pp. 65-87.

CASADO ALONSO, H., *Señores, mercaderes y campesinos. La comarca de Burgos a fines de la Edad Media*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1987.

CASADO QUINTANILLA, B., «Una familia de campesinos leoneses a finales del siglo XII», *ETFM*, 18 (2005), pp. 59-70.

CASAGRANDE, C. y VECCHIO, S., «Clercs et jongleurs dans la société medievale (XIIe et XIIIe siècles)», *Annales, Histoire Sciences Sociales*, XXXIV, 5 (1979), pp. 913-928.

CASEY, J., «Historiografía inglesa: tendencias recientes en el estudio de la Época Moderna», *Chronica Nova*, 28 (2001), pp. 105-127.

CASSANDRO, G., «Un bilancio storiografico», en G. Rossetti (ed.), *Forme di potere e struttura sociale in Italia nel Medio Evo,* Bolonia, Il Mulino, 1977, pp. 153-174.

CASSARD, J.-C., «L'affaire de paix et de foi vue de Bretagne Armorique. Quelques notes d'hérésiologie virtuelle», en P. Boucheron y J. Chiffoleau (eds.), *Religion et société urbaine au Moyen Age. Études offertes à J.-L. Biget par ses anciens élèves,* París, Éditions de la Sorbonne, 2000, pp. 141-163.

CASTAGNETTI, A., «La marca Veronese-Trevigiana (secoli XI-XIV)», en G. Galasso, *Storia d'Italia,* VII, 1, *Comuni e signorie nell'Italia nordorientale e centrale: Veneto, Emilia-Romagna, Toscana,* Turín, UTET, 1987, pp. 159-357.

CASTELLANOS, S. M., *Poder social, aristocracias y hombre santo en la Hispania visigoda. La* Vita Aemiliani *de Braulio de Zaragoza,* La Rioja, Universidad de La Rioja, 1998.

—, «Tradición y evolución en los sistemas sociales tardoantiguos: el caso del alto Ebro (siglos V-VI)», *Antigüedad y Cristianismo,* XIV (2007), pp. 199-207.

CASTIÑEIRAS, M., «Apostillas al *Iter picturae sancti Iacobi:* las pinturas murales de San Martiño de Mondoñedo, el *scriptorium* compostelano y el tesorero Bernardo», *Compostellanum,* LVI, 1-4 (2011), pp. 303-340.

CATLOS, B. A., *Vencedores y vencidos. Cristianos y musulmanes de Cataluña y Aragón, 1050-1300* [Cambridge, 2004], Valencia, Universidad de Valencia, 2010.

CAVALLERO, C., «Judíos, conversos y "malos cristianos" en el *Fortalitium fidei* de Alonso de Espina: la mirada del Cíclope ante una encrucijada decisiva (Castilla, siglo XV)», en F. Campagne (ed.), *Poder y religión en el mundo moderno. La cultura como escenario del conflicto en la Europa de los siglos XV a XVIII,* Buenos Aires, Biblos, 2014, pp. 117-162.

CHAKRABARTY, D., «La historia subalterna como pensamiento político», en S. Mezzadra (comp.), *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales,* Madrid, Traficantes de Sueños, [2006] 2008, pp. 145-166.

CHALLET, V., «La révolte des Tuchins: banditisme social ou sociabilité villageoise?», *Médiévales,* XVII, 34 (1998), pp. 101-112.

CHALMETA GENDRON, P., «Introducción al estudio de la economía andalusí (siglos VIII-XI)», en F. Maíllo Salgado (ed.), *España. Al-*

Andalus. Sefarad. Síntesis y nuevas perspectivas, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1990, pp. 113-128.

CHARBONNIER, P., «Les chartes urbaines dans la France centrale: un mouvement seigneurial?», *ACSHMESP,* XVI (1985), pp. 265-280.

CHARDON, M., *Histoire de la ville d'Auxerre,* I, Auxerre, Gallot-Fournier, 1834.

CHAK TORNAY, S., «William Ockham's Political Philosophy», *Church History,* IV, 3 (1935), pp. 214-223.

CHAVARRÍA ARNAU, A., «¿Castillos en el aire? Paradigmas interpretativos "de moda" en la arqueología medieval española», XXXIX Semana de Estudios Medievales, *De Mahoma a Carlomagno: los primeros tiempos (siglos VII-IX),* Estella, 2013, pp. 131-166.

CHAYÁNOV, A. V., «Sobre la teoría de los sistemas económicos no capitalistas», *Cuadernos Políticos,* 5 [Moscú, 1924], México (1975), pp. 15-31.

CHAZAN, R., «Representation of Events in the Middle Ages», *History & Theory,* XXVII, 4 (1988), pp. 40-55.

—, «Ephraim ben Jacob's Compilation of Twelfth-Century Persecutions», *The Jewish Quarterly Review,* New Ser., LXXXIV, 4 (1993-1994), pp. 397-416.

CHÉLINI, J., *L'Aube du Moyen Age. Naissance de la chrétienté occidentale,* París, Picard, 1997.

CHENU, M.-D., «El despertar evangélico», en L. K. Little y B. Rosenwein (eds.), *La Edad Media a debate* [Oxford-Malden, 1998], Madrid, Akal, 2003, pp. 478-505.

CHÉREST, A., «Étude historique sur Vézelay», 1, *Bulletin de la Société des Sciences Historiques et Naturelles de L'Yonne,* XVI (1862), pp. 209-525.

CHERUBINI, G., *Signori, contadini, borghesi. Ricerche sulla società italiana del basso medioevo,* Florencia, La Nuova Italia, 1977.

CIMINO, C., *Diferenciación social campesina y señorío episcopal. Zamora (siglos XI-XIII),* tesis de licenciatura, La Plata, Universidad de La Plata, 2009.

CIPOLLA, C., *Las máquinas del tiempo* [Bolonia, 1981], Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1998.

CITARELLA, A. O., «A Puzzling Question concerning the Relations between the Jewish Communities of Christian Europe and Those Represented in the Geniza Documents», *Journal of the American Oriental Society,* XCI, 3 (1971), pp. 390-397.

CLANCHY, M. T., *Abelard: A Medieval Life,* Oxford, Cambridge [Mass.], Blackwell, 1999.

CLASSEN, A., «Abelard and Heloise's Love Story from the Perspective of Their Son Astrolabe: Luise Rinser's Novel "Abelard's Love"», *Rocky Mountain Review of Language and Literature,* LVII, 1 (2003), pp. 9-31.

COHEN, S. F., *Bujarin y la revolución bolchevique. Biografía política, 1888-1938* [Nueva York, 1973], Madrid, Siglo XXI, 1976 (reed. 2017).

COHN, H. J., «Anticlericalism in the German Peasants' War 1525», *P&P,* 83 (1979), pp. 3-31.

COHN, N., *En pos del milenio. Revolucionarios, milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media* [Nueva York, 1957], Barcelona, Barral, 1971.

COHN, S. K., «Enigmas of Communication: Jacques, Ciompi and the English», en J. Dumolyn, R. Oliva Herrer, V. Challet y M. A. Carmona Ruiz (coords.), *La comunidad medieval como esfera pública,* Sevilla, Universidad de Sevilla, 2014, pp 227-247.

COLLANTES DE TERÁN SÁNCHEZ, A., «El artesanado sevillano a través de los protocolos notariales», *Annales de la Faculté de Lettres et Sciences Humaines de Nice,* XLVI (1983), pp. 165-174.

COLLINS, R., «Review» de Fletcher, St James's Catapult: The life and times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela, *TEHR,* CI, 400 (1986), pp. 680-682.

—, *La conquista árabe 710-797. Historia de España* III [Cambridge, 1989], Barcelona, Crítica, 1991.

COLMEIRO, M., *De la constitución y del gobierno de los reinos de León y Castilla,* 2 vols., Madrid, Librería de don Ángel Calleja, 1855.

COLOMBO, O., «Mercados campesinos y diferenciación social en la transición del feudalismo al capitalismo», *Mundo Agrario,* V, 9 (2004) [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext &pid=S1515-59942004000200006].

—, «El intercambio desigual en los mercados locales: formas de explotación comercial del campesinado en la Castilla del siglo XV», *Edad Media. Revista de Historia,* 12 (2011), pp. 215-242.

—, «¿Por qué el campesino se endeuda? El significado de la usura medieval (Castilla, siglo XV)», *Sociedades Precapitalistas,* V, 1 (2015) [www.sociedadesprecapitalistas.fahce. unlp.edu.ar].

—, «Los dueños del dinero. Prestamistas abulenses a mediados del siglo XV», *ETFM,* 29 (2016), pp. 187-216.
—, «El señor, la elite aldeana y el común de los pecheros en un conflicto social. Bonilla de la Sierra en torno a 1500», *Magallánica. Historia Moderna,* III, 6 (2017), pp. 166-198.
—, «Estructuras sociales campesinas en la Baja Edad Media. El ejemplo de Bonilla de la Sierra», *SH Medieval,* XXV, 1 (2017), pp. 105-128.
COMBALBERT, G., «La prétendue médiocrité du clergé paroissial», en M.-M. de Cevins y J.-M. Matz (dirs.), *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449),* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 157-166.
CONTAMINE, Ph.; BOMPAIRE, M.; LEBECQ, S. y SARRAZIN, J.-L., *La economía medieval* [París, 1999], Madrid, Akal, 2000.
COOPER, E., *La fortificación de España en los siglos XIV y XV,* 2 vols., Madrid, Ministerio de Defensa y Marcial Pons Historia, 2104.
CORCORAN, P. E., «The Burgeois and Other Villains», *Journal of the History of Ideas,* XXXVIII, 3 (1977), pp. 477-485.
CORDERO NAVARRO, C., «El problema judío como visión del "otro" en el reino visigodo. Revisiones historiográficas», *En la España Medieval,* XXIII (2000), pp. 9-40.
CÓRDOBA DE LA LLAVE, R., «Notas para el estudio de los aprendices en Córdoba a finales del siglo XV», *Ifigea,* I (1984), pp. 49-56.
CORRAL LAFUENTE, J. L., «Significado y símbolo de la ciudad medieval: elementos semióticos en el mundo urbano de Europa occidental (1350-1550)», *Revista de Historia J. Zurita,* LVI (1987), pp. 131-160.
—, «La ciudad bajomedieval en Aragón como espacio lúdico y festivo», *Aragón en la Edad Media,* VIII (1989), pp. 185-198.
CORULLÓN, I., «El eremitismo en las épocas visigodas y altomedievales a través de las fuentes leonesas», *Tierras de León: Rev. Diputación Provincial,* LXIII (1986), pp. 47-62.
COSTA, J., *Colectivismo agrario en España,* I, *Doctrinas;* II, *Hechos* [Madrid, 1898], Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1983.
COSTANTINI, V., «Tra lavoro e rivolta: i carnaioli senesinello specchio del Costituto del 1309-10», *Siena nello specchio del suo Costituto in volgare del 1309-10,* Atti Convegno, 2010.
—, «Macellai in armi nelle città medievali: note per un'indagine comparata», *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo,* CXVIII (2016), pp. 249-289.

COUPLAND, S., «Trading Places: Quentovic and Dorestad Reassessed», *Early Medieval Europe,* XI, 3 (2002), pp. 209-232.
CRAEYBECKX, J., «Jan Dhondt», *RBPhH,* 50-3 (1972), pp. 1055-1060.
CRAINZ, G., *Il paese mancato. Dal miracolo economico agli anni ottanta,* Roma, Donzelli, 2003.
CROUZET-PAVAN, E., «Les élites urbaines: aperçus problématiques (France, Angleterre, Italie)», *ACSHMESP,* 27 (1996), pp. 9-28.
CUMBERLAND, C., *Madero y la Revolución mexicana* [Texas, 1974], México, Siglo XXI, 1977.
CURSENTE, B., «Franchises et prélèvement dans la France des XIIe-XIIIe siècles. La lettre des chartes et la voix des paysans», en M. Bourin y P. Martínez Sopena (eds.), *Pour une anthropologie du prélèvement seigneurial dans les campagnes mediévales (XIe-XIVe siècles),* París, Publications de la Sorbonne, 2004, pp. 115-132.
CURTA, F, «Markets in Tenth-Century al-Andalus and Volga Bulgharia: Contrasting Views of Trade in Muslim Europe», *Al-Masaq,* XXV, 3 (2013), pp. 305-330.
D'AMICO, C.; DÍAZ, M. E. y GARCÍA CABERO, C., «Herejía e Inquisición en las postrimerías de la Edad Media», en F. Bertelloni (comp.), *Para leer «El nombre de la rosa» de Umberto Eco. Los temas históricos, filosóficos y políticos,* Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1997, pp. 149-159.
D'EMILIO, J., «The Legend of Bishop Odoario and the Early Medieval Church in Galicia», en T. Martin y J. A. Harris (eds.), *Church, State, Vellum, and Stone: Essays on Medieval Spain in Honor of John Williams,* Leiden y Boston, 2005, pp 47-83.
D'HONDT, J., *Hegel en son temps. Berlin, 1818-1831,* París, Éditions Sociales, 1968.
DA GRACA, L., *Poder político y dinámica feudal. Procesos de diferenciación social en distintas formas señoriales. Siglos XIV-XVI,* Valladolid, Universidad de Valladolid, 2009.
—, «Concejos rurales y aspectos de gestión en la tierra de Piedrahíta (siglo XV)», *En la España Medieval,* XXXVIII (2015), pp. 195-230.
—, «Industrias rurales y diferenciación social. Testimonios en Piedrahíta y sus alrededores (siglo XV)», *HID,* XLIII (2016), pp. 115-140.
—, «La posesión agraria individual en los registros notariales de Fuente el Sol (1481-1482)», *ETFM,* 31 (2018), pp. 525-550.

—, «Oficiales aldeanos y agentes señoriales. Una pesquisa de 1504 en los alrededores de Medina del Campo» (inédito).

DA MILANO, I, *L'eresia di Ugo Speroni nella confutazione del maestro Vacario. Testo inedito del siglo XII con studio storico e dottrinale,* Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1945.

DA MOTTA BASTOS, M. J., «La religión en la transición de la Antigüedad a la Edad Media: una nueva mirada», *AHAMM,* XXXVII-XXXVIII (2004-2005), pp. 119-136.

DAVIES, W., «Local Participation and Legal Ritual in Early Medieval Law Courts», en P. R. Coss (ed.), *The Moral World of the Law,* Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 48-61.

—, «Sale, Price and Valuation in Galice and Castile-León in the Tenth Century», *Early Medieval Europe,* XI, 2 (2002), pp. 144-174.

DAVIS, A., *Freedom Is a Constant Struggle. Ferguson, Palestine and the Foundations o a Movement,* Chicago, Haymarket Books, 2016.

DAVIS, H. W. C., «The commune of Bury St Edmunds, 1264», *EHR,* XXIV, 1909, pp. 313-317.

—, «The Liberties of Bury St Edmunds», *TEHR,* XXIV, 95 (1909), pp. 417-431.

DAVIS, N. Z., «The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth-Century France», *P&P,* 59 (1973), pp. 51-91.

DE AYALA MARTÍNEZ, C., «El yuguero castellanoleonés. Problemas en torno a sus orígenes (siglos X-XIII)», *HID,* XX (1993), pp. 17-46.

—, «Relaciones de propiedad y estructura económica del reino de León: los marcos de producción agraria y el trabajo campesino (850-1230)», en *El reino de León en la Alta Edad Media,* León, Ceisi, 1994, pp. 133-408.

—, *Sacerdocio y reino en la España altomedieval. Iglesia y poder político en el Occidente peninsular, siglos VII-XII,* Madrid, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2008.

DE BEAUVOIR, S., *El segundo sexo* [París, 1949], Buenos Aires, Sudamericana, 2007.

DE CEVINS, M.-M., «Une Église misogne?», en M.-M. de Cevins y J.-M. Matz (dirs.), *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449),* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 497-510.

DE CLERMONT, S., *Histoire du diocèse de Beauvais depuis son établissement au 3me siècle jusqu'au 2 septembre 1792*, Beauvais, Imprimerie d'Ach. Desjardins, 1843.

DE EPALZA, M., «Félix de Urgel: influencias islámicas encubiertas de judaísmo y los mozárabes del siglo VIII», *Acta Historica et Archaelogica Medievalia,* XXII, Homenatge a M. Riu i Riu, II (2001), pp. 31-66.

DE HINOJOSA, E., *El régimen señorial y la cuestión agraria en Cataluña durante la Edad Media,* Madrid, Fortanet, 1905.

—, «Notas inéditas sobre la historia institucional castellana», *CHE,* XVIII (1952), pp. 5-21.

DE JONG, M., «Religion», en R. McKitterick (ed.), *The Early Middle Ages. Europe 400-800,* Oxford, Oxford University Press, 2001.

DE LA FUENTE, V., *Historia eclesiástica de España,* 6 vols., Madrid, Compañía de Impresores y Libreros del Rino, 1873-1875.

DE LA RONCIÈRE, C. M., «Indirect Taxes or "Gabelles" at Florence in the Fourteenth Century: The Evolution of Tarifs and Problems of Collection», en N. Rubinstein (ed.), *Florentine Studies. Politics and Society in Renaissance Florence,* Londres, Faber & Faber, 1968, pp. 140-192.

DE LA RONCIÈRE, C.-M. y MATZ, J.-M., «Le mouvement confraternel», en M.-M. de Cevins y J.-M. Matz (dirs.), *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449),* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 243-253.

DE LEON, D., «Notes on the Stuttgart Congress. VI. The "Delegate from Australia"», *Daily People,* VIII, 133, 10 de noviembre de 1907, *Socialist Labor Party,* pp. 1-4 [www.slp.org/pdf/de_leon/eds1907/nov10_1907.pdf].

DE LEÓN-SOTELO CASADO, M. C., «Formación y primera expansión del dominio monástico de San Pedro de Arlanza, siglo X», *En la España Medieval,* I (1980), pp. 223-236.

DE LOS LLANOS MARTÍNEZ CARRILLO, M., «Elitismo y participación popular en las fiestas medievales», *Miscelánea Medieval Murciana,* XVIII (1994), pp. 95-107.

DE MATEO HERRERÍAS, M. A., «Estudio de la convivencia judeocristiana en el León altomedieval», *ETFM,* 7 (1994), pp. 315-325.

DE MIRAMON, C., «Noble Dogs, Noble Blood: The Invention of the Concept of Race in the Late Middle Ages», en M. Eliav-Feldon, B. Isaac y J. Ziegler, *The Origins of Racism in the West,* Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 200-216.

DE MOXÓ, S., *Repoblación y sociedad en la España cristiana medieval,* Madrid, Rialp, 1979.

DE ROOVER, R., «Labor Conditions in Florence around 1400: Theory, Policy and Reality», en N. Rubinstein (ed.), *Florentine Studies. Politics and Society in Renaissance Florence,* Londres, Faber & Faber, 1968, pp. 277-313.

DE STE. CROIX, G. E. M., *The Class Struggle in the Ancient Greek World. From the Archaic Age to the Arab Conquest,* Londres, Duckworth, 1981,

DE TAPIA SÁNCHEZ, S., «Los judíos de Ávila en vísperas de la expulsión», *Sefarad,* LVII (1997), pp. 136-178.

DÉBAX, H., *La Féodalité languidocienne, XIe-XIIe siècles. Serments, hommages et fiefs dans le Languedoc des Trencavel,* Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2003.

DEL CAMPO GUTIÉRREZ, A., «El *status* femenino desde el punto de vista del trabajo (Zaragoza, siglo XIV)», *Aragón en la Edad Media. Estudios de Economía y Sociedad,* 18 (2004), pp. 265-298.

DEL CARMEN FERNÁNDEZ, A., «Apuntes de un sueño armado (1.ª parte)», *Sudestada,* agosto de 2011, pp. 4-8.

DEL MAR SUEIRO PENA, M., «Las bibliotecas monásticas en la Galicia medieval», en S. Fortuño Llorens y T. Martínez Romero (eds.), *Actes del VII Congrés de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval,* Castelló de la Plana (1999), pp. 429-445.

DEL VAL VALDIVIESO, M. I, «Resistencia al dominio señorial durante los últimos años del reinado de Enrique IV», *Hispania.* CXXVI (1974), pp. 54-109.

—, «Mujer y trabajo en Castilla al final de la Edad Media», *Aragón en la Edad Media. Homenaje a la prof. C. Orcástegui,* XIV-XV (1999), pp. 1585-1595.

DELARUELLE, E., «Devoción popular y herejía en la Edad Media», *HyS,* pp. 109-116.

DELGADO, M., «La identidad en acción. La cultura como factor discursivo de exclusión y de lucha», *Eikasia. Revista de Filosofía,* III, 17 (2008), pp. 261-274.

DELUMEAU, J., *La Reforma* [París, 1965], Barcelona, Labor, 1977.

—, *Un Chemin d'histoire. Chrétienté et christianisation,* París, Fayard, 1981.

—, «Les origines de la commune d'Arezzo», *ACSHMESP,* XVI (1985), pp. 325-346.

DENTON, J., «The Second Uprising at Laon and its Aftermath, 1295-98», *Bulletin of the John Rylands Library,* LXXII, 3, 1990, pp. 79-92.

DERVILLE, A., «Les origines des libertés urbaines en Flandre», *ACSHMESP,* XVI (1985), pp. 193-215.

—, «Les elites urbaines en Flandre et en Artois», *ACSHMESP,* XXVII (1996), pp. 119-135.

DESCHAMPS, I. L., «Poder político y propiedad según Guillermo de Ockham», en F. Bertelloni (comp.), *Para leer «El nombre de la rosa» de Umberto Eco. Los temas históricos, filosóficos y políticos,* Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1997, pp. 79-93.

DESCIMON, R., «Structures d'un marché de draperie dans le Languedoc au milieu du XVI siècle», *AESC,* XXX, 6 (1975), pp. 1414-1446.

DESWARTE, T., «Une sexualité sans amour? Sexualité et parenté dans l'Occident médiéval», *CCM,* XLVIII, 190 (2005), pp. 141-164.

DEUTSCH, K. W., «Anti-Semitic Ideas in the Middle Ages: International Civilizations in Expansion and Conflict», *Journal of the History of Ideas,* VI, 2 (1945), pp. 239-251.

DEUTSCHER, I., *Trotsky. El profeta armado (1879-1921)* [Oxford, 1954], México, Era, 1973.

DEVIA, C., *La violencia en la Edad Media. La rebelión irmandiña,* Vigo, Academia del Hispanismo, 2009.

DEVOTO, F., «En torno a la formación historiográfica de José Luis Romero», en J. E. Burucúa *et al.* (ed.), *José Luis Romero. Vida histórica, ciudad y cultura,* Buenos Aires, Unsam, 2012, pp. 37-56.

DEVROEY, J.-P., *Puissantes et misérables. Système social et monde paysan dans l'Europe des Francs (VIe-IXe siècles),* Bruselas, Classe des Lettres Académie Royale de Belgique, 2006.

DEWALD, J., «Roger Chartier and the Fate of Cultural History», *French Historical Studies,* XXI, 2 (1998), pp. 221-240.

DEWINDT, E. B., *Land and People in Holywell-cum-Needingworth,* Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1971.

DHONDT, J., «"Solidarités" médiévales. Une société en transition: la Flandre, 1127-1128», *AESC,* XII, 4 (1957), pp. 529-560.

—, «Henri Pirenne, historien des institutions urbaines», *Annali della Fundazione Italiana per la Storia Administrativa,* 3 (1966), pp. 81-129.

DI CORCIA, J., «Bourg, Bourgeois de Paris from the Eleventh to the Eighteenth Century», *The Journal of Modern History*, L, 2 (1978), pp 207-233.

DI TELLA, T., *Perón y los sindicatos. El inicio de una relación conflictiva*, Buenos Aires, Ariel, 2003.

DIAGO HERNANDO, M., «El "común de los pecheros" de Soria en el siglo XV y primera mitad del XVI», *Hispania*, CLXXIV (1990), pp. 39-91.

—, *Estructuras de poder en Soria a fines de la Edad Media*, Valladolid, Consejería de Cultura y Turismo, 1993.

—, «El factor religioso en el conflicto de las comunidades de Castilla, 1520-1521. El papel del clero», *Hispania Sacra*, LIX, 119 (2007), pp. 85-140.

DÍAZ CANSECO, L., «Sobre los fueros del valle de Fenar, Castrocalbón y Pajares: notas para el estudio del fuero de León», *AHDE*, I (1924), pp. 337-381.

DÍAZ DE DURANA, J. R., «Las luchas de bandos: ligas nobiliarias y enfrentamientos banderizos en el nordeste de la Corona de Castilla», en J. I. de la Iglesia Duarte (coord.), *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2004, pp. 81-112.

—, «Hidalgos e hidalguía en la cornisa Cantábrica, Álava y las montañas de Burgos en la Baja Edad Media (1250-1525). Propuestas para una investigación», en G. Del Ser Quijano e I. Martín Viso (eds.), *Espacios de poder y formas sociales en la Edad Media. Estudios dedicados a A. Barrios*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2007, pp. 48-65.

DÍAZ IBÁÑEZ, J., «La iglesia conquense en la Edad Media. Estructura institucional y relaciones de poder», *AEM*, XXX, 1 (2000), pp. 277-318.

DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., «Nueva religión, nuevos escenarios: Jerusalén después del 313», *Classica et Christiana, Revista Centrului de Studii Clasice*, IX, 1 (2014), pp. 115-140.

DÍAZ MEDINA, A., «Cuenca en 1587: estructura socioprofesional», *SH Moderna*, 3 (1983), pp. 29-64.

DÍAZ Y DÍAZ, M., *Códices visigóticos de la monarquía leonesa*, León, Ceisi, 1983.

—, «La escuela episcopal de Santiago de Compostela en los siglos XI-XIII», en *id.*, *Escritos jacobeos*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 2010, pp. 45-52.

DICKSON, G., «La genèse de la croisade des enfants (1212)», *BECh*, CLIII, 1 (1995), pp. 54-102.

DIERKENS, A., «Cimetières mérovingiens et histoire du haut Moyen Age. Chronologie-Société-Religion», *Acta Historica Bruxellensia,* IV (1981), pp. 15-70.

DIETZ, G., *La comunidad Purhépecha es nuestra fuerza. Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en Michoacán, México,* Quito-Ecuador, Abya Yala, 1999.

DINI, B., «L'industria tessile italiana nel tardo medioevo», en S. Gensini (ed.), *Le Italie del tardo medioevo,* Pisa, Pasini, 1990, pp. 321-359.

DOBB, M., *Studies in the Development of Capitalism,* Londres, George Routledge & Sons, 1946.

DOCKÈS, P., *La liberación medieval* [París, 1979], México D. F. Fondo de Cultura Económica, 1984.

DOEHAERD, R., «Au temps de Charlemagne et des normands. Ce qu'on vendait et comment on le vendait dans le bassin parisien», *AESC,* II, 3 (1947), pp. 268-280.

—, «Un paradoxe géographique: Laon, capitale du vin au XIIe siècle», *AESC,* V, 2 (1950), pp. 145-165.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., «Delitos y suplicios en la Sevilla imperial. (La crónica negra de un misionero jesuita)», en *id., Crisis y decadencia de la España de los Austrias* [1957], Barcelona, Ariel, 1971, pp. 11-71.

DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, S., «Oficios y artesanos medievales en el monasterio leonés de Vega», *Hispania Sacra,* LXV (2013), pp. 33-57.

DOWNING, B. M., «Medieval Origins of Constitutional Government in the West», *Theory and Society,* XVIII, 2 (1989), pp. 213-247.

DUBOIS, J., «Les moines dans la société du Moyen Âge (950-1350)», *Revue d'Histoire de l'Église de France,* 164 (1974), pp. 5-37.

DUBY, G., «Économie domaniale et économie monétaire: le budget de l'abbaye de Cluny entre 1080 et 1155», *AESC,* VIII, 2 (1952), pp. 155-171.

—, *Economía rural y vida campesina en el Occidente medieval* [París, 1962], Barcelona, Península, 1973.

—, *Le Dimanche de Bouvines,* París, Gallimard, 1973.

—, *Le Temps des cathédrales. L'art et la société, 980-1420,* París, Gallimard, 1976.

—, *Guerreros y campesinos. Desarrollo inicial de la economía europea (500-1200)* [París, 1973], Madrid, Siglo XXI, 1977 (reed. 2009).
—, «Los "jóvenes" en la sociedad aristocrática de la Francia del noroeste en el siglo XII», en *id.*, *Hombres y estructuras de la Edad Media* [París y La Haya, 1973], Madrid, Siglo XXI, 1977, pp. 132-147.
—, «Observaciones sobre la literatura genealógica en Francia en los siglos XI y XII», en *id.*, *Hombres y estructuras* [París y La Haya, 1973], Madrid, Siglo XXI, 1977, pp. 184-197.
—, «Los orígenes de la caballería», en *id.*, *Hombres y estructuras*, pp. 209-228.
—, *Les Trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, París, Gallimard, 1978.
—, *Le Chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale*, París, Hachette, 1981.
—, *San Bernardo y el arte cisterciense (El nacimento del gótico)*, [París, 1979], Madrid, Taurus, 1981.
—, *La société aux XIe et XIIe siècles dans la région mâconnaise*, París, Sevpen, [1971] 1988.
—, *El amor y otros ensayos* [París, 1987], Madrid, Alianza, 1990.
DUFOURCQ, Ch.-E., «La coexistence des chrétiens et des musulmans dans al-Andalus et dans le Maghrib du Xe siècle», *ACSHMESP*, IX (1978), pp. 209-224.
DUFOURCQ, Ch.-E. y GAUTIER-DALCHÉ, J., *Histoire économique et sociale de l'Espagne chrétienne au Moyen Age*, París, AQ. Colin, 1976.
DUMOLYN, J. y HAEMERS, J., «Patterns of Urban Rebellion in Medieval Flanders», *Journal of Medieval History*, XXXI, 4 (2005), pp. 369-393.
—, «"A Bad Chicken was Brooding": Subversive Speech in Late Medieval Flanders», *P&P*, 214 (2012), pp. 45-86.
DUNAYEVICH, E. J., *Los judíos en la trama de los imperios antiguos, II & I milenio a.C.*, Buenos Aires, Catálogos, 2005.
DUPRÉ, G. y REY, P.-Ph., «Reflections on the Pertinence of a Theory of the History of Exchange», en H. Wolpe (ed.), *The Articulation of Modes of Production*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1980, pp. 131-163.
DUPRÉ-THÉSEIDER, E., «Fra Dolcino: storia e mito», *Bolletino della Società di Studi Valdesi*, LXXVII, 104 (1958), pp. 5-25.
DURÁN, E., «Aspects ideològics de les Germanies», *Pedralbes*, 2 (1982), pp. 53-67.
—, *Les Germanies als Països Catalans*, Barcelona, Curial, 1982.

DURÁN, J. M., «Elementos para una Crítica de la Economía Política del Arte», *Revista de Economía Política de las Tecnologías de la Información,* XIII, 2 (2011) [http://www.eptic.com.br].

DURKHEIM, É., *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie,* París, Félix Alcan, 1937 [ed. cast.: *Las formas elementales de la vida religiosa,* trad. Ramón Ramos, Madrid, Akal, 2007].

DUTOUR, T., *La ciudad medieval. Orígenes y triunfo de la Europa urbana* [París, 2003], Buenos Aires, Paidós, 2005.

DYER, C., «Los orígenes del capitalismo en la Inglaterra medieval», *Broccar. Cuadernos de Investigación Histórica,* XXII (1998), pp. 7-19.

—, *An Age of Transition? Economy and Society in England in the Later Middle Ages,* Oxford, Clarendon Press, 2001.

ECHEVARRÍA ARSUAGA, A., «Los marcos legales de la islamización: el procedimiento judicial entre cristianos arabizados y mozárabes», *SH Medieval,* 27 (2009), pp. 37-52.

EFFROS, B., *Merovingian Mortuary Archaelogy and the Making of the Early Middle Ages,* Berkeley, University of California, 2003.

—, «Grave Goods and the Ritual Expression of Identity», en T. F. X. Noble (ed.), *From Roman Provinces to Medieval Kingdoms,* Londres, Routledge, 2006, pp. 189-232.

ELHAIK, E., «The Missing Link of Jewish European Ancestry: Contrasting the Rhineland and Khazarian Hypotheses», *Genome Biology and Evolution,* V (2012), pp. 61-71.

ELIAV-FELDON, M.; ISAAC, B. y ZIEGLER, J., «Introduction», en *id.* (eds.), *The Origins of Racism in the West,* Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 1-31.

ELIAS, N. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* [Basilea, 1939], México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

Encyclopedia Judaica, 2008.

ENDREI, W., «Changements dans la productivité de l'industrie lanière au Moyen Age», *AESC,* XXVI, 6 (1971), pp. 1291-1299.

ENGEL, E., «Das Freiheitsstreben der Städte», en R. Beck (ed.), *Das Mittelalter: Ein Lesebuch zur deutschen Geschichte. 800-1500,* Múnich, C. H. Beck, 1997, pp. 96-101.

ENGELS, F., *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* [Hottingen-Zúrich, 1884], en Marx y Engels, *Werke,* XXI, Berlín, Dietz-Verlag, 1975, pp. 85-97.

—, *Der deutsche Bauernkrieg,* en Marx y Engels, *Werke,* VII [Leipzig, 1870], Berlín, Dietz-Verlag, 1976, pp. 327-413.
—, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie,* en Marx y Engels, *Werke,* XXI, Berlín [1886], Dietz-Verlag, 1976, pp. 259-307.
—, «Introducción de 1895» [Berlín], en Marx, *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850,* Biblioteca Virtual Espartaco, 2001.
ENNEN, E., *Frühgeschichte der europäischen Stadt,* Bonn, Röhrscheid, 1953.
—, «Les différents types de formation des villes européens», *Le Moyen Âge,* LXII (1956), pp. 397-411.
—, *Die Europäische Stadt des mittelalters,* Gotinga, Vandenhoeck & Rupprecht, 1972.
—, «Kölner Wirtschaft im Früh- und Hochmittelalter», en H. Kellenbenz (ed.), *Zwei Jahrtausende Kölner Wirtschaft,* I, *Von den Anfängen bis zum Ende des 17 J.,* Colonia, Greven Verlag Koln, 1975, pp. 87-194.
EPSTEIN, S. R., «Regions and the Late Medieval Crisis: Sicily and the Tuscany Compared», *P&P,* 130 (1991), pp. 2-50.
—, *An Island for Itself. Economic Development and Social Change in Late Medieval Sicily,* Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
—, «Craft, Guilds, Apprenticeship and Technology Change in Preindustrial Europe», *The Journal of Economic History,* LVIII, 3 (1998), pp. 684-713.
—, *Libertad y crecimiento. El desarrollo de los Estados y de los mercados en Europa, 1300-1750* [Londres, 2000], Valencia, Universidad de Valencia, 2009.
ERIKSEN, T. H., «The Epistemological Status of the Concept of Ethnicity», *Anthropological Notebooks* (1996).
ESCALONA, F. R., *Historia del Real Monasterio de Sahagún* [1782], ed. facsimilar, Madrid, 1982.
ESPINAS, G., «Les origines du patriciat urbain. Henri Pirenne s'est-il trompé?», *AESC,* I, 2 (1946), pp. 148-153.
ESTEPA DÍEZ, C., «Sobre las revueltas burguesas en el siglo XII en el reino de León», *Archivos Leoneses,* 28 (1974), pp. 291-307.
—, *Estructura social de la ciudad de León. Siglos XI-XIII,* León, Ceisi, 1978.

ESTÉVEZ, M. P., *Los mozárabes de Toledo y la conquista cristiana de 1085,* tesis de doctorado, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2011.
—, «*Superstitio Toletanae:* liturgia e identidad mozárabes frente a la Iglesia», en *Actas y Comunicaciones del Instituto Historia Antigua y Medieval,* Publ. electrónica, 7 (2011).
—, «Los mozárabes de Toledo bajo el islam. Estudio de un caso de transculturación», *Pasado, Presente y Porvenir de las Humanidades y las Artes,* V (2014), pp. 131-151.
FALLACI, O., *Entrevista con la historia* [Milán, 1974], Barcelona, Círculo de lectores, 1986.
FARHAN, H. M., *The Influence of Early Christian Heresies on the Identification and Reaction to Heretical Sects during the High Middle Ages,* tesis, Bachelor of Science, Georgia Institute of Technology, 2011.
FARMER, S., «Down and Out and Female in Thirteenth-Century Paris», *AHR,* CIII, 2 (1998), pp. 345-372.
FARRISS, N. M., *La sociedad maya bajo el dominio español. La empresa colectiva de la supervivencia* [Princeton, 1984], México, Alianza, 1992.
FAVREAU, R., «Une étape fondamentale: le temps des comtes de Poitou», en *id.* (dir.), *Histoire de Poitiers,* Toulouse, Privât, 1985, pp. 111-134.
FEBVRE, L., *Martín Lutero: un destino* [París, 1927], México, Fondo de Cultura Económica, 1953.
FEDERICO, S., «The Imaginary Society: Women in 1381», *Journal of British Studies,* XL, 2 (2001), pp. 159-183.
FELLER, L., «Liberté et servitude en Italie centrale (VIIIe-Xe siècles)», *MEFR, Moyen Age,* CXII, 2 (2000), pp. 511-533.
—, «Les élites rurales du haut Moyen Âge en Italie (IXe-Xe siècles)», *MEFR, Moyen Âge,* CXXIV, 2 (2012) [https://journals.openedition.org/mefrm/80].
FERNÁNDEZ, C., «Hombre, mundo y relaciones en el pensamiento de Ockham», en F. Bertelloni (comp.), *Para leer «El nombre de la rosa» de Umberto Eco. Los temas históricos, filosóficos y políticos,* Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1997, pp. 67-78.
FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M., «La Zamora comunera en 1520», *S. H.a Moderna,* I (1983), pp. 7-28.
FERNÁNDEZ BUEY, F., «Introducción. El profeta desarmado pero republicano», en G. Savonarola, *Tratado sobre la república de*

Florencia y otros escritos políticos, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2000, pp. 9-49.

FERNÁNDEZ CONDE, F. J., «Movimientos de pobreza evangélica e Iglesia oficial: conflictividad interreligiosa», en J. I. de la Iglesia Duarte (coord.), *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV,* Nájera, Instituto de Estudios Riojanos, 2004, pp. 285-334.

—, *La religiosidad medieval en España. Plena Edad Media (siglos XI-XIII),* Gijón, Trea, 2005.

—, «Los mozárabes en el reino de León: siglos VIII-IX», *SH Medieval,* 27 (2009), pp. 53-69.

FERNÁNDEZ DEL POZO, J. M., «Alfonso V, rey de León. Estudio histórico documental», en *León y su historia. Miscelánea Histórica,* León, Ceisi, 1984, pp. 9-162.

FERNÁNDEZ GUERRA Y ORBE, A., *El fuero de Avilés. Discurso de la Real Academia Española,* Madrid, RAH, 1865, pp. 89-192.

FERNÁNDEZ MIER, M. y PASCUA ECHEGARAY, E., «Seminario, Paisajes de montaña y espacios pastoriles en la Edad Media: perspectivas y proyectos», *Historia Agraria,* XXIX (2006), pp. 379-382.

FEUERBACH, L., *Das Wesen des Christentums* [Leipzig, 1841], Berlín, Akademie-Verlag, 1956.

FIDORA, A., «Ein philosophischer Dialog der Religionen in Toledo des 12. Jarhunderts: Abraham Ibn Daud und Dominicus Gundissalinus», en Y. Schwartz y V. Krech (eds.), *Religious Apologetics-Philosophical Argumentation,* Tubinga, Mohr Siebeck GmbH & Co. K, 2004, pp. 251-266.

FIERRO, M., «Cristianos en contextos arabizados e islamizados en la península Ibérica», *SH Medieval,* 27 (2009), pp. 119-124.

FINE, R., «Desde el Jardín de Agi Morato o el otro rostro de la conversión en el Quijote», en J. D. Vila (coord.), *El Quijote desde su contexto cultural,* Buenos Aires, Eudeba, 2013, pp. 39-58.

FINLEY, M. I., *Esclavitud antigua e ideología moderna* [Nueva York, 1980], Barcelona, Crítica, 1982.

—, *El nacimiento de la política* [Cambridge, 1983], Barcelona, Crítica, 1986.

—, *La economía de la Antigüedad* [Berkeley y Los Ángeles, 1973], México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

FLEMING, D. F., «Milites as Attestors to Charters in England, 1101-1300», *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies,* XXII, 2 (1990), pp. 185-198.

FLETCHER, R. A., *The Episcopate in the Kingdom of León in the Twelfth Century,* Oxford, Oxford, University Press, 1978.
—, *Saint James's Catapult: The Life and Times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela,* Oxford, Clarendon Press of Oxford University Press, 1984.
—, *La cruz y la media luna. Las dramáticas relaciones entre cristianismo e islam desde Mahoma hasta Isabel la Católica* [Londres, 2003], Barcelona, Península, 2005.
—, «Rumour, Clamour and Rebellion: Public opinion and its Uses Before and After the Peasants' Revolt (1381)», en R. Oliva Herrer *et al.* (coords.), *La comunidad medieval como esfera pública,* Sevilla, Universidad de Sevilla, 2014, pp. 193-210.
FLÓREZ, E., «Dissertación histórico-chronológica de la missa antigua de España», *ES,* III, Madrid, 1754, pp. 187-360.
FLORI, J., *L'Idéologie du glaive. Prehistoire de la chévalerie,* Ginebra, Droz, 1983.
—, *Ricardo Corazón de León. El rey cruzado* [París, 1999], Barcelona, Edhasa, 2002.
—, *Pedro el Ermitaño y el origen de las cruzadas* [París, 1999], Barcelona, Edhasa, 2006.
FOLLAIN, A., «Les communauteés rurales en France. Définitions et problèmes (XVe-XIXe siècles)», *Histoire & Sociétés Rurales,* XII (1999), pp. 11-62.
FOLZ, R., «Pierre Le Vénérable et la liturgie», en Colloques Internationaux CNRS, *Pierre Abélard. Pierre Le Venerable. Les courants philosophiques, litteraires et artistiques en Occident au milieu du XIIe siècle,* París, CNRS, 1975, pp. 143-161.
FONTANA, B., «El problema del sujeto histórico: hegemonía y política en Gramsci», en D. Kanoussi (comp.), *Los estudios gramscianos hoy,* México, International Gramsci Society-BUAP-Plaza y Valdés Editor, 1998, pp. 59-68.
FONTANA, J., *Historia: análisis del pasado y proyecto social,* Barcelona, Crítica, 1982.
FONTES, V., *O Brasil e o capital-imperialismo. Teoria e história,* Río de Janeiro, EPSJV-Editora UFRJ, 2010.
FOREVILLE, R., «Du Domesday book à la grande charte: guildes, franchises et chartes urbaines», *ACSHMESP,* XVI (1985), pp. 163-174.
FORSTER, R. y GREENE, J. P., «Introducción», en J. Elliott *et al., Revoluciones y rebeliones de la Europa moderna* [Baltimore, 1970], Madrid, Alianza, 1972, pp. 11-28.

OSSIER, R., «Remarques sur l'étude des conmotions sociales au XIe et XIIe siècles», *CCM*, XVI, 1 (1973), pp. 45-50.
—, *La infancia de Europa. Aspectos económicos y sociales*, I, *El hombre y su espacio* [París, 1982], Barcelona, Labor, 1984.
—, «Les communautés villageoises en France du Nord au Moyen Âge», *Les Communautés villageoises en Europe Occidentale du Moyen Age aux Temps modernes. Quatrièmes journées internationales d'histoire, Centre culturel de l'abbaye de Flaran, 8-10 septembre 1982* (Flaran 4, 1982), 1984, pp. 29-53.
—, «Le problème des marchés locaux en Picardie aux XIe et XIIe siècles», *Foires et marchés dans les campagnes de l'Europe médiévale et moderne. Actes des XIVes journées internationales d'histoire de l'Abbaye de Flaran, Septembre 1992* (Flaran 14, 1992), Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1996, pp. 15-25.
—, «The Rural Economy and Demographic Growth», en D. Luscomb y J. Riley-Smith (eds.), *New Cambridge Medieval History*, IV. *c.* 1024-*c.* 1198, I, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 11-46.
FOUQUE, V., *Recherches historiques sur la révolution communale au Moyen Âge et sur le système electoral appliqué aux communes*, Chalon, Chez l'Auteur, 1848.
FRANCASTEL, P., «Arte e historia. Dimensión y medida de las civilizaciones», en É. Balibar *et al.*, *Hacia una nueva historia* [AESC, 1961], Madrid, Akal, 1976, pp. 59-84.
FRANCESCHI, F., *Oltre il «Tumulto». I lavoratori fiorentini dell'Arte delle Lana fra Tre e Quattrocento*, Florencia, Olschki, 1993.
—, «E seremo tutti ricchi», en *Lavoro, mobilità sociale e conflitti nelle città dell'Italia medievale*, Pisa, Pacini, 2012.
FRANCO JUNIOR, H. y DA MOTTA BASTOS, M., «L'histoire du Moyen Âge au Brésil», *Études & Travaux* (2003), pp. 125-131.
FRANKLIN, P., «Peasant Widows' "Liberation" and Remarriage before the Black Death», *EHR*, XXXIX, 2 (1986), pp. 186-204.
FRASSETTO, M., «Heretics and Jews in the Writings of Ademar of Chabannes and the Origins of Medieval Antisemitism», *Church History*, LXXI, 1 (2002), pp. 1-15.
—, *Los herejes. De Bogomilo y los cátaros a Wyclif y Hus* [Londres, 2007], Madrid, Ariel, 2008.
FREEDMAN, P., «An Unsuccessful Attempt at Urban Organization in Twelfth-Century Catalonia», *Speculum*, LIV, 3 (1979), pp. 479-491.

—, *The Origins of Peasant servitude in Medieval Catalonia,* Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
—, «The German and Catalan Peasant Revolts», *AHR,* XCVIII, 1 (1993), pp. 39-54.
—, *Images of the Medieval Peasant,* Stanford (California), Stanford University Press, 1999.
—, «La resistencia campesina y la historiografía de la Europa medieval», *Edad Media. Revista de Historia,* III (2000), pp. 17-37.
FREEDMAN, P. y SPIEGEL, G. M., «Medievalisms Old and New: The Rediscovery of Alterity in North American Medieval Studies», *AHR,* CIII, 3 (1998), pp. 677-704.
FRIZZO, F., «Exploração central e circulação no Império Egípcio do Reino Novo», *1.er Encuentro Internacional de Historiadores Jóvenes sobre Sociedades Precapitalistas,* La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 29 y 30 de agosto de 2011.
FRÖLICH, P., *Rosa Luxemburg. Vida y obra* [Berlín, 1928], Buenos Aires, Ediciones IPS, 2013.
FRUGONI, A., *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII,* Roma, Nella sede dell'Istituto, 1954.
FURET, F., *Pensar la Revolución francesa* [París, 1978], Barcelona, Petrel, 1980.
FURIÓ, A., «Diners i crèdit. Els jueus d'Alzira en la segona meitat del segle XIV», *Revista d'Història Medieval,* IV (1993), pp. 127-160.
—, «Las elites rurales en la Europa medieval y moderna. Una aproximación de conjunto», en A. Rodríguez (ed.), *El lugar del campesino. En torno a la obra de Reyna Pastor,* Valencia, CSIC y Universidad de Valencia, 2007, pp. 391-421.
—, «Los mercados rurales en la Corona de Aragón», en G. Navarro Espinach y C. Villanueva Morte (coords.), *Industrias y mercados rurales en los reinos hispánicos (siglos XIII-XV),* Murcia, Sociedad Española de Estudios Medievales, 2017, pp. 93-124.
FURIÓ, A; MIRA, A. J. y VICIANO, P., «L'entrada en la vida dels joves en el món rural valencià a finals de l'edat mitjana», *Revista d'Història Medieval,* V (1994), pp. 75-106.
FUSTER, J., *Rebeldes y heterodoxos,* Barcelona, Ariel, 1972.
GAFFARD, L., «Martirio y taumaturgia: la construcción de una memoria original de los santos Facundo y Primitivo en la primera *Crónica anónima de Sahagún*», en F. Cazal *et al.* (ed.), *Pratiques hagiographiques dans l'Espagne du Moyen Âge et du Siècle d'Or,* II, Toulouse, CNRS, 2005, pp. 33-54.

GALDI, A., «S. Benedetto tra Montecassino e Fleury (VII-XII secolo)», *MEFR, Moyen Age,* CLXII, 2 (2014), pp. 557-574.
GALLEGO, F., «Campañas, campesinos y propietarios en el *Decamerón*. Una obra literaria para la reconstrucción histórica», *AHAMM,* XLV (2012), pp. 117-177.
GANSHOF, F.-L., *El feudalismo* [Bruselas, 1944], Barcelona, Ariel, 1963.
GARCIA, C., «Le pouvoir d'une reine», *e-Spania* (2006) [https://journals.openedition. org/e-spania/319].
—, «*Et ut pacem et concordiam inter eos reformaremus:* pacto y consenso en el entorno del monasterio de Sahagún (siglos XI-XIII)», en J. M. Nieto Soria y Ó. Villarroel González (coords.), *Pacto y consenso en la cultura política peninsular (siglos XI al XV),* Madrid, Sílex, 2013, pp. 263-282.
—, «El narrador, los juglares y los santos en la *Primera crónica anónima de Sahagún*», *e-Spania* (2014) [https://journals.openedition. org/e-spania/319].
GARCÍA AVILÉS, A., «Imágenes "vivientes": idolatría y herejías en las cantigas de Alfonso X el Sabio», *Goya. Revista de Arte,* 321 (2007), pp. 324-342.
GARCÍA CÁRCEL, R., «Las Germanías de Valencia y la actitud revolucionaria de los gremios», *Estudis: Revista de Historia Moderna,* 2 (1973), pp. 97-154.
—, *Las Germanías de Valencia*, Barcelona, Península, 1975.
GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., *El dominio del monasterio de San Millán de la Cogolla (siglos X al XIII). Introducción a la historia rural de la Castilla altomedieval,* Salamanca, Universidad de Salamanca, 1969.
—, «El *palatium,* símbolo y centro de poder en los reinos de Navarra y Castilla en los siglos X y XII», *Mayurqa,* XXII (1989), pp. 281-296.
—, «El Camino de Santiago y la articulación del espacio en Castilla», en *XX Semana de Estudios Medievales* (Estella, 1993), Pamplona, Instituto de Estudios Riojanos, 1994, pp. 157-183.
GARCÍA DE VALDEAVELLANO, L., «El mercado. Apuntes para su estudio en León y Castilla durante la Edad Media», *AHDE,* VIII (1931), pp. 201-405.
—, *Historia de España. De los orígenes a la Baja Edad Media,* 2 vols., Madrid, Revista de Occidente, 1952.
—, *Orígenes de la burguesía en la España medieval*, Madrid, Espasa Calpe, 1969.

—, *Curso de historia de las instituciones españolas: de los orígenes al final de la Edad Media,* Madrid, Revista de Occidente, 1973.
—, «El renovo. Notas y documentos sobre los préstamos usurarios en el reino asturleonés (siglos X-XI)», *CHE,* LVII-LVIII (1973), pp. 408-448.
GARCÍA FERNÁNDEZ, E., «La sociedad de la Sonsierra en el siglo XII a través de los fueros de San Vicente, Laguardia y Labraza», *Cuadernos de Investigación,* IX (1983), pp. 47-57.
—, «Alonso de Mella y los herejes de Durango en el siglo XV», en García Fernández (dir.), *Religiosidad y sociedad en el País Vasco (siglos XIV-XV),* Bilbao, Universidad del País Vasco, 1994, pp. 83-115.
—, «Cristianos, judíos y musulmanes en las comunidades vascas: más allá de un enfrentamiento entre religiones», en *Religiosidad y sociedad en el País Vasco (siglos XIV-XV),* Bilbao, Universidad del País Vasco, 1994, pp. 117-146.
—, «Herejes, inquisidores y gobernantes en la Europa medieval (siglos XI al XV)», en S. Carrillo *et al., Disidentes, heterodoxos y marginados en la historia,* Salamanca, Universidad de Salamanca, 1998, pp. 51-84.
GARCÍA FERNÁNDEZ, J., «Champs ouverts et champs clôturés en Vieille-Castille», *AESC,* XX, 4 (1965) pp. 692-718.
GARCÍA HERRERO, M. C., «Elementos para una historia de la infancia y de la juventud a fines de la Edad Media», en J. I. de la Iglesia Duarte (coord.), *VIII Semana de Estudios Medievales,* Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1998, pp. 223-252.
—, «Actividades laborales femeninas en la Baja Edad Media turolense», *Aragón en la Edad Media,* XIX (2006), pp. 181-200.
—, «Actividades laborales femeninas a finales de la Edad Media: registros iconográficos», en M. C. Lacarra Ducay (coord.), *Arte y vida cotidiana en la Edad Media,* Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2008, pp. 17-48.
—, «La corrección marital: un tipo de violencia aceptada en la Baja Edad Media», *Clío & Crimen,* V (2008), pp. 63-71.
GARCÍA MAC GAW, C., «De la tragedia a la farsa: el "gran miedo" y la tercera guerra esclava en Sicilia», en A. Gonzalès (ed.), *Homenaje a Amparo Pedregal Rodríguez,* Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté (en prensa).
GARCÍA MARSILLA, J. V., *Vivir a crédito en la Valencia medieval. De los orígenes del sistema censal al endeudamiento del municipio,* Valencia, Universidad de Valencia, 2002.

GARCÍA MORENO, L. A., *Historia de España visigoda*, Madrid, Cátedra, 1989.

GARCÍA MOUTON, P., «Los franceses en Aragón (siglos XI-XIII)», *Archivo de Filología Aragonesa*, XXVI-XXVII (1980), pp. 7-98.

GARCÍA SANZ, Á., «El crédito a principios del siglo XVI en una ciudad de Castilla: la nobleza urbana como financiadora del comercio y de la industria en Segovia, 1503-1504», *SH Moderna*, V (1987), pp. 77-88.

GARCÍA TURZA, F. J., «Las aldeas de la Rioja medieval. El ejemplo de Villanueva», en J. I. de la Iglesia Duarte (coord.), *II Semana de Estudios Medievales*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1992, pp. 233-241.

GARGALLO MOYA, A., «Conflicto social y reforma institucional. La implantación de los jurados en el concejo de Teruel (1208)», *Aragón en la Edad Media*, IX (1991), pp. 7-24.

GARIN, E., *El Renacimiento italiano* [Milán, 1941], Barcelona, Ariel, 1986.

GASCÓN CHOPO, C., «Crisis social, espiritualidad y herejía en la diócesis de Urgel (siglos XII-XIII). Los orígenes y la difusión de la herejía cátara en la antigua diócesis de Urgel», *Espacio, Tiempo y Forma. III. Medieval*, 16 (2003), pp. 73-106.

GAUTIER-DALCHÉ, J., «Les mouvements urbains dans le nord-ouest de l'Espagne au XIIe siècle. Influences étrangères ou phénomènes originaux?», *Cuadernos de Historia. Anexos Revista Hispania*, II (1968), pp. 51-64.

—, «L'histoire monétaire de l'Espagne septentrionale et centrale du Xe au XIIe siècles: quelques réflexions sur divers problèmes», *AEM*, VI (1969), pp. 43-96.

—, «L'étude du commerce medieval a l'échelle locale, régionale et Inter.-régionale: la pratique méthodologique et le cas des pays de la couronne de Castille», en *I Jornadas de metodología aplicada a las ciencias históricas*, Santiago de Compostela, 1975, pp. 329-351.

—, *Historia urbana de León y Castilla en la Edad Media (siglos IX-XIII)*, Madrid, Siglo XXI, 1979.

—, «Communes, libertés, franchises urbaines: le problème des origines. Le Léon et la Castille», *ACSHMESP*, XVI (1985), pp. 67-95.

GAUVARD, C., «Les jeunes à la fin du Moyen Âge: une classe d'âge?», *ACSHMESP*, XII (1981), pp. 225-244.

GEARY, P. J., «Vivre en conflit dans une France sans État: typologie des mécanismes de règlement des conflits (1050-1200)», *AESC*, XLI, 5 (1986), pp. 1107-1133.
—, «Exchange and Interaction between the Living and the Dead in Early Medieval Society», en *id., Living with the Dead in the Middle Ages,* Reading, Ithaca, 1994, pp. 77-94.
GELMAN, J., «Economía natural-economía monetaria (los grupos dirigentes de Buenos Aires a principios del siglo XVII)», *Anuario de Estudios Americanos,* XLIV (1987) pp. 89-107.
GÉRAUD, H., «Les Routiers au douzième siècle», *BECh,* III, 3 (1842), pp. 125-147.
GEREMEK, B., *Les Marginaux parisiens aux XIVe et XVe siècles,* París, Flammarion, 1976.
GERMANI, G., *Política y sociedad en una época de transición. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas,* Buenos Aires, Paidós, 1965.
GIDDENS, A., *Política, sociología y teoría social. Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo* [Cambridge, 1995], Barcelona, Paidós, 1997.
GILLINGHAM, J., *The English in the Twelfth Century: Imperialism, National Identity and Political Values,* Woodbridge, Boydell & Brewer, 2000.
GINER, S., *Historia del pensamiento social,* Madrid, Ariel, 2008.
GINESTET, M., «Aldeanos, participación y poder político. S. Bartolomé de los Pinares (Ávila) en la segunda mitad del siglo XV», *AHAMM*, XXXI (1998), pp 135-149.
GINZBURG, C., *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI* [Turín, 1976], Barcelona, Muchnik, 1981.
—, *Historia nocturna: un desciframiento del aquelarre* [Turín, 1989], Barcelona, Muchnik, 1991.
GIORDANO, O., *Religiosidad popular en la Alta Edad Media* [Bari, 1979], Madrid, Gredos, 1983.
GIRY, A. y REVILLE, A., *Emancipation of the Medieval Towns*, Nueva York, H. Holt, 1907.
GIVEN, J., *State and Society in Medieval Europe. Gwynedd and Languedoc under Outside Rule*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1990.
GLICK, T. F., *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages,* Princeton, Princeton University Press, 1979.
—, *Paisajes de conquista. Cambio cultural y geográfico en la España medieval* [Mánchester, 1995], Valencia, Universidad de Valencia, 2007.

GODELIER, M., «La part idéelle du réel. Essay sur l'idéologie», *L'Homme*, XVII, 3-4 (1978), pp. 155-188.
—, *Instituciones económicas* [Nueva York, 1980], Barcelona, Anagrama, 1981.
—, *La producción de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea* [París, 1982], Madrid, Akal, 2011.
GOETZ, H.-W., «Frühmittelalterliche Grundherrschaften und ihre Erfoschung in europäischen Vergleich», en M. Borgolte (ed.), *Das europäische Mittelalter im Spannungsbogen des Vergleich. Zwanzig internationale Beiträge zu Praxis, Problemen und Perspektiven der historischen Komparatistik*, Berlín, 2001, pp. 65-87.
GOICOLEA, F. J., «Los judíos y los mudéjares de Haro: análisis del proceso de exclusión social de ambas comunidades en el siglo XV», *HID*, XXXIII (1996), pp. 317-332.
GOLDEN, P. B., «Khazar Studies: Achievements and Perspectives», en P. B. Golden, H. Ben-Shammai y A. Róna-Tas (eds.), *The World of the Khazars. New Perspectives*, Leiden, Brill, 2007, pp. 7-58.
GÓMEZ DE VALENZUELA, M., «La actividad mercantil de los judíos de Jaca y Huesca en el alto valle del Gállego (1426-1487)», *Argensola*, CI (1988), pp. 97-156.
GÓMEZ MORENO, M., *Iglesias mozárabes. Arte español de los siglos IX a XI*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1919.
GONZÁLEZ, J., «La Extremadura castellana al mediar el siglo XIII», *Hispania*, CXXVII (1974), pp. 265-424.
GONZÁLEZ MÍNGUEZ, C., «El proceso de urbanización de Álava: la fundación de Labraza (1196)», *Miscelánea Medieval Murciana*, XXI-XXII (1997-199), pp. 133-156.
GONZÁLEZ ROLÁN, T. y SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, P., «Sobre el "catilinarismo" en el siglo XV: un texto latino inédito (ms. 57 de Burgo de Osma) de la conjura de Stefano Porcari contra el papa Nicolás V», *Cuadernos de Filología Clásica*, XXVIII, 1 (2008), pp. 75-94.
GOODY, J., *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa* [Cambridge, 1983], Barcelona, Herder, 1986.
GORDO MOLINA, A. y MELO CARRASCO, D., *La reina Urraca I (1109-1126). La práctica del concepto de imperium en la primera mitad del siglo XII*, Gijón, Trea, 2018.
GORDON CHILDE, V., *Progreso y arqueología* [Londres, 1944], Buenos Aires, Dédalo, 1960.

—, *Qué sucedió en la historia* [Londres, 1942], Buenos Aires, Leviatán, 1960.
—, «The Urban Revolution», en T. C. Patterson y C. E. Orser, Jr. (eds.), *Foundations of Social Archaeology: Selected Writings of V. Gordon Childe,* Pensilvania, Altamira Press, 2004, pp 110-116.
GOW, A. C., *The Red Jews: Antisemitism in an Apocalyptic Age. 1200-1600,* Leiden, Nueva York, Colonia, Brill, 1995.
GRAHAM, B., «Ireland: Economy and Society», en S. H. Rigby (ed.), *A Companion to Britain in the Later Middle Ages,* Malden, Melbourne, Berlín, Oxford, Blackwell, 2002, pp. 142-161.
GRAMSCI, A., *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura,* Turín, Einaudi, [1949] 1955.
—, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce* [Turín, 1948], Buenos Aires, Lautaro, 1958.
—, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno* [Turín, 1949], Buenos Aires, Lautaro, 1962.
—, *La cuestión meridional* [Roma, 1952], Madrid, Dédalo, 1978.
—, *Cuadernos de la cárcel,* I, 1, 1929-1930; 2, 1929-1933, Puebla, Instituto Gramsci, 1999.
—, *Cuadernos de la cárcel,* II, 3, 1939; 4, 1930-1932; 5 (IX) 1930-1932, Puebla, Instituto Gramsci, 1999.
—, *Cuadernos de la cárcel,* ed. Instituto Gramsci, III, 6, 1930-1932; 7, 1930-1931; 8, 1931-1932, Puebla, Instituto Gramsci, 1999.
GRAMSCI, Jr., A., «Mi abuelo», *New Left Review,* 2.ª época, 102 (2017), pp. 69-78.
GRANSDEN, A., «The Legends and Traditions concerning the Origins of the Abbey of Bury St Edmunds», *TEHR,* C, 394 (1985), pp. 1-24.
GRAUS, F., «Social Utopias in the Middle Ages», *P&P*, 38 (1967), pp. 3-19.
GREENAWAY, G. W., *Arnold of Brescia,* Cambridge, Cambridge University Press, 1931.
GREGOROVIUS, F., *Storia della città di Roma nel Medio Evo*, Società Editice Nazionale, Roma, 4 v., 1900.
GREIF, A., «The Organization of Long-Distance Trade: Reputation and Coalitions in the Geniza Documents and Genoa During the Eleventh and Twelfth Centuries», *The Journal of Economic History*, LI, 2 (1991), pp. 459-462.
GRENDI, E., «Profilo storico degli alberghi genovesi», *MEFR. Moyen-Age, Temps Modernes,* LXXXVII, 1 (1975), pp. 241-302.

—, «Paradojas de la historia contemporánea» [1981], *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, I, 2 (2004), pp. 55-62.

GRICE-HUTCHINSON, M., *El pensamiento económico en España (1174-1740)* [Boston, 1978], Barcelona, Crítica, 1982.

GROEBNER, V., «The Carnal Knowing of a Coloured Body: Sleeping with Arabs and Blacks in the european Imagination, 1300-1500», en M. Eliav-Feldon, B. Isaac y J. Ziegler, *The Origins of Racism in the West*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp 217-231.

GROOM, M., «England: Piety, Heresy and Anti-clericalism», en S. H. Rigby (ed.), *A Companion to Britain in the Later Middle Ages,* Oxford, Blackwell, 2002, pp. 381-395.

GUAL CAMARENA, M., «Para un mapa de la industria textil hispana en la Edad Media», *AEM*, IV (1967), pp. 613-626.

GUERREAU, A., *Le Féodalisme. Un horizon théorique,* París, Le Sycomore, 1980.

—, *L'Avenir d'un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Age au XXIe siècle?,* París, Seuil, 2001.

GUERREAU-JALABERT, A., «Histoire médiévale et littérature», en Actes de la Rencontre de Cerisy-la-Salle (julio de 1991), *Le Moyen Age aujourd'hui,* París, Lé Léopard d'Or, 1998, pp. 137-149.

GUERRERO NAVARRETE, Y., «Aproximación a las relaciones campo-ciudad en la Edad Media: el alfoz y el señorío burgalés. Génesis y primer desarrollo», *HID,* XVI (1989), pp. 15-46.

GUHA, R., «La muerte de Chandra», *Hemeroteca Virtual ANUIES*, versión cast. de *Subaltern Studies,* V, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1995, pp. 135-165.

—, «Prefacio a los estudios sobre subalternidad. Escritos sobre la historia y la sociedad surasiática», en S. Rivera Cusicanqui y R. Barragán (comps.), *Debates poscoloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad* [Róterdam-Dakar], La Paz, 1997, pp. 23-24.

—, «Sobre algunos aspectos de la historiografía colonial de la India», en S. Rivera Cusicanqui y R. Barragán (comps.), *Debates poscoloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad* [Róterdam-Dakar], La Paz, 1997, pp. 25-31.

—, «La prosa de la contrainsurgencia», en S. Rivera Cusicanqui y R. Barragán (comps.), *Debates poscoloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad* [Róterdam-Dakar], La Paz, 1997, pp. 33-72.

GUICHARD, P., *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente* [París, 1973], Barcelona, Barral, 1973.
—, *Al-Andalus frente a la conquista cristiana. Los musulmanes de Valencia (siglos XI-XIII),* Valencia, Universidad de Valencia, 2001.
GUIJARRO GONZÁLEZ, S., «La gramática en las bibliotecas y en las escuelas de la Castilla medieval (siglos X al XIV)», en J. Torres (ed.), *Historica et philologica, in honorem* José María Robles, Universidad de Cantabria, 2002, pp. 137-151.
—, «El mundo de la cultura en la Europa del siglo XI», en J. I. de la Iglesia Duarte (coord.), *García Sánchez III «el de Nájera» un rey y un reino en la Europa del siglo XI,* Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2004, pp. 295-326.
GURÉVICH, A., «Représentations et attitudes à l'egard de la propriété pendant le haut Moyen Âge», *AESC,* XLIX, 3 (1972), pp. 523-547.
—, *Las categorías de la cultura medieval* [Moscú, 1972 y 1984], Madrid, Taurus, 1983.
—, *Medieval Popular Culture. Problems of Belief and Perception* [Moscú, 1981], Nueva York, Cambridge University Press, 1990.
—, *Historical Anthropology of the Middle Ages,* Chicago, University of Chicago, 1992.
—, *Los orígenes del individualismo europeo* [Oxford, 1995], Barcelona, Crítica, 1997.
GUTIÉRREZ CUENCA, E. y HIERRO GÁRATE, J. A., «Necrópolis y cuevas. Caracterización de los siglos VI-VIII en Cantabria», en J. A. Quirós Castillo y S. Castellanos (dirs.), *Identidad y etnicidad en Hispania, propuestas teóricas y cultura material, siglos V-VIII,* Bilbao, 2015, pp. 201-219.
GUTIÉRREZ NIETO, J. I., *Las comunidades como movimiento antiseñorial,* Barcelona, Planeta, 1973.
—, «Semántica del término comunidad antes de 1520: las asociaciones juramentadas de defensa», *Hispania,* CXXXVI (1977), pp. 319-367.
—, «Tipología de los movimientos sociales del siglo XII en León y Castilla», *Hispania,* CXLI (1979), pp. 27-50.
HAALAND, G., «Factores económicos determinantes en los procesos étnicos», en F. Barth (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales* [Londres, 1969], México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1976, pp. 75-95.
HÄCKER, M., «The Language of Misogyny in Galbert of Bruges's Account of the Murder of Charles the Good», en J. Rider y A. V. Murray, *Galbert of Bruges and the Historiography of Me-*

dieval Flanders, Washington D. C., Catholic University of America, 2009, pp. 126-144.
HAEMERS, J., *Warfare, State and Society in the Byzantine World,* Londres, Routledge, 1999.
—, «Introduction: Elites Old and New in the Bizantine and Early Islamic Near East», en J. Haldon y L. I. Conrad (eds.), *The Byzantine and Early Islamic Near East,* IV, *Elites Old and New in the Bizantine and Early Islamic Near East,* Princeton y Nueva Jersey, Darwin, 2004, pp. 1-11.
—, «Governing and Gathering about the Common Welfare of the Town. The petitions of the Craft Guilds of Leuven, 1378», en J. Dumolyn, R, Oliva Herrer, V. Challet y M. A. Carmona Ruiz (coords.), *La comunidad medieval como esfera pública,* Sevilla, Universidad de Sevilla, 2014, pp. 153-169.
HALICZER, S., «The Castilian Urban Patriciate and the Jewish Expulsions of 1480-1492», *AHR*, LXXVIII, 1 (1973), pp. 35-62.
—, «Conversos y judíos en tiempos de la expulsión: Un análisis crítico de investigación y análisis», *ETFM*, 6 (1993), pp. 287-300.
HALPERIN DONGHI, T., «Un conflicto nacional: moriscos y cristianos viejos en Valencia», *CHE,* XXIII-XXIV (1955), pp. 5-115 y XXV-XXVI (1957), pp. 83-250.
—, «La historia social en la encrucijada», en O. Comblit (comp.), *Dilemas del conocimiento histórico: argumentaciones y controversias*, Buenos Aires, Sudamericana, 1992, pp 79-121.
—, *Son memorias*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.
HALSALL, G., *Las migraciones bárbaras y el Occidente romano, 376-568* [Cambridge, 2007], Valencia, Universidad de Valencia, 2012.
HANSAY, A., «L'origine du patriciat à Liège au Moyen Âge», *RBPhH,* II, 4 (1923), pp. 696-701.
HARDING, A., «Political Liberty in the Middle Ages», *Speculum,* LV, 3 (1980), pp. 423-443.
HARDT, M. y NEGRI, A., *Imperio* [Cambridge (Massachussets), 2000], Buenos Aires, Paidós, 2002.
HASKINS, C. H., «The Spread of Ideas in the Middle Ages», *Speculum*, I, 1 (1926), pp. 19-30.
—, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Harvard, Harvard University Press, 1957.
HATCHER, J., «Women's Work Reconsidered: Gender and Wage Differentiation in Late Medieval England», *P&P*, 173 (2001), pp. 191-198.

HAUSER, A., *Historia social de la literatura y el arte,* 3 vols. [Londres, 1951], Madrid, Punto Omega, 1969.

HAUTEFEUILLE, F., «Les élites rurales laissent-elles une trace archeologique? Étude à partir de quelques cas du sud-ouest de la France», en F. Menant y J.-P. Jessenne (eds.), *Les élites rurales dans l'Europe médiévale et moderne. Actes des XXVVIIes Journées internationales d'histoire de l'abbaye de Flaran, 9, 10, 11 septembre 2005* (Flaran 27, 2005), Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2007, pp. 163-178.

HEERS, J., *La invención de la Edad Media* [París, 1992], Barcelona, Crítica, 1995.

HEGEL, W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* 3 vols. [Berlín, 1833], México, Fondo de Cultura Económica, 1955.

HENNINGS, J., «Early European Towns. The Development of the Economy in the Frankish Realm between Dynamism and Deceleration. AD 500-1100», en *id.* (ed.), *Post-Roman Towns, Trade and Settlement in Europe and Byzantium,* I, *The Heirs of the Roman West*, Berlín-Nueva York, De Gruyter; *bilingual edition,* 2007, pp. 3-43.

HERLIHY, D., «Three Patterns of Social Mobility in Medieval History», *Journal of Interdisciplinary History,* III, 4 (1973), pp. 623-647.

HERRNBRODT, A., *Der Husterknupp: Eine niederrheinische Burganlage des fruhen Mittelalters,* Colonia, Böhlau, 1958.

HERSKOVITS, M. J., *Economic Anthropology. A Study in Comparative Economics,* Nueva York, Knopf, 1952.

HIBBERT, A. B., «The Origins of the Medieval Town Patriciate», *P&P,* 3 (1953), pp. 15-27.

HILL, C., *El mundo trastornado. El ideario popular extremista en la Revolución inglesa del siglo XVII* [Londres, 1972], Madrid, Siglo XXI, 1983 (reimp. 2015).

HILL, M., *Sociología de la religión* [Nueva York, 1973], Madrid, Cristiandad, 2007.

HILTON, R., «Feudalism and the Origins of Capitalism», *History Workshop,* 1 (1976), pp. 9-25.

—, *Siervos liberados. Los movimientos campesinos medievales y el levantamiento inglés de 1381* [Londres, 1973], Madrid, Siglo XXI, 1978.

—, «Lords, Burgesses and Hucksters», *P&P,* XCVII (1982), pp. 3-15.

—, «Medieval Market Towns and Simple Commodity Production», *P&P,* 3 (1985), pp. 3-23.

—, «Los movimientos campesinos en Inglaterra antes de 1381», en *id.*, *Conflicto de clase y crisis del feudalismo* [Londres, 1987], Barcelona, Crítica, 1988, pp. 24-50.

—, «Las ciudades en la sociedad feudal inglesa», en *Conflicto de clase y crisis del Feudalismo* [Londres, 1987], Barcelona, Crítica, 1988, pp. 106-122.

HINCK, H., «The Rising of 1381 in Winchester», *TEHR*, CXXV, 512, 2010, pp. 112-131.

HINDESS, B. y HIRST, P. Q., *Los modos de producción precapitalistas* [Londres, 1975], Barcelona, Península, 1979.

HINOJOSA MONTALVO, J., «Actividades judías en la Valencia del siglo XIV», en *La ciudad hispánica*, Madrid, Universidad Complutense, 1985, pp. 1547-1565.

—, «La sociedad y la economía de los judíos en Castilla y la Corona de Aragón durante la Baja Edad Media», en J. I. de la Iglesia Duarte (coord.), *II Semana de Estudios Medievales*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1992, pp. 79-109.

HINTZE, O., *Historia de las formas políticas* [Gotinga, 1962-1964], Madrid, Revista de Occidente, 1968.

HITCHCOCK, R., *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain. Identities and Influences*, Exeter, 2008.

HOBSBAWM, E, *Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX* [Mánchester, 1959], Barcelona, Ariel, 1974.

—, *Bandidos* [Londres, 1969], Barcelona, Ariel, 1976.

—, «Gramsci and Political Theory», *Marxism Today* (julio de 1977), pp. 205-213.

—, *Los ecos de la Marsellesa* [Londres, 1990], Barcelona, Crítica, 1992.

—, *La era de la revolución, 1789-1848* [Londres, 1962], Buenos Aires, Crítica, 1997.

—, «Zapateros políticos», en *id.*, *Gente poco corriente. Resistencia, rebelión y jazz* [Nueva York, 1998], Buenos Aires, Paidós, 1999, pp. 27-56.

—, *Años interesantes. Una vida del siglo XX* [Londres, 2002], Buenos Aires, Planeta-Crítica, 2003.

HOBSBAWM, E. J. y RUDÉ, G., *Revolución Industrial y revuelta agraria. El capitán Swing* [Nueva York, 1968], Madrid, Siglo XXI, 1985 (reed., 2009).

HOLT, J. C. *Robin Hood*, Londres, Thames & Hudson, 1993.

HOLTON, R. J., «Marxist Theories of Social Change and the Transition from Feudalism to Capitalism», *Theory and Society,* X, 6 (1981), pp. 833-867.

HOPKINS, K., *Conquistadores y esclavos* [Cambridge, 1978], Barcelona, Península, 1981.

HOSHINO, H., «Per la storia dell'Arte della lana in Firenze nel trecento e nel quattrocento: un riesame», *Annuario dell'Istituto Giapponese di Cultura in Roma* (1972-1973), pp. 33-80.

HOUSSAIS, Y., «Les *Chroniques italiennes:* Stendhal à la recherche d'une forme», *Anales de Filología Francesa,* XIV (2005-2006), pp. 133-144.

HOWELL, M., «Pirenne, Commerce, and Capitalism: The Missing Parts», *Belgish Tijdschrift voor Nieuwste Geschiedenis/ Revue Belge d'Histoire Contemporaine,* 3-4 (2011), pp. 297-322.

HUBERT, E., *Espace urbain et habitat à Rome du Xe siècle à la fin du XIIIe siècle,* Roma, Istituto italiano per il Medio Evo et École française de Rome, 1990.

HUGHES, D. O., «On Voluntary Associations in History: Medieval Europe», *American Anthropologist, New Series,* LXXVI, 2 (1974), pp. 334-335.

HUPPERT, G., *After the Black Death. A Social History of Early Modern Europe,* Bloomington e Indianápolis, Indiana University Press, 1986.

HUTCHINSON, L., «Oriental Trade and the Rise of the Lombard Communes», *The Quarterly Journal of Economics,* XVI, 3 (1902), pp. 413-432.

HUTTON, P. H., «The History of Mentalities: The New Map of Cultural History», *History & Theory,* XX (1981), pp. 237-259.

HUTTON, R., «How Pagan Were Medieval English Peasants?», *Folklore,* CXXII, 3 (2011), pp. 235-249.

IANNI, F., *Des affaires de famille. La Mafia à New York. Liens de parenté et contôle social dans le crime organisé*, París, Pion, Terre Humaine, 1973.

IBÁÑEZ RODRÍGUEZ, M., «La constitución del primer cenobio de San Millán», *VII Semana de Estudios Medievales,* Logroño, Instituto de Estudios Riojanos (1997), pp. 385-395.

IKNI, G.-R., «La question paysanne dans la révolution française», *Histoire et Sociétés Rurales*, 4 (1995), pp. 177-213.

ILLICH, I., *En el viñedo del texto. Etología de la lectura: un comentario al «Didascalicon» de Hugo de San Víctor* [Chicago, 1993], México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

IMBERDIS, A., *L'Auvergne depuis l'ère gallique jusqu'au XVIIIe siècle*, París, Impr. impériale, 1863.

INFRANCA, A., *Trabajo, individuo, historia. El concepto de trabajo en Lukács,* Buenos Aires, Herramienta, 2005.

INNES, M., *State and Society in the Early Middle Ages. The Middle Rhin Valley, 400-1000*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

IOGNA-PRAT, D., *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam 1000-1150*, París, Aubier, 1998.

IRADIEL MURUGARREN, P., «Familia y función económica de la mujer en actividades no agrarias», en Coloquio hispano francés, *La condición de la mujer en la Edad Media,* Madrid, Universidad Complutense, 1986, pp. 223-260.

—, «El desarrollo del comercio y de la industria: mercados, mercaderes y artesanos» en J. C. Alba López (coord,), *Historia de Zamora,* 1, *De los orígenes al final del Medioevo,* Zamora (1995), pp. 505-541.

IRANZO MUÑÍO, M. T. y LALIENA CORBERA, C., «El acceso al poder de una oligarquía urbana: el concejo de Huesca (siglos XII y XIII)», *Aragón en la Edad Media,* VI (1984), pp. 47-66.

ISLA FREZ, A., «Ensayo de historiografía medieval. El *Cronicón iriense*», *En la España Medieval,* 4 (1984), pp. 413-431.

IZQUIERDO BENITO, R., «Los judíos de Toledo en el contexto de la ciudad», *EFM*, 6 (1993), pp. 79-102.

JAEGER, C. S., «The *Nibelungen* Poet and the Clerical Rebellion against Courtesy», en W. C. McDonald (ed.), *Spectrum Medii Aevi. Essays in Early German Literature in Honor of George Fenwick Jones,* Göppingen, 1983, pp. 177-205.

JARNOUX, Ph., «Entre pouvoir et paraître. Pratiques de distinction et d'affirmation dans le monde rural», en F. Menant y J.-P. Jessenne (eds.), *Les élites rurales dans l'Europe médiévale et moderne. Actes des XXVVIIes Journées internationales d'histoire de l'abbaye de Flaran, 9, 10, 11 septembre 2005* (Flaran 27, 2005), Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2007, pp. 129-148.

JEFFERIES, H. A., «Ireland: Religion and Piety», en S. H. Rigby (ed.), *A Companion to Britain in the Later Middle Ages*, Oxford, Blackwell, 2002, pp. 430-447.

JÉGOU, L., «L'évêque entre autorité sacrée et excercice du pouvoir. L'exemple de Gérard de Cambrai (1012-1051)», *CCM,* XLVII (2004), pp. 37-56.

JESI, F., *Spartakus. Simbología de la revuelta* [Turín, 2000], Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2014.

JONES, A. H. M., *The Later Roman Empire. 284-602. A Social Economic and Administrative Survey,* 3 vols., Oxford, Basil Blackwell, 1964.

JONES, Ph. J., «From Manor to Mezzadria: A Tuscann Case-Study in the Medieval Origins of Modern Agrarian Society», en N. Rubinstein (ed.), *Florentine Studies. Politics and Society in Renaissance Florence,* Londres, Faber & Faber, 1968, pp. 193-241.

JORRAND, J.-P, «Laon», *Revue Archeologique de Picardie,* XVI, 16 (1999), pp. 61-66.

JUÁREZ VALERO, E., «El modo catalán de negocio del vidrio a finales del medievo», *AHAMM,* XLVII (2013), pp. 89-118.

JULAR PÉREZ ALFARO, C., «*Porque tengo obligación*. Geneología, escritura e identidad nobiliarias. Los Velasco», en M. Castillo Lluch y M. López Izquierdo (coords.), *Modelos latinos en la Castilla Medieval,* Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2010, pp. 307-330.

JURKOWSKI, M., «Lollardy and Social Status in East Anglia», *Speculum*, LXXXII, 1 (2007), pp. 120-152.

KATZ, C. J., «Karl Marx on the Transition from Feudalism to Capitalism», *Theory & Society*, XXII, 3 (1993), pp. 363-389.

KAZHADAN, A., «Soviet Studies on Medieval Western Europe: a Brief Survey», *Speculum*, LVII, 1 (1982), pp. 1-19.

KEENE, D., «Towns and the Growth of Trade», en D. Luscomb y J. Riley-Smith (eds.), *The New Cambridge Medieval History,* IV *c.* 1024-*c.* 1198, I, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 47-85.

KELLENBENZ, H., «Industries rurales en Occident de la fin du Moyen Age au XVIIIe siècle», *AESC*, XVIII, 5 (1963), pp. 833-882.

KENNEDY, H., «Elites Incomes in the Early Islamic State», en J. Haldon y L. Conrad (eds.), *The Byzantine and Early Islamic Near East,* IV, *Elites Old and New in the Byzantine and Early Islamic Near East,* Princeton y Nueva Jersey, Darwin Press, 2004, pp. 13-28.

KENNELLY, K., «Sobre la paz de Dios y la *sagrera* en el condado de Barcelona (1030-1130)», *AEM*, V (1968), pp. 107-136.

KERSHAW, I., *La dictadura nazi. Problemas y perspectivas de interpretación* [Londres, 1985], Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.

KHAZANOV, A. M., *Nomads and the Outside world*, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1994.

KIMBER BUELL, D., «Early Christian Universalism and Modern Forms of Racism», en M. Eliav-Feldon, B. Isaac y J. Ziegler, *The Origins of Racism in the West*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 109-131.

KLEBEL, E., «Regensburg», en Mayer (dir.), *Studien zu den Anfängen des europäischen Städtewesens*, Stuttgart, Thorbecke, 1965, pp. 87-104.

KLEINSCHMIDT, H., *Comprender la Edad Media. La transformación de las ideas y actitudes en el mundo medieval* [Woodbridge-Nueva York, 2000], Madrid, Akal, 2009.

KNUTSSON, K. E., «Dicotomización e integración Aspectos de las relaciones interétnicas en el sur de Etiopía», en F. Barth (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales* [Londres, 1969], México, Fondo de Cultura Económica, 1976, pp. 111-130.

KOFLER, L., *Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Versuch einer «verstehenden» Betrachtung der Neuzeit nach dem historischen Materialismus,* Haale-Saale, Mitteldeutsche Druckerei und Verlagsanstalt, 1948.

KOMINSKY, E., «Peut-on considerer le XIVe et le XVe siècles comme l'époque de la décadence de l'économie européene?», *Studi in Onore di Armando Sapori*, Milán, I, Istituto Editoriale Cisalpino, 1957, pp. 551-569.

KONERSMANN, F., «Du *Stand* paysan à la classe des propriétaires terriens et des agriculteurs. Paysans-négociants dans le Palatinat, en Hesse Rhénane et dans la Haute-Rhénanie du Nord (1740-1880)», en F. Menant y J.-P. Jessenne (eds.), *Les Élites rurales dans l'Europe médiévale et moderne. Actes des XXVVIIes Journées internationales d'histoire de l'abbaye de Flaran, 9, 10, 11 septembre 2005* (Flaran 27, 2005), Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2007, pp. 211-228.

KOWALESKI, M. y BENNETT, J. M., «Crafts, Gilds, and Women in the Middle Ages: Fifty Years after Marian K. Dale», *Signs*, XIV (1989), pp. 474-488.

KOYRÉ, A., *Estudios de historia del pensamiento científico* [1930-1963], México, Siglo XXI, 1973; Madrid, Siglo XXI, 1977.

KRISTELLER, P. O, *Renaissance Thought and its Sources,* Nueva York, Columbia University Press, 1979.

KRUGER, S. F., «Medieval Christian (Dis)identifications: Muslims and Jews in Guibert of Nogent», *New literary History,* XXVIII, 2 (1997), pp. 185-203.

KUCHENBUCH, L. y MICHAEL, B., «Estructura y dinámica del modo de producción "feudal" en la Europa preindustrial», *SH Medieval,* IV (1986), pp. 7-58.

KULA, W., «Recherches comparatives sur la formation de la classe ouvrière», *Première Conférence International d'Histoire Économique,* París, Stockholn (1960), pp. 511-523.

—, *Teoría económica del sistema feudal* [Varsovia, 1962], Buenos Aires, Siglo XXI, 1974.

KÜNG, H., *Ist die Kirche noch zu retten?,* Múnich, Piper, 2011.

LA ROCCA, M. C., «El espacio urbano entre los siglos VI y VIII», *AHAMM,* XXXVII-XXXVIII (2004-2005), pp. 49-73.

LABAL, P., *Los cátaros: herejía y crisis social* [París, 1982], Barcelona, Crítica, 1984.

LABANDE, L.-H., *Histoire de Beauvais et de ses institutions communales jusqu'au commencement du XVe siècle,* París, L'Imprimerie nationale, 1892.

LACOSTE, I., *El nacimiento del tercer mundo: Ibn Jaldún* [París, 1966], Barcelona, Península, 1971.

LACREU, A., «Conflictos sociales en Castilla durante los siglos XIV, XV y principios del XVI», *AHAMM,* XXXI (1998), pp. 95-134.

LADERO QUESADA, M. Á., «Las ferias de Castilla. Siglos XII a XV», *CHE,* LVII-LVIII (1982), pp. 269-347.

—, «Deudas y bienes de judíos del obispado de Burgos en 1492», *Aragón en la Edad Media,* XIX (2006), pp. 285-300.

LADERO QUESADA, M. F., «Aproximación al proceso de formación del patrimonio de la Iglesia zamorana (Obispo y Cabildo). 1132-1484», *ETFM,* 6 (1989), pp. 249-269.

LAGARDÈRE, V., «Communautés mozarabes et pouvoir almoravide en 519 H/1125 en Andalus», *Studia Islamica,* 67 (1988), pp. 99-119.

LAHAM COHEN, R., «En torno a motivaciones y efectos del discurso antijudío: el caso de los *Moralia in Iob* de Gregorio Magno», *Polis,* XXIII (2011), pp. 115-151.

—, «Theological Anti-Judaism in Gregory the Great», *Sefarad,* LXXV, 2 (2015), pp. 225-252.

—, «*Vas uacuum et signatum.* La imagen del judío en los *Dialogi* y el problema de la autoría gregoriana», *Revue Études Juives,* CLXXIV, 3-4 (2015), pp. 295-324.

—, «El subordinado que subordina. Poseedores judíos de esclavos cristianos en el *Registrum epistularum* de Gregorio Magno», *Gerión,* XXXIV (2016), pp. 325-349.

LALIENA CORBERA, C., «Morfología señorial y contabilidades rurales de dos señoríos altoaragoneses en el siglo XIII», *En la España Medieval,* XII (1989), pp. 107-130.

LAMBRICK, G., «Abingdon and the Riots of 1327», *Oxoniensia,* 29-30 (1964), pp. 129-141.

LAMM, S., «Muslims and Jews in *Exempla* collections: A Case Study on Stephen of Bourbon's *Tractatus de materiis praedicabilibus*», *Al-Masaq,* XXI, 3 (2009), pp. 301-314.

LANDES, R., «La vie apostolique en Aquitaine en l'an mil. Paix de Dieu, culte des reliques et communautés hérétiques», *AESC,* XLVI, 3 (1991), pp. 573-593.

LANE POOLE, R., *Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning,* Londres, Nueva York, Society for Promoting Christian Knowledge, Macmillan, 1920.

LANGMUIR, G. I., «Majority History and Post-Biblical Jews», *Journal of the History of Ideas,* XXVII, 3 (1966), pp. 343-364.

—, *Toward a Definition of Antisemitism,* Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1990.

LARGUIA, I. y DUMOULIN, J., *La mujer nueva. Teoría y práctica de su emancipación,* Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1988.

LARREA, J. J., «La condición del campesinado navarro-aragonés entre los siglos IX y XII: una revisión crítica», *En la España Medieval,* 29 (2006), pp. 383-409.

LASLETT, P., *El mundo que hemos perdido explorado de nuevo* [Nueva York, 1965], Madrid Alianza, 1987.

LAURIN-FRENETTE, N., *Las teorías funcionalistas de las clases sociales. Sociología e ideología burguesa* [París, 1978], Madrid, Siglo XXI, 1985.

LE GOFF, J., *La civilización del Occidente medieval* [París, 1965], Barcelona, Juventud, 1969.

—, *Mercaderes y banqueros de la Edad Media* [París, 1956], Buenos Aires, Eudeba, 1970.

—, *Los intelectuales en la Edad Media* [París, 1957], Buenos Aires, Eudeba, 1971.

—, «The Town as an Agent of Civilisation, *c.* 1200-*c.*1500», en C. Cipolla (ed.), *The Fontana Economic History of Europe,* 1, separata, Londres y Glasgow, Collins-Fontana Books, 1971.

—, «Métiers licites et métiers illicites dans l'Occident médiéval», en *id., Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais,* París, Gallimard, 1977, pp. 91-107.
—, «Travail, techniques et artisans dans les systèmes de valeur du haut Moyen Âge (Ve-Xe siècles)», en *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais,* París, Gallimard, 1977, pp. 108-130.
—, «Métier et profession d'après les manuels de confesseurs du Moyen Âge», en *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais,* París, Gallimard, 1977, pp. 162-180.
—, «Quelle conscience l'Université médiévale a-t-elle eue d'elle-même?», en *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais,* París, Gallimard, 1977, pp. 180-197.
—, «Le rituel symbolique de la vassalité», en *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais,* París, Gallimard, 1977, pp. 349-420.
—, *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media* [París, 1986], Barcelona, Gedisa, 1987.
—, «Le Moyen Âge entre le futur et l'avenir», *Vingtième Siècle. Revue d'histoire,* I, 1 (1984), pp. 15-22.
—, *Saint Louis,* París, Gallimard, 1996.
—, «Tentative de conclusions», *ACSHMESPub*, XXVII (1996), pp. 443-456.
—, *El Dios de la Edad Media. Conversaciones con J.-L. Pouthier* [París, 2003], Madrid, Totta, 2004.
—, *¿Realmente es necesario cortar la historia en rebanadas?* [París, 2014], México, Fondo de Cultura Económica, 2016.
Le Roy Ladurie, E., *Les Paysans de Languedoc,* 2 vols., París, SEVPEN, 1966.
Lea, H.-C, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age:* I, *Origines et procédure de l'inquisition;* II, *L'Inquisition dans les divers pays de la chrétienté;* III, *Domaines particuliers de l'activité inquisitoriale* [Filadelfia-Nueva York, 1887-1888], París, Société Nouvelle de Librairie et d'Erudition, 1900-1901.
Lebecq, S., «Aelfric et Alpert. Existe-t-il un discours clérical sur les marchands dans l'Europe du Nord à l'aube du XIe siècle?» *ACSHMESP*, XIV (1983), pp. 85-93.
—, «Les échanges dans la Gaule du nord au VIe siècle: une histoire en miettes», en R. Hodges y W. Bowden (eds.), *The Sixth Century: Production, Distribution and Demand,* Leiden, Boston, Colonia, Brill, 1998, pp. 185-202.

—, «The Role of Monasteries in the Systems of Production and Exchange of the Franquish World between the Seventh and the Ninth Centuries», en L. Hansen y C. Wickham (eds.), *The Long Eigth Century. Production, Distribution and Demand*, Leiden, Brill, 2000, pp. 123- 139.

LECHÍN, J. C., «La mañana furiosa de los «comunarios»», *Clarín*, 18 de mayo de 2008.

LEDESMA, C., «Entrevista», *Sudestada*, Agosto (2011), pp. 52-57.

LEFEBVRE, G., *El nacimiento de la historiografía moderna* [París, 1971], Barcelona, Martínez Roca, 1974.

LEFF, G., «Heresy and the Decline of the Medieval Church», *P&P*, 20 (1961), pp. 36-51.

LÉON, A., *La Conception matérialiste de la question juive* [1946], París, EDI, 1980.

LEÓN, A., *Tras las huellas de las civilizaciones negras en América*, La Habana, Fundación Fernando Ortiz, 2001.

LEPINE, D., «England: Church and Clergy», en S. H. Rigby (ed.), *A Companion to Britain in the Later Middle Ages*, Oxford, Blackwell, 2002, pp. 359- 380.

—, *Montaillou, aldea occitana de 1294 a 1324* [París, 1975], Madrid, Taurus, 1981.

LESTOCQUOY, J., «Les origines du patriciat urbain. Henri Pirenne s'est-il trompé?», *AESC*, I, 2 (1946), pp. 143-148.

—, *Aux origines de la bourgeoisie: Les villes de Flandre et d'Italie sous le gouvernement des patriciens (XIe-XVe siècles)*, París, Presses universitaires de France, 1952.

—, «Vézelay», *AESC*, VI, 1 (1952), pp. 65-74.

—, «Les villes et la population urbaine (L'exemple d'Arras)», *CCM*, I, 1 (1958), pp. 55-62.

LEWIS, A. R., «The Development of Town Government in Twelfth Century Montpellier», *Speculum*, XXII, 1 (1947), pp. 51-67.

LIDA DE MALKIEL, M. R., «La visión de trasmundo en las literaturas hispánicas», apéndice en H. R. Patch, *El otro mundo en la literatura medieval*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, pp. 369-449.

—, «La *Garcineida* de García de Toledo», en *id.*, *Estudios de literatura española y comparada*, Buenos Aires, Eudeba, 1966, pp. 1-13.

LIENDO, J., «Consideraciones críticas sobre el modelo de Alexander Chayanov», *Sociedades Precapitalistas*, III, 1 (2013) [www.sociedadesprecapitalistas.fahce.unlp.edu.ar].

.INAGE CONDE, A., «El monacato "fenómeno mundial"», en M. D. Martínez San Pedro y M. D. Segura del Pino (coords.), *La Iglesia en el mundo medieval y moderno,* Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 2004, pp. 29-38.

–, «En torno al monacato, reflexiones de un historiador», en *El monacato en los reinos de León y Castilla (siglos VII-XIII),* 2005, FSA, 2007, pp. 361-388.

–, *La vida cotidiana de los monjes de la Edad Media,* Madrid, Edit. Complutense, 2007.

.ITTLE, L. K., «Intellectual Training and Attitudes Toward Reform, 1075-1150», en Colloques CNRS, *Pierre Abélard. Pierre Le Venerable. Les courants philosophiques littéraires et artistiques en Occident au milieu du XIIe siècle,* París, CNRS, 1975, pp. 234-249.

–, *Pobreza voluntaria y economía del beneficio en la Europa medieval* [Londres, 1978], Madrid, Taurus, 1980.

–, «La morphologie des malédictions monastiques», *AESC,* XXXIV, 1 (1979), pp. 43-60.

.LIBRER ESCRIG, J. A., «Artesanos ante la justicia. La organización de la industria textil medieval a través de la documentación judicial: el ejemplo contestano (1470-1492)», *HID,* XL (2003), pp. 123-151.

.OBEL, M. D., «A Detailed Account of the 1327 Rising at Bury St Edmunds and the Subsequent Trial», *Proceedings of the Suffolk Institute of Archeology,* XXI (1934), pp. 215-234.

OMBARD, M., «Les bases monétaires d'une suprématie économique. L'or musulman du VIIe au XIe siècle», *AESC,* II, 2 (1947), pp. 143-160.

-, «Mahomet et Charlemagne. Le problème économique», *AESC,* III, 2 (1948), pp. 188-199.

-, *Espaces et reseaux du Haut Moyen Âge,* París, Mouton, 1971.

OMBARDO, R. M., «The Black Mafia: African-American Organized Crime in Chicago 1890-1960», *Crime, Law & Social Change,* XXXVIII (2002), pp. 33-65.

OPEZ, R. S., «Du marché temporaire à la colonie permanente. L'évolution de la politique commerciale au moyen âge», *AESC,* IV, 1949, pp. 389-405.

, «Of Towns and Trade», en R. S. Hoyt (ed.), *Life and Thought in the Early Middle Ages,* Mineápolis, University of Minnesota Press, 1967, pp. 30-50.

ÓPEZ DE LIZAGA, J. L., «Walter Benjamin y los dos paradigmas de la teoría crítica», *Nexo. Revista de Filosofía*, 3 (2005), pp. 11-31.

ÓPEZ GÓMEZ, O., «La población marginada de Toledo a finales del siglo XV», en M. I. del Val Valdivieso y P. Martínez Sopena (dirs.)., *Castilla y el mundo feudal: homenaje al profesor Julio Valdeón*, III, Valladolid, Junta de León y Castilla, Consejería de Cultura y Turismo, Universidad de Valladolid, 2009, pp. 369-382.

–, «Representatividad política y rebelión urbana a fines del Medioevo: las asambleas del común toledano (1478-1522)», *AEM*, XLII/2 (2012), pp. 727-753.

ÓPEZ SABATEL, J. A, «Resistencias parciales y abiertas: conflicto de clase en el medio rural gallego (siglos XIII y XV)», *Estudios Humanísticos. Historia*, VII (2008) , pp. 103-137.

LOPEZ-SANSON DE LONGVAL, E.-E., *L'Image au Moyen-Âge d'après les fresques à Saint-Pierre de Rouilhac*, Lille, Université Charles de Gaulle, 2005.

LÖWITH, K., *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia* [Chicago, 1949], Madrid, Aguilar, 1956.

LÖWY, A. G., *El comunismo de Bujarin* [1969], Barcelona, Grijalbo, 1973.

LÖWY, M., *Guerra de dioses: religión y política en América Latina* [Londres-Nueva York, 1996], México, Siglo XXI, 1999.

—, «Le concept d'affinité élective chez Max Weber», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 127, *Max Weber, la religion et la construction du social*, 2004.

LUCHÍA, C., «Aportes teóricos sobre el rol de la propiedad comunal en la transición al capitalismo», *Mundo Agrario*, IX (2004) [http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=84550907].

—, «Políticas monárquicas frente a la propiedad comunal en los concejos de realengo castellanos bajomedievales», *Hispania*, LXVIII, 230 (2008), pp. 619-645.

—, «Tierra, poder y violencia en torno a la consolidación de las oligarquías concejiles en el siglo XV: El caso de los caballeros abulenses», *ETFM*, XXII (2009), pp. 185-205.

—, «Política y violencia en torno a las luchas por la propiedad comunal en la Baja Edad Media castellana», *AHAMM*, XLIII (2012), pp. 127-158.

LUCK, S., *Sociologie de l'engagement libertaire dans la France contemporaine. Socialisations individuelles, expériences collectives,*

et cultures politiques alternatives, París, Université Panthéon-Sorbonne-Paris I, 2008 [https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00338951v2].

LUIS CORRAL, F., «Leyenda y realidad histórica: el contexto político del "motín de la trucha" de Zamora en el siglo XII», *Studia Zamorensia,* VI (2002), pp. 29-48.

LUKÁCS, G., *Estética*, I, *Cuestiones preliminares y de principio* [Berlín, 1963], Barcelona-México, Grijalbo, 1966.

—, *Ontología del ser social: el trabajo* [Darmstadt y Neuwied, 1984-1986], Buenos Aires, Herramienta, 2004.

LUMBRERAS, L. G., «Childe y la tesis de la revolución urbana», en L. Manzanilla (ed.), *Coloquio Gordon Childe,* México, UNAM, 1988, pp. 349-366.

LYON, B., «Medieval Real Estate Developments and Freedom», *AHR,* LXIII, 1 (1957), pp. 47-61.

—, «A Reply to Jan Dhondt's Critique of Henri Pirenne», *Handeligen der Maatschappij voor Geschiedenis en Oudheidkunde te Gent,* 29 (1975), pp. 1-25.

—, «Henri Pirenne: Connu or Inconnu?», *RBPhH,* LXXXI, 4 (2003), pp. 1231-1241.

MACEK, J., *La Revolución husita. Orígenes, desarrollo y consecuencias* [Praga, 1952, 1956], Madrid, Siglo XXI, 1975.

MACFARLANE, A., «The Origins of English Individualism: Some Surprises», *Theory and Society,* VI, 2 (1978), pp. 255-277.

MACKAY, A., *Anatomía de una revuelta urbana: Alcaraz en 1458,* Albacete, Instituto de Estudios Albacetenses, 1985.

MACKAY, A. y MCKENDRICK, G., «La semiología y los ritos de violencia: sociedad y poder en la corona de Castilla», *En la España Medieval,* 11 (1988), pp. 153-165.

MACQUEEN, H. L., «Scotland: Politics, Government and Law», en S. H. Rigby (ed.), *A Companion to Britain in the Later Middle Ages,* Oxford, Blackwell, 2002, pp. 283-308.

MAÍLLO SALGADO, F., «De la literatura erótica hispano-árabe», *AHAMM,* XXVII (1994), pp. 105-116.

—, «De la formación social tributaria ¿y mercantil? andalusí», *AHAMM,* XXXV-XXXVI (2003), pp. 175-184.

MAINÉ BURGUETE, E., «Infanzones contra ciudadanos. Lucha por el poder en la parroquia de la Magdalena (Zaragoza)», *Aragón en la Edad Media*, XIV-XV, *Homenaje a la profesora C. Orcástegui*, 1999, pp. 941-953.

MAIRE VIGUEUR, J.-C., «Les rapports ville-campagne dans l'Italie communale: pour une révision des problèmes», en N. Bulst y J.-Ph. Genet (eds.), *La Ville, la bourgeoisie et la genèse de l'Etat Moderne (XIIe-XVIIIe siècles)*, París, CNRS, 1988, pp. 21-34.

MAITLAND, F. W., *Township and Borough. The Ford Lectures 1897 with an Appendix of Notes Relating to the History of Cambridge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1964.

MALKIEL, D. J., «The Underclass in the First Crusade: A Historiographical Trend», *Journal of Medieval History*, XXVIII, 2 (2002), pp. 169-197.

—, «Three Perspectives on Judah Halevi's voyage to Palestine», *Mediterranean Historical Review*, XXV, 1 (2010), pp. 1-5.

MALLIMACI, F. (dir.) y ESQUIVEL, J. C. (coord.), *Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina*, Buenos Aires, Conicet, 2008 [www.ceil-conicet.gov.ar/wp-content/uploads/2013/02/encuesta1.pdf].

MANTECÓN MOVELLÁN, T. A., «Did Interpersonal Violence Decline in the Spanish Old Regime?», *Memoria y Civilización*, 2 (1999), pp. 117-140.

MANTEUFFEL, T., «Nacimiento de una herejía», *HyS*, pp. 69-71.

MARAVALL, J. A., *Las comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna*, Madrid, Alianza, 1979.

MARIN, J., «Annihilation and Deification in Beguine Theology and Marguerite Porete's *Mirror of Simple Souls*», *Harvard Theological Rev.*, CIII, 1 (2010), pp. 89-109.

MARIN, O., «Des brèches dans la chrétienté?», en M.-M. de Cevins y J.-M. Matz (dirs.), *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 387-398.

MARÍN PORGUERES, F. J., «En torno a la virtud de la magnanimidad. La magnanimidad según Santo Tomás en la *Summa Theologiae*», *Studia Moralia*, XLV, 2 (2007), pp. 295-318.

MARTÍN, J. L., «El clero rural», en M. D. Martínez San Pedro y M. D. Segura del Pino (coords.), *La Iglesia en el mundo medieval y moderno*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 2004, pp. 55-82.

—, «El azogue viejo. La fundación del sistema urbano salmantino» en Estella Goytre (dir.), *La Plaza Mayor de Salamanca*, I, Salamanca, Caja Duero, 2005, pp. 69-104.

MARTÍN VISO, I., «La comunidad y el monasterio: el señorío de Santa María en el valle de Valdeiglesias (siglos XII-XIV)», *Historia Agraria,* 28 (2002), pp. 137-154.

—, «Monasterios y redes sociales en el Bierzo altomedieval», *Hispania,* CCXXXVII (2011), pp. 9-38.

MARTÍNEZ CARRILLO, M. Ll., «Los judíos de Murcia a través de fuentes municipales. Hipótesis de trabajo», *ETFM*, 6 (1993), pp. 159-176.

MARTÍNEZ CASADO, A., «Cátaros en León. Testimonio de Lucas de Tuy», *Archivos Leoneses*, 74 (1983), pp. 263-311.

MARTÍNEZ DÍEZ, G., «Los fueros leoneses, 1017-1336», en *El reino de León en la Alta Edad Media,* I. *Cortes, concilios y fueros,* León, Centro de Estudios San Isidoro, 1988, pp. 283-351.

—, «Concilio de Coyanza», en *El reino de León en la Alta Edad Media,* II, *Ordenamiento jurídico del reino,* León, CESI, 1992, pp. 179-184.

—, «Reconquista y repoblación de Sepúlveda (940-1076)», en F. Suárez Bilbao y A. Gambra, *Los fueros de Sepúlveda y las sociedades de frontera*, Madrid, Dykinson, 2008, pp. 24-49.

MARTÍNEZ GIJÓN, J., «La comenda en el derecho español», *AHDE*, XXXIV (1964), pp. 31-140.

MARTÍNEZ LIÉBANA, E., *Los judíos de Sahagún en la transición del siglo XIV al XV,* Valladolid, Junta de Castilla y León, 1993.

—, «Milagros y propaganda en el Sahagún medieval», *Tierras de León. Rev. Diputación Provincial,* XXXIV, 95-96 (1994), pp. 27-48.

MARTÍNEZ LORCA, A., *Averroes, el sabio cordobés que iluminó Europa,* Córdoba, El Páramo, 2010.

MARTÍNEZ MORO, J., *La tierra de la comunidad de Segovia. Un proyecto señorial urbano (1088-1550)*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1985.

MARTÍNEZ RUIZ, C. M., «*Ambigua paupertas*. Las controversias teológicas sobre la pobreza y la legitimación del *dominium* en la Baja Edad Media europea», en C. Fernández (coord.), *Jornadas interdisciplinarias, Baja Edad Media y Modernidad Temprana*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2017.

MARTÍNEZ SIERRA, M. T., «La situación religiosa en la antigua morería de Valencia en 1522 según las denuncias de Juan Medina», *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 26 (2000), pp. 113-135.

MARTÍNEZ SOPENA, P., *La Tierra de Campos occidental. Poblamiento, poder y comunidad del siglo X al XV*, Valladolid, Institución Cultural Simancas, 1985.
—, «El despliegue urbano en los reinos de León y Castilla durante el siglo XII», en J. I. de la Iglesia Duarte (coord.), *III Semana de Estudios Medievales*, Nájera, Instituto de Estudios Riojanos, 1993, pp. 27-41.
—, «El Camino de Santiago y la articulación del espacio en Tierra de Campos y León», en *XX Semana de Estudios Medievales*, Pamplona, Instituto de Estudios Riojanos, 1994, pp. 185-211.
—, «Foires et marchés ruraux dans les pays de la Couronne de Castille et Léon du Xe au XIIIe siècle», en C. Desplat (ed.), *Foires et marchés dans les campagnes de l'Europe médiévale et moderne. Actes des XIVes journées internationales d'histoire de l'Abbaye de Flaran, Septembre 1992* (Flaran 14, 1992), Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1996, pp. 47-69.
—, «Los francos en la España de los siglos XI al XIII», en A. Vaca Lorenzo (coord.), *Minorías y migraciones en la Historia*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2004, pp. 25-66.
—, «La sociedad local y el monasterio de Sahagún, a través de la *Primera Crónica Anónima* y la documentación de la época», *e-Spania*, 19 (2014) [https://journals.openedition.org/e-spania/23867].
—, «The War in Leon and Castile (ca. 1110-1130). Internal Crisis and Imaginary of Violence», *Imago Temporis. Medium Aevum*, IX (2015), pp. 125-144.
MARX, K., *Misère de la philosophie. Réponse a la philosophie de la misère de Proudhon* [París-Bruselas, 1847], versión electrónica de la edición de París, 1878.
—, *El Capital. Libro I. Capítulo VI. Inédito*, México, Siglo XXI, 1971.
—, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, 3 vols. [Berlín, 1867-1885], Fráncfort, Verlag marxistische Blätter, 1976.
—, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, en K. Marx y F. Engels, *Werke*, I [París, 1844], Berlín, 1976, pp. 378-391.
—, «Formas que preceden a la producción capitalista», en K. Marx y E. Hobsbawm, *Formaciones económicas precapitalistas* [1857], México, Siglo XXI, 1987, pp. 67-119.
MARX, K. y ENGELS, F., *Die deutsche Ideologie*, en *id.*, *Werke*, III [1845-1846], Berlín, 1976, pp. 5-530 [ed. cast.: *La ideología alemana*, trad. Wenceslao Roces, Madrid, Akal, 2014].

—, *Manifest der Kommunistischen Partei*, en *id.*, *Werke*, IV [Londres, 1848], Berlín, Dietz Verlag, 1976, pp. 459-493.
MASSCHAELE, J., «The Public Space of the Marketplace in Medieval England», *Speculum*, LXXVII, 2 (2002), pp. 383-421.
MATE, M., «The Economic and Social Roots of Medieval Popular Rebellion: Sussex in 1450-1451», *EHR*, New Ser., XLV, 4 (1992), pp. 661-676.
MATONTI, F., «Les "bricoleurs". Les cadres politiques de la raison historienne: l'exemple de *La Nouvelle critique*», *Politix*, IX, 36 (1996), pp. 95-114.
MAYHEW, N. J., «Scotland: Economy and Society», en S. H. Rigby (ed.), *A Companion to Britain in the Later Middle Ages*, Oxford, Blackwell, 2002, pp. 107-124.
MAZEL, F., «Les aléas de la protection seigneuriale», en M.-M. de Cevins y J.-M. Matz (dirs.), *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 423-431.
MCCLURE, P., «Patterns of Migration in the Late Middle Ages: The Evidence of English Place-Name Surnames», *EHR*, 2 ser., XXXII, 2 (1979), pp. 167-183.
MCDONUGH, C. J., «Hugh Primas 18: A Poetic Glosula on Amiens, Reims and Peter Abelard», *Speculum*, LXIV, 4 (1986), pp. 806-835.
MCSHEFFREY, S., «Heresy, Orthodoxy and English Vernacular Religion, 1480-1525», *Past & Present*, 186 (2005), pp. 47-80.
MEAD, M., *Coming of Age in Samoa. A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization*, Nueva York, William Morrow, 1928.
MEILLASSOUX, C., *Mujeres, graneros y capitales. Economía doméstica y capitalismo* [París, 1975], México, Siglo XXI, 1982.
MELVILLE, G., «La recherche sur les ordres religieux en Allemagne. Chemins parcourus et nouveaux horizons», *CCM*, LXIX, 194 (2006), pp. 163-174.
MENANT, F., «Les chartes de franchise de l'Italie communale. Un tour d'horizon et quelques études de cas», en M. Bourin y P. Martínez Sopena (eds.), *Pour une anthropologie du prélèvement seigneurial dans les campagnes mediévales (XIe-XIVe siècles)*, París, Publications de la Sorbonne, 2004, pp. 239-267.
MENJOT, D., «L'historiographie du Moyen Âge espagnol: de l'histoire de la différence à l'histoire des différences», *e-Spania* (2010) [https://journals.openedition.org/e-spania/23867].

MERLO, G. G., «Il problema degli eretici nell'Italia dell'età bernardiana in San Bernardo e l'Italia», en P. Zerbi (ed.), *Atti del Atti del Convegno di studi (Milán, 24-26 de mayo de 1990)*, Milán, Scriptorium Clarevallense, Vita e Pensiero, 1993, pp. 165-191.

MERRINGTON, J., «Ciudad y campo en la transición del feudalismo al capitalismo», en R. Hilton (ed.), *La transición del feudalismo al capitalismo* [Londres, 1976], Barcelona, Crítica, 1982, pp. 238-276.

MESLIN, M., «Funciones religiosa y sapiensal de la oralidad en las sociedades tradicionales», *Anales Fundación Joaquín Costa*, VII (1990), pp. 23-32.

MEWS, C. J., «The Council of Sens (1141): Abelard, Bernard and the Fear of Social Upheaval», *Speculum*, LXXVII, 2 (2002), pp. 342-382.

MICHELET, J., *Histoire de la révolution française*, 2 vols., París, Gallimard, 1952.

MIETHKE, J., *Las ideas políticas de la Edad Media* [Bonn, 1991], Buenos Aires, Biblos, 1993.

MILHOU, A., «La chauve-souris, le nouveau David et le Roi Cache (trois images de l'empereur des derniers temps dans le monde ibérique: XIIIe-XVIIe siècles)», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XVIII-1 (1982), pp. 61-78.

MILIDDI, F., *Génesis y funcionalidad del parlamentarismo bajo medieval*, tesis de doctorado, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2011.

MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, J. M., «Moneda y áreas de circulación en el dominio del monasterio de Sahagún en el siglo X», *Estudis d'Història Agrària*, 2 (1979), pp. 39-49.

—, *El dominio del monasterio de Sahagún en el siglo X. Paisajes agrarios, producción y expansión económica*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1980.

—, «Continuidad y ruptura en los orígenes de la sociedad asturleonesa. De la villa a la comunidad campesina», *SH Medieval*, 16 (1998), pp. 89-127.

—, «La nueva ordenación del poblamiento en la cuenca septentrional del Duero en los inicios de la Edad Media», *Aragón en la Edad Media*, XIV-XV (1999), pp. 1027-1046.

MIRANDA GARCÍA, F., «Algunas propuestas sobre transformaciones sociales y renacimiento urbano en el reino de Pamplona (*ca.* 1050-1080)», en J. I. de la Iglesia Duarte (coord.), *XV Semana*

de Estudios Medievales, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2005, pp. 173-190.

MITRE, E. y GRANDA, C., *Las grandes herejías de la Europa cristiana,* Madrid, Istmo, 1999.

MITTERAUER, M., *¿Por qué Europa? Fundamentos medievales de un camino singular* [Múnich, 2003], Valencia, Universdad de Valencia, 2008.

MODESTIN, G., «Le gentleman, la sorcière et le diable: Reginald Scot, un anthropologue social avant la lettre?», *Médiévales,* 44 (2003), pp. 141-154.

MOLENAT, J. P., «Los mozárabes: un ejemplo de integración», en L. Cardaillac (ed.), *Toledo, siglos XII y XIII: musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia,* Madrid, Alianza, 1992, pp. 101-108.

MOLINIER, A., «La commune de Toulouse et Philippe III», *BECh,* XLIII, 1882, pp. 5-39.

MOLLAT, M. y WOLF, Ph., *Uñas azules, Jacques y Ciompi. Las revoluciones populares en Europa en los siglos XIV y XV* [París, 1970], Madrid, Siglo XXI, 1989.

MONSALVO ANTÓN, J. M., «Herejía conversa y contestación religiosa a fines de la Edad Media. Las denuncias a la Inquisición en el obispado de Osma», *SH Medieval,* 2 (1984), pp. 109-138.

—, *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media,* Madrid, Siglo XXI, 1985.

—, «La participación política de los pecheros en los municipios castellanos de la Baja Edad Media. Aspectos organizativos», *SH Medieval,* 7 (1989), pp. 39-93.

—, *Las ciudades europeas del Medioevo,* Madrid, Síntesis, 1997.

—, «Las dos escalas de la señoralización nobiliaria al sur del Duero: concejos de villa y tierra frente a señorialización "menor" (Estudio a partir de casos del sector occidental: señoríos abulenses y salmantinos)», *Revista d'Història Medieval,* 8 (1997), pp. 275-333.

—, *El sistema político concejil. El ejemplo del señorío medieval de Alba de Tormes y su concejo de villa y tierra*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1998.

—, «Algunas consideraciones sobre el ideario antijudío contenido en el *Liber III* del *Fortalitium Fidei* de Alonso de Espina», *Aragón en la Edad Media. Estudios de Economía y Sociedad*, XIV-XV (1999), pp. 1061-1087.

—, *Los conflictos sociales en la Edad Media,* Madrid, Síntesis, 2016.
MONTENEGRO, J., «El cambio de rito en los reinos de León y Castilla según las crónicas: la memoria, la distorsión y el olvido», en P. Martínez Sopena y A. Rodríguez (eds.), *La construcción medieval de la memoria regia,* Valencia, Universidad de Valencia, 2011, pp. 71-86.
MONTENEGRO, J. y CASTILLO, A. del, «Don Pelayo y los orígenes de la Reconquista: un nuevo punto de vista», *Hispania,* 180 (1992), pp. 5-32.
MONTES ROMERO-CAMACHO, I., «Notas para el estudio de la judería sevillana en la Baja Edad Media (1248-1391)», *HID,* 10 (1984), pp. 251-277.
MOORE, R. I., *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa occidental, 950-1250* [Oxford, 1987], Barcelona, Crítica, 1989.
—, «La alfabetización y el surgimiento de las herejías, *ca.* 1000-*ca.* 1150», en L. K. Little y B. H. Rosenwein (eds.), *La Edad Media a debate* [Oxford-Malden, 1998], Madrid, Akal, 2003, pp. 552-570.
—, *La primera revolución europea, c. 970-1215* [Oxford-Nueva York, 2000], Barcelona, Crítica, 2003.
MOORE, Jr., B., *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia. El señor y el campesino en la formación del mundo moderno* [Boston, 1966], Barcelona, Ariel, 2002.
MOR, C. G., «Gli artigiani nell'alto medioevo (con particolare riguardo ai reflessi giuspubblicistici)», en *Settimana sull'Alto Medioevo,* Spoleto, 1971, pp. 195-213.
MORAN CRUZ, J. A. H., «England: Education and Society», en S. H. Rigby (ed.), *A Companion to Britain in the Later Middle Ages,* Oxford, Blackwell, 2002. pp. 451-471.
MORELAND, J., «Concepts of the Early Medieval Economy», en L. Hansen y C. Wickham (eds.), *The Long Eighth Century. Production, Distribution and Demand,* Leiden, Brill, 2000, pp. 1-34.
—, «Land and Power from Roman Britain to Anglo-Saxon England?», *Historical Materialism,* 19, 1 (2011), pp. 175-193.
MORENO KOCH, Y., «La vida cotidiana de los judíos españoles en la Edad Media», *Memoria de Sefarad* (2002), pp. 73-85.
MORETA VELAYOS, S., *El monasterio de San Pedro de Cardeña. Historia de un dominio monástico castellano (902-1338),* Salamanca, Universidad de Salamanca, 1971.
—, *Malhechores feudales, violencia, antagonismos y alianzas de clases en Castilla. Siglos XIII-XIV,* Madrid, Cátedra, 1978.

—, «La sociedad zamorana en los siglos X-XIII», en Alba López (coord.), *Historia de Zamora,* I, Zamora (1995), pp. 543-585.

MORGAN, L. H., *Ancient Society. Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization* [Nueva York, 1877], Chicago, University of Chicago Press. 1963.

MORGHEN, R., «Problemas en torno al origen de la herejía en la Edad Media», *HyS,* pp. 89-99.

MORÍN DE PABLOS, J. y BARROSO CABRERA, R., «El mundo funerario de época visigoda en la comunidad de Madrid. El poblamiento y el problema del asentamiento de los visigodos en la península Ibérica a través del estudio de las necrópolis madrileñas», en *Actas de 1.as Jorn. Patrim. Arqueol. Comunidad de Madrid,* Madrid, 2005, pp. 183-214.

MORRIS, R., *Churches in the Landscape,* Londres, J. M. Dent & Sons, 1989.

MORSEL, J., «Le prélèvement seigneurial est-il soluble dans le Weistümer? Apréhensions franconiennes (1200-1400)», en M. Bourin y P. Martínez Sopena (eds.), *Pour une anthropologie du prélèvement seigneurial dans les campagnes mediévales (XIe-XIVe siècles),* París, Publications de la Sorbonne, 2004, pp. 155-210.

—, *La aristocracia medieval. El dominio social en Occidente (siglos V-XV)* [París, 2004], Valencia, Universidad de Valencia, 2008.

MUMFORD, L., *La cultura de las ciudades* [Nueva York, 1938], Buenos Aires, Emecé, 1945.

—, *La ciudad en la historia. Sus orígenes, transformaciones y perspectivas* [Nueva York, 1961], Buenos Aires, Infinito, 1966.

MUNDY, J. H., «Urban Society and Culture: Toulouse and its Region», en R. L. Benson y G. Constable (eds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century,* Toronto, University of Toronto Press, 1999, pp. 229-247.

MUNDY, J. H. y RIESENBERG, P. N., *The Medieval Town,* Nueva York, D. van Nostrand, 1958.

MUÑOZ GÓMEZ, V., «La participación política de las elites locales en el gobierno de las ciudades castellanas de la Baja Edad Media. Bandos y conflictos de intereses. (Paredes de Nava, final del siglo XIV-inicio del siglo XV)», *AEM,* XXXIX, 1 (2009), pp. 275-305.

MURO ABAD, J. R., «Durango 1422. Sueño efímero de salvación», en J. I. de la Iglesia Duarte (ed.), *IX Semana de Estudios Medievales,* Nájera, Instituto de Estudios Riojanos, 1998, pp. 349-364.

MURPHY, S. E., «Concern about Judaizing in Academic Treatises on the Law, *c.* 1130-*c.* 1230», *Speculum,* LXXXII (2007), pp. 560-594.

MURRA, J., *El mundo andino, población, medio ambiente y economía* [1975], Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto de Estudios Peruanos, 2002.

MURRAY, A. V., «Voices of Flanders: Orality and Constructed Orality in the Chronicle of Galbert of Bruges», *Handelingen der Maatschappij voor Geschiedenis en Oudheidkunde te Gent,* XLVIII (1994), pp. 103-119.

—, «The Devil in Flanders: Galbert of Bruges and the Eschatology of Political Crisis», en J. Rider y A. V. Murray, *Galbert of Bruges and the Historiography of Medieval Flanders,* Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2009, pp. 183-199.

NAHON, G., «Le crédit et les juifs dans la France du XIIIe siècle», *AESC,* XXIV, 5 (1969), pp. 1121-1148.

NAVARRO ESPINACH, G., «Muñoces, Marcillas y otras familias dominantes en la ciudad de Teruel (1453-1500)», *AEM,* XXXII, 1 (2002), pp. 723-775.

NELSON, L. H., «The Foundation of Jaca (1076): Urban Growth in Early Aragón», *Speculum,* LIII, 4 (1978), pp. 688-708.

NEDERMAN, C. J., «Sovereignity, War and the Corporation: Hegel and the Medieval Foundations of the Modern State», *The Journal of Politics,* XLIX, 2 (1987), pp. 500-520.

—, «Aristotelianism and the Origins of "Political Science" in the Twelfth Century», *Journal of the History of Ideas,* LII, 2 (1991), pp. 179-194.

NEHEIMER, K., *Der Mann, der Michael Koblhaas wurde: Ein historischer Bericht,* Düsseldorf, Diederichs, 1979.

NEUHOUSER, F., «Desire, Recognition, and the Relation Between Bondsman and Lord», en K. R. Westphal (ed.), *The Blackwell guide to Hegel's Phenomenology of Spirit,* Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, pp. 37-54.

NEVEU, F., «Le problème des communes dans les villes épiscopales de Basse-Normandie (XIIe-XVe siècles)», *ACSHMESP,* 16 (1985), pp. 217-234.

NEYRA, A. V., *El Corrector sive medicus de Burchard de Worms: una visión acerca de las supersticiones en la Europa medieval,* tesis de doctorado, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2011.

NICHOLS, S. G., «Writing the New Middle Ages», *PMLA,* CXX, 2 (2005), pp. 422-441.

NIETO SÁNCHEZ, J. A., *Artesanos y mercaderes. Una historia social y económica de Madrid, 1450-1850*, Madrid, Fundamentos, 2006.

NIRENBERG, D., «El concepto de raza en el estudio del antijudaísmo ibérico medieval», *Edad Media. Revista de Historia,* 3 (2000), pp. 39-60.

—, *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la Edad Media* [Princeton, 1996], Barcelona, Península, 2001.

—, «Une société face à l'altérité. Juifs et chrétiens dans la péninsule Ibérique 1391-1449», *Annales. Histoire, Sciences Sociales,* LXII, 4 (2007), pp. 755-790.

NOCE, E., «*Iudaei, gentiles y haeretici* en el discurso de Cromacio de Aquileia. Algunas observaciones en torno a su significado», *Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval,* publicación electrónica, V (2009).

NORTH, D. C. y THOMAS, R. P., «An Economic Theory of the Growth of the Western World», *EHR,* XXIII, 1 (1970), pp. 1-17.

—, *El nacimiento del mundo occidental* [Londres, 1973], Madrid, Siglo XXI, 1978.

NÚÑEZ ATENCIO, L. y DILLEHAY, T., *Movilidad giratoria, armonía social y desarrollo en los Andes Meridionales: patrones de tráfico e interacción económica,* Antofagasta, Universidad Católica del Norte, 1979.

OAKLEY, F., *Los siglos decisivos. La experiencia medieval* [Nueva York, 1974], Madrid, Alianza, 1980.

OLIVA HERRER, H. R., «La circulation des idées politiques parmi les elites paysannes», en F. Menant y J.-P. Jessenne (eds.), *Les Élites rurales dans l'Europe médiévale et moderne. Actes des XXVIIes Journées internationales d'histoire de l'abbaye de Flaran, 9, 10, 11 septembre 2005* (Flaran 27, 2005), Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2007, pp. 179-193.

OLMEDA, M., *El dessarrollo de la sociedad*, III, *Las fuerzas productivas y las relaciones de producción en la Antigüedad grecorromana,* Madrid, Ayuso, 1977.

ONG, W. J., «Orality, Literacy and Medieval Textualization», *New Literary History,* XVI, 1 (1984), pp. 1-12.

—, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra* [Londres-Nueva York, 1982], Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.

ORLANDIS ROVIRA, J., «La prenda como procedimiento coactivo en nuestro derecho medieval (Notas para su estudio)», *AHDE*, XXIV (1954), pp. 81-183.

ORLOWSKI, S., «Violencia, fuga de siervos y bandolerismo como expresiones del conflicto social en el reino visigodo de Toledo», en C. Astarita, C. García Mac Gaw y A. Zingarelli (coords.), *Conflictos sociales en la Antigüedad y el Feudalismo: el conflicto social precapitalista*, La Plata, Universidad de La Plata, 2017, pp. 125-133.

ORMROD, W. M., «The Peasants' Revolt and the Government of England», *Journa British Studies*, XXIX, 1 (1990), pp. 1-30.

OSORIO ALONSO, E., «Apuntes sobre una familia de la oligarquía leonesa entre los siglos XV y XVII: los Fernández León-Vaca», *Estudios Humanísticos*, IV (2005), pp. 209-221.

OSTORERO, M. y ANHEIM, E., «Le diable en procès», *Médiévales*, 44 (2003), pp. 5-16.

OTTOKAR, N., «Il problema della formazione comunale», en Rota (ed.), *Questioni di storia medioevale*, Como-Milán (1946), pp. 355-383.

OURLIAC, P., «Les communautés villageoises dans le Midi de la France au Moyen Age», en *Les communautés villageoises en Europe Occidentale du Moyen Age aux Temps modernes. Quatrièmes journées internationales d'histoire, Centre culturel de l'abbaye de Flaran, 8-10 septembre 1982* (Flaran 4, 1982), 1984, pp. 13-27.

PACAUT, M., «Structures monastiques. Société et Église en Occident aux XIe-XIIe siècles», *ACSHMESP*, V (1974), pp. 11-23.

PACKARD, S. R., «The Norman Communes Once More», *AHR*, XLVI, 2 (1941), pp. 338-347.

PAIARO, D., «Las reformas de Solón y los límites de la coacción extraeconómica en la Atenas arcaica», *Sociedades Precapitalistas*, I, 1 (2011) [www. sociedadesprecapitalistas.fahce.unlp.edu.ar].

PALACIOS MARTÍN, B., «La circulación de los cátaros por el Camino de Santiago y sus implicaciones socioculturales. Una fuente para su estudio», *En la España Medieval. Estudios en Memoria del Pr. Salvador de Moxó* (1982), pp. 219-230.

PALLARES, M. C. y PORTELA, E., «Revueltas feudales en el Camino de Santiago. Compostela y Sahagún», en J. I. Ruiz de la Peña Solar (ed.), *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo en la Edad Media*, Oviedo, Gobierno del Principado de Asturias, 1993, pp. 313-334.

—, *La reina Urraca*, San Sebastián, Nerea, 2006.

—, «El lugar de los campesinos. De repobladores a repoblados», en A. Rodríguez (ed.), *El lugar del campesino. En torno a la obra de Reyna Pastor,* Valencia, CSIC y Universidad de Valencia, 2007, pp. 61-87.

PALLARES MÉNDEZ, M. C., *El monasterio de Sobrado: un ejemplo de protagonismo monástico en la Galicia medieval,* La Coruña, Diputación Provincial, 1979.

PANOFSKY, E., *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental* [Estocolmo, 1960], Madrid, Alianza, 1975.

PANTALONI, A., «Fra scienza e poesia: il metodo storico del Communist Party Historians' Group», *Materialismo Storico,* II, 1 (2017), pp. 360-381.

PARAIN, C., «Caracteres generales del feudalismo», en Parain *et al., El feudalismo* [París, 1971], Madrid, Ayuso, 1974, pp. 25-30.

PARETI, L. y BREZZI, P., *Storia di Roma,* Milán, Martello, 1963.

PARISSE, M., «Metz, capitale d'Austrasie (450-925)» en F.-Y. Le Moigne (dir.), *Histoire de Metz,* Toulouse, Privât, 1986, pp. 67-88.

—, «Metz dans l'Église impériale (925-1238)», en F.-Y. Le Moigne (dir.), *Histoire de Metz,* Toulouse, Privât, 1986, pp. 109-135.

PARMA, M. V., *Guerras plebeyas. Lucha política en las revueltas de la temprana modernidad: estudio del caso agermanado,* tesis doctorado, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2012.

PARTEARROYO, C., «Los tejidos de Al Andalus entre los siglos IX al XV (y su prolongación en el siglo XVI)», en *España y Portugal en las rutas de la seda: diez siglos de producción y comercio entre Oriente y Occidente,* Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 1996, pp. 58-73.

PASCUA ECHEGARAY, E., «De reyes, tratados y señores en la península Ibérica del siglo XII», *SH Medieval,* 20-21 (2002-2003), pp. 165-187.

—, «Urraca imaginada: representaciones de una reina medieval», *Arenal: Revista de Historia de Mujeres,* XXI, 1 (2014), pp. 121-152.

PASSARRIUS, O., «Quelles sources, quelle échelle d'analyse, pour quels résultats?», *Les Cahiers de Framespa* (2008) [http://journals.openedition.org/framespa/336].

PASTOR, L., *Historia de los papas en la época del Renacimiento hasta la elección de Pio II,* II, *Nicolao V y Calixto III (1447-1458),* Barcelona, Gustavo Gili, 1910.

PASTOR DE TOGNERI, R., «Ganadería y precios: consideraciones sobre la economía de León y Castilla (siglos XI-XII)», *CHE.*, XXXV-XXXVI (1962), pp. 37-55.

—, «En los comienzos de una economía deformada: Castilla», *Desarrollo Económico,* IX, 36 (1970), pp. 541-554.

—, «La lana en Castilla y León antes de la organización de La Mesta», *Moneda y Crédito,* 112 (1970), pp. 47-69.

—, «Las primeras rebeliones burguesas en Castilla y León (siglo XII). Análisis histórico social de una coyuntura», en *id., Conflictos sociales y estancamiento económico en la España medieval* [Buenos Aires, 1964], Barcelona, Ariel, 1973, pp. 13-101.

—, *Del Islam al cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales*, Barcelona, Península, 1975.

—, *Resistencias y luchas campesinas en la época de crecimiento y consolidación de la formación feudal. Castilla y León, siglos X-XIII,* Madrid, Siglo XXI, 1980.

—, «Sobre la construcción y la consolidación del sistema feudal castellano-leonés de los siglos XI-XII», *Estudi General: Revista de la Universitat de Girona,* 5-6 (1985-1986), pp. 199-214.

PASTOUREAU, M., *Una visión simbólica de la Edad Media occidental* [París, 2004], Buenos Aires, Katz, 2006.

PATCH, H. R., *El otro mundo en la literatura medieval* [Cambridge, 1950], México, 1956.

PATERSON, L. M., *El mundo de los trovadores. La sociedad occitana medieval (entre 1100 y 1300)* [Cambridge, 1993], Barcelona, Península, 1997.

PAUL, J., *El cristianismo occidental en la Edad Media* [París, 2004], Valencia, Universidad de Valencia, 2014.

PÉCOUT, T., «Les pouvoirs de l'évêque: élargissement ou restriction?», en M.-M. de Cevins y J.-M. Matz (dirs.), *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449),* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 77-84.

PÉGOLO, L., «Los poemas apologéticos de Prudencio en el marco de la lucha contra las heterodoxias», *Actas y Comunicaciones del Instituto Historia Antigua y Medieval,* publicación electrónica, V (2009).

PELTZER, J., «Révoltes en Angleterre au Moyen Âge central et tardif», *Pariser Historische Studien,* LXXXVII, 87 (2007), pp. 167-184.

PERARNAU ESPELT, J., *Dos tratados «espirituales» de Arnau de Vilanova en traducción castellana*, Roma, Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1976.
—, «Nuevos datos sobre los beguinos de Galicia y su vinculación con el Camino de Santiago», *Anthologica Annua,* 24-25 (1977-1978), pp. 619-643.
PERELMAN, C. y OLBRECHTS-TYTECA, L., *Tratado de la argumentación. La nueva retórica* [París, 1958], Madrid, Gredos, 1994.
PÉREZ, J., *La revolución de las comunidades de Castilla (1520-1521)* [Burdeos, 1970], Madrid, Siglo XXI, 1977 (reimp. 1999).
—, *Historia de una tragedia. La expulsión de los judíos de España,* Barcelona, Crítica, 1993.
—, *Los judíos en España,* Madrid, Marcial Pons, 2005.
PÉREZ, M., «El control de lo sagrado como instrumento de poder: los monasterios particulares de la aristocracia altomedieval leonesa», *AEM,* XLII, 2 (2012), pp. 799-822.
—, «Estructuras de parentesco y poder aristocrático: la aristocracia leonesa en la Alta Edad Media», *Miscelánea Medieval Murciana,* XXXVIII (2014), pp. 213-231.
—, «Aristocracia, monasterios y conflictos por la tierra. Reforma eclesiástica y relaciones sociales en León (siglos XI-XII)», *Bulletin Centre d'Études Médiévales d'Auxerre* (2015) [https://journals.openedition.org/cem/12259].
—, «Clérigos rurales, comunidades y formación de las estructuras parroquiales en la diócesis de León (siglos XI-XIII)», *ETFM,* 31 (2018), pp. 547-574.
—, «Iglesias propias, elites rurales y poder eclesiástico en León (siglos XI-XIII)», en Luchía (ed.), *Comunidades en conflicto: elites comunitarias y poder político en la península Ibérica (siglos IX-XVI),* Buenos Aires, 2018 (en prensa).
PÉREZ GIL, J. y SÁNCHEZ BADIOLA, J. J., *Monarquía y monacato en la Edad Media Peninsular: Alfonso VI y Sahagún,* León, Universidad de León, 2002.
PÉREZ GONZÁLEZ, M., *La Garcineida. Estudio y edición con traducción castellana,* León, Universidad de León, 2001.
PÉREZ GONZÁLEZ, S. M., «La viudez femenina en las postrimerías de la Edad Media: un ejemplo andaluz», en M. I. del Val Valdivieso y P. Martínez Sopena (dirs.), *Castilla y el mundo feudal: homenaje al profesor Julio Valdeón,* III, Valladolid, Junta de

León y Castilla, Consejería de Cultura y Turismo, Universidad de Valladolid, 2009, pp. 345-358.

PÉREZ MOREDA, V., *Las crisis de mortalidad en la España interior (siglos XVI-XIX)*, Madrid, Siglo XXI, 1980.

PÉREZ PRENDES Y MUÑOZ DE ARRACO, J. M., «La potestad legislativa en el reino de León. Notas sobre el fuero de León, el Concilio de Coyanza y las Cortes de León de 1188», en *El reino de León en la Alta Edad Media*, I, *Cortes, concilios y fueros*, León, Ceisi, 1988, pp. 495-545.

PETERSON, J. L., «Holy Heretics in Later Medieval Italy», *P&P*, 204 (2009), pp. 3-31.

PETIT-DUTAILLIS, Ch., *Los municipios franceses. Caracteres y evolución desde los orígenes hasta el siglo XVIII* [París, 1947], México, Uteha, 1959.

PETRUCCI, A., «Lire au Moyen Âge», *MEFR*, XCVI, 2 (1984), pp. 603-616.

PETTI BALBI, G., «L'apogeo della città tra Due e Trecento», en *id., Governare la città: pratiche sociali e linguaggi politici a Genova in età medievale*, Florencia, Firenze University Press, 2007.

PEYSER ALCIATURI, A., *Desarrollo, cultura e identidad. El caso del mapuche urbano en Chile. Elementos estratégicos identitarios en el discurso indígena urbano*, Lovaina, Presses Universitaires de Louvain, 2005 2003.

PFEFFER, W., «Past, Present and Future: The Middle Ages in the Twenty-First Cntury», *South Atlantic Review*, LXXII, 2 (2007), pp. 2-14.

PIANTANIDA, F. M., *La participación de los* aporoi *en las guerras serviles tardorrepublicanas y su relación con los esclavos rebeldes. Ideología dominante, praxis popular y discordias civiles*, tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires, 2018.

PICCINNI, G., «Mezzadria et mezzadri en Italie centrale et septentrionale (XIII-XV siècles)», *Les Revenus de la terre, complant, champart, metayage en Europe Occidentale (IXe-XVIIIe siècles). VIIe Journées internationales d'histoire 20-22 septembre 1985* (Flaran 7, 1985), Auch, Comité Départemental du Tourisme et des Loisirs du Gers, 1987, pp. 93-105.

—, «La trasmissione dei saperi delle donne», en Centro Italiano Studi di Storia e d'Arte, *La trasmissione dei saperi nel Medioevo (secoli XII-XV)*, Pistoia, 2005, pp. 205-247.

PICHOT, D., «Réflexions sur la stratification sociale dans les villages de l'Ouest de la France (XIe-XIIIe siècles)», *Annales Bretagne et pays de l'Ouest,* CVI, 1 (1999), pp. 139-157.

PICK, L. K., «Rethinking Cluny in Spain», *Journal of Medieval Iberian Studies*, V, 1 (2013), pp. 1-17.

PIERCE, J. B., «Autonomy, Dissent and the Crusade against Fra Dolcino in Fourteenth-Century Valesia», en K. Bollermann, T. Izbicki y C. Nederman (eds.), *Religion, Power and Resistance from the Eleventh to the Sixteenth Centuries: Playing the Heresy Card,* Nueva York, Palgrave Macmillan US, 2014, pp. 195-213.

PIETRI, L., «L'ordine senatorio in Gallia dal 476 alla fine del VI secolo», en A. Giardina (ed.), *Società romana e imperio tardoantico,* I, Roma-Bari, Laterza, 1986, pp. 307-324.

PINA POLO, F., *Contra arma verbis. El orador ante el pueblo en la Roma tardorrepublicana,* Zaragoza, Institución Femando el Católico, 1997.

PINTO, G., *Toscana medievale. Paesaggi e realtá sociali,* Florencia, Le Lettere, 1993.

—, «Bourgeoise de village et différenciations sociales dans les campagnes de l'Italie communale (XIIIe-XVe siècles)», en F. Menant y J.-P. Jessenne (eds.), *Les Élites rurales dans l'Europe médiévale et moderne. Actes des XXVVIIes Journées internationales d'histoire de l'abbaye de Flaran, 9, 10, 11 septembre 2005* (Flaran 27, 2005), Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2007, pp. 91-110.

PIÑÓN GAYTÁN, F., «El inicio de las "utopías" políticas modernas: el pensamiento político de Dante Alighieri en Monarchia», en F. Piñón Gaytán y J. Flores Rentería (coords.), *Ética y política: entre tradición y modernidad,* México, Plaza y Valdés, 2000, pp. 83-98.

PIRENNE, H., *Mahomet et Charlemagne,* París-Bruselas, Nouvelle Société d'Éditions, 1937.

—, *Las ciudades de la Edad Media* [Princeton, 1924; París, 1971], Madrid, Alianza, 1971.

—, *Historia económica y social de la Edad Media* [París, 1933], Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1981.

—, *Historia de Europa. Desde las invasiones al s. XVI* [París-Bruselas, 1936], México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

—, *La democracia urbana: una vieja historia* [París, 1910], Madrid, Generico, 2009.

PITTALUGA, R., «De profetas a demonios: recepción anarquista de la Revolución rusa (Argentina 1917-1924)», *Sociohistórica,* 11-12 (2002), pp. 69-98.

PLATELLE, H. y CLAUZEL, D., *Histoire des provinces françaises du nord,* II, *Des principautés à l'empire de Charles Quint (900-1519),* Arras, Artois Presses Université, 1989.

POLANYI, K., *El sustento del hombre* [Nueva York, 1977], Barcelona, Mondadori, 1994.

POLY, J.-P., *La Provence et la société féodale, 879-1166. Contribution à l'étude des structures dites féodales dans le Midi,* París, Bordas, 1976.

PORTANTIERO, J. C., *Los usos de Gramsci,* México, Folios, 1977.

POSTAN, M. M., «Cronología de las prestaciones de trabajo», en *id., Ensayos sobre agricultura y problemas generales de la economía medieval* [Cambridge, 1973], Madrid, Siglo XXI, 1981, pp. 113-135.

POWER, E., *Mujeres medievales* [Cambridge, 1975], Madrid, Encuentro, 1979.

PRADO ROBLES, G. A., «El pensamiento económico de Douglass C. North», *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales,* III (1997), pp. 13-32.

PREVENIER, W., «"Ceci n'est pas un historien". Construction and deconstruction of Henri Pirenne», *Revue Belge d'Histoire Contemporaine,* XLI, 3-4 (2011), pp. 553-573.

PROST, A., «What has Happened to French Social History?», *The Historical Journal,* XXV, 3 (1992), pp. 671-682.

PROULX LANG, A., *Poggio Bracciolini's* De Avaritia. *A Study in Fifteenth Century Florentine Attitudes Toward Avarice and Usury,* tesis, Masters of Arts, Concordia University, 1973 [https://spectrum.library.concordia.ca/3943/].

PRYCE, H., «Wales: Religion and Piety», en S. H. Rigby (ed.), *A Companion to Britain in the Later Middle Ages,* Oxford, Blackwell, 2002, pp. 411-429.

PUERTAS MOYA, F. E., «La enseñanza de la retórica en las escuelas medievales», en J. I. de la Iglesia Duarte (coord.), *La enseñanza en la Edad Media,* Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1999, pp. 383-402.

QUIRÓS CASTILLO, J. A. (coord.) *et al.,* «Arqueología de la Alta Edad Media en el Cantábrico oriental», *Actas Congreso Medio siglo de arqueología en el Cantábrico oriental y su entorno, 449-500,* Vitoria-Gasteiz, 2009, pp. 450-500.

KAAIJMAKERS, J., *The Making of the Monastic Community of Fulda, c. 744-c. 900,* Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
RACINE, P., «Évêque et cité dans le royaume d'Italie: aux origines des communes italiennes», *ACSHMESP,* XIV (1983), pp. 129-139.
—, «Communes, libertés, franchises urbaines: le problème des origines; l'exemple italien», *ACSHMESP*, XVI (1985), pp. 31-66.
—, «Le marchand, un type de la société médiévale», *ACSHMESP,* XIX (1988), pp. 1-9.
—, «Noblesse et chevalerie dans les sociétés communales italiennes», *ACSHMESP*, XXVII (1996), pp. 137-151.
RAFTIS, J. A., *Tenure and Nobiliy: Studies in the Social History of Medieval Village,* Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1964.
—, *Peasant Economic Development within the English Manorial System,* Montreal, McGill-Queen's University Press, 1997.
RAPP, C., «Bishops in Late Antiquity: a new Social and urban Elite?», en J. Haldon y L. Conrad (eds.), *The Byzantine and Early Islamic Near East,* IV, *Elites Old and New in the Bizantine and Early Islamic Near East,* Princeton y Nueva Jersey, Darwin, pp. 149-179.
RAS, M., «Percepción y realidad guerrero-campesina en la *Crónica de la Población de Ávila*», *AHAMM,* XXXII (1999), pp. 189-227.
RATZINGER, J., «Notificación sobre el volumen del P. Leonardo Boff, O. F. M., "Iglesia: carisma y poder. ensayo de eclesiología militante"», *Congregación para la Doctrina de la Fe,* Roma, 1985 [www.vatican.va/roman_curia/.../rc_con_cfaith_doc_19850311_notif-boff_sp.html].
RAVID, B., «The Jewish Mercantile Settlement of Twelfth and Thirteenth Century Venice: Reality or Conjecture?», *Association for Jewish Studies Review,* II (1977), pp. 201-225.
RAZI, Z., «The Toronto School's Reconstitution of Medieval Peasant Society: A Critical View», *P&P,* 85 (1979), pp. 141-157.
RECHT, R., «La circulation des artistes, des oeuvres, des modèles dans l'Europe médiévale», *Revue de l'Art,* 120 (1998), pp. 5-10.
REGLÀ, J., *Estudios sobre los moriscos,* Barcelona, Ariel, 1974.
REGLERO DE LA FUENTE, C. M., *Cluny en España. Los prioratos de la provincia y sus redes sociales (1073-ca. 1270),* León, Ceisi, 2008.
REILLY, B. F., «The *Historia Compostelana:* The Genesis and Composition of a Twelfth-Century Spanish *Gesta*», *Speculum,* XLIV, 1 (1969), pp. 78-85.

—, *The Kingdom of León-Castilla under Queen Urraca, 1109-1126,* Princeton, Princeton University Press, 1982.

RENAN, E., *Averroes y el averroísmo (ensayo histórico)* [París, 1882], Buenos Aires, Lautaro, 1946.

REPRESA RODRÍGUEZ, A., «Génesis y evolución urbana de la Zamora medieval», *Hispania,* CXXII (1973), pp. 525-545.

—, «Palencia: Breve análisis de su formación urbana durante los siglos XI-XIII», *En la España Medieval,* I (1980), pp. 385-398.

REQUENA, M., «El *status* de los labradores en el pensamiento aristocrático ateniense del siglo IV a.C.», *XII Jornadas Interescuelas Departamentos de Historia,* Comahue, 2009.

—, «¿Se puede hablar de un "patronazgo estatal"? Liturgias y *misthophoría* en la Atenas Clásica», *Sociedades Precapitalistas,* II, 2 (2013) [www. sociedadesprecapitalistas.fahce.unlp.edu.ar].

REVAH, I. S., «La herejía marrana en la Europa católica de los siglos XV al XVIII», *HyS,* pp. 249-257.

REY, P.-Ph., *Colonialisme, néocolonialisme et transition au capitalisme. Exemple de la Comilog au Congo-Brazzaville,* París, Maspero, 1971.

REYES NARSILLA DE PASCUAL, F., «Los judíos y el cabildo catedralicio de Murcia en el siglo XV», *Miscelánea Medieval Murciana,* XV (1989), pp. 54-84.

REYNOLDS, S., *Kingdoms and Communities in Western Europe, 900-1300,* Oxford, Oxford University Press, 1984.

—, «Government and Community», en D. Luscombe y J. Riley-Smith (eds.), *The New Cambridge Medieval History,* IV, *c. 1024-c. 1198,* I, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 86-112.

RICHES, T. M., «Bishop Gerard I of Cambrai-Arras, the Three Orders, and the Problem of Human Weakness», en J. S. Ott y A. Trumbore Jones, *The Bishop Reformed: Studies of Episcopal Power and Culture in the Central Middle Ages,* Aldershot, Routledge, 2007, pp. 122-136.

RIDER, J., *God's Scribe. The Historiographical Art of Galbert of Bruges,* Washington D. C, Catholic University of America Press, 2001.

—, «Wonder with Fresh Wonder: Galbert the Writer and the Genesis of the *De multro*», en J. Rider y A. V. Murray, *Galbert of Bruges and the Historiography of Medieval Flanders,* Washington D. C., Catholic University of America, 2009, pp. 13-37.

RIDER, J. y MURRAY, A. V., «Introduction», en *id.*, *Galbert of Bruges and the Historiography of Medieval Flanders,* Washington D.C., Catholic University of America, 2009, pp. 1-10.

RIERA I MELIS, A., «Cluniacenses y cistercienses en el siglo XIII: dos concepciones en el ascetismo, dos sistemas económicos, dos actitudes ante la alimentación», en M. I. del Val Valdivieso y P. Martínez Sopena (dirs.), *Castilla y el mundo feudal: homenaje al profesor Julio Valdeón,* III, Valladolid, Junta de León y Castilla, Consejería de Cultura y Turismo, Universidad de Valladolid, 2009, pp. 399-434.

RIERA I SANS, J., «Los Pastorells en Barbastro (julio de 1320)», *Aragón en la Edad Media,* XVIII (2004), pp. 299-336.

RIGBY, S. H., *English Society in the Later Middle Ages. Class, Status and Gender,* St. Martin's Press, Nueva York, 1995.

—, «England: Literature and Society», en *id.* (ed.), *A Companion to Britain in the Later Middle Ages,* Oxford, Blackwell, 2002, pp. 497-520.

RINGROSE, D. R., «European Economic Growth: Comments on the North-Thomas Theory», *EHR,* XXVI, 2 (1972), pp. 285-292.

RÍOS, M., «Programas políticos y bienes y usos comunales en Lorena durante la Revolución francesa», *Sociedades Precapitalistas,* IV, 2 (2015) [www.sociedadesprecapitalistas.fahce.unlp.edu.ar].

RIPPE, G., «Dans le Padouan des Xe-XIe siècles: évêques, vavasseurs, *cives*», *ACSHMESP,* XIV (1983), pp. 141-150.

RIZZUTO, C., «Inquisidores e Inquisición en la Revuelta Comunera en Toledo: el proceso contra Juan Gaitán», en M. L. González Mezquita (ed.), *Historia Moderna: procesos y Representaciones,* Mar del Plata, Universidad de Mar del Plata, 2014, pp. 127-133.

—, «Pensar con demonios entre los comuneros de Castilla. El diablo y la revuelta de las Comunidades (1520-1521)», *Sociedades Precapitalistas,* IV, 1 (2014) [www.sociedadesprecapitalistas.fahce. unlp.edu.ar].

—, «El problema de las relaciones entre herejía y rebelión en el contexto de la Revuelta Comunera (Castilla, 1520-1521)», *Tiempos Modernos,* XXX, 1 (2015), pp. 1-30.

ROBBINS, K. C., «The Social Mechanisms of Urban Rebellion: A Case Study of Leadership in the 1614 Revolt at La Rochelle», *French Historical Studies,* XIX, 2 (1995), pp. 559-590.

ROCCO, D. R., *Sagradas Escrituras y sociedad: ascetismo y poder dentro de la Iglesia cristiana de los primeros cuatro siglos,* tesis de doctorado, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2002.

RODINSON, M., *Mahoma. El nacimiento del mundo islámico* [París, 1961], México, Era, 1974.
—, «Preface», en Léon, *La Conception matérialiste de la question juive,* París, Era, 1980.
—, «Autocrítica», en *id., ¿Pueblo judío o problema judío?* [París, 1981], Buenos Aires, Canaán, 2015, pp. 47-10.
RODRIGO ESTEVAN, M. L., «Juegos y festejos en la ciudad bajomedieval: sobre el *correr de toros* en la Daroca del siglo XV», *Aragón en la Edad Media,* X-XI (1993), pp. 747-761.
—, «Tareas sagradas y hábitos mundanos: notas sobre la moral del clero en el siglo XV», *Aragón en la Edad Media,* XIV-XV, 2 (1999), pp. 1355-1368.
RODRIGUES GESUALDI, C., «El libro asesino y el libro asesinado. El aristotelismo en *El nombre de la rosa*», en F. Bertelloni (comp.), *Para leer «El nombre de la rosa» de Umberto Eco. Los temas históricos, filosóficos y políticos,* Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1997, pp. 23-36.
RODRÍGUEZ BARRAL, P., *La imagen del judío en la España medieval. El conflicto entre cristianismo y judaísmo en las artes visuales góticas,* Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2008.
RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, M. A., «*Rex institutor scholarum:* la dimensión sapiencial de la realeza en la cronística de León-Castilla y los orígenes de la Universidad de Palencia», *Hispania Sacra,* 62 (2010), pp. 491-512.
—, «Mecenas, trovadores, bibliófilos y cronistas. Los reyes de Aragón del Casal de Barcelona y la sabiduría (1162-1410)», *Revista Chilena de Estudios Medievales,* 2 (2012), pp. 81-120.
RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, J., «Judería de Sahagún», *Archivos Leoneses,* XIV (1953), pp. 5-77.
—, *Las juderías de la Provincia de León,* León, CEISI, 1976.
RODRÍGUEZ GILES, A. I., *Representaciones en torno a los marginales durante el Siglo de Oro español,* tesis de doctorado, La Plata, Universidad de La Plata, 2014.
RODRÍGUEZ MOLAS, R., *Historia social del gaucho,* Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1982.
ROMANO, D., «Perspectivas de la historia judía de la Corona de Aragón», *ETFM* 6 (1993), pp. 301-334.
ROMANO, R., *Braudel y nosotros. Reflexiones sobre la cultura histórica de nuestro tiempo* [Roma, 1995], México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

ROMERO, J. L., «Estudio preliminar», en A. Thierry, *Consideraciones sobre la historia de Francia,* Buenos Aires, Nova, 1944, pp. 7-15.
—, *La revolución burguesa en el mundo feudal,* Buenos Aires, Sudamericana, 1967.
—, *Crisis y orden en el mundo feudoburgués,* México, Siglo XXI, 1980.
—, «Dino Compagni y su *Crónica de los blancos y los negros*», en *id., ¿Quién es el burgués? Y otros estudios de historia medieval,* Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1984, pp. 152-159.
—, «Boccaccio y su *Vida de Dante*», en *id., ¿Quién es el burgués? Y otros estudios de historia medieval,* Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1984, pp. 160-171.
RÖSENER, W., *Los campesinos en la Edad Media* [Múnich, 1985], Barcelona, Crítica, 1990.
—, «Vom Sklaven zum Bauern. Zur Stellung der Hörigen in der frühmittelalterlichen Grundherrschaft», en B. Kasten (ed.), *Tätigkeitsfelder und Erfahrungshorizonte des ländlichen Menschen in der frühmittelalterlichen Grundherrschaft (bis ca. 1000). Fetschrift für D. Hägermann zum 65 Geburstag,* Múnich, 2006, pp. 71-90.
ROSSETTI, G., «Formazione e caratteri delle signorie di castello e dei poteri territoriali dei vescovi sulle città nella Langobardia del secolo X», en *id.* (ed.), *Forme di potere e struttura sociale in Italia nel Medioevo,* Bolonia, Il Mulino, 1977, pp. 113-148.
ROSTOVTZEFF, M., *Historia social y económica del Imperio romano,* 2 vols. [Oxford, 1957], Madrid, Espasa Calpe, 1962.
ROUND, J. H., *The Commune of London and Other Studies,* Westminster, Archibald Constable and Co., 1899.
ROUTARIC, E., *La France sous Philippe le Bel. Étude sur les institutions politiques et admninistratives du Moyen Age,* París, Plon, 1861.
ROYER, S., «Algunos aspectos de las relaciones entre un monasterio y su entorno: Valparaíso», *História: Questões & Debates,* XXXVII (2003), pp. 37-63.
RUBIN, I. I., *Ensayo sobre la teoría marxista del valor* [Moscú-Leningrado, 1928], México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1982.
RUBIO PÉREZ, L. M., «Estructuras agrarias y modelos organizativos de las comunidades campesinas leonesas durante la Edad Moderna», *Mélanges de la Casa de Velázquez,* LXX, 2 (1993), pp. 253-274.

—, «El dominio solariego y territorial en el marco de los señoríos nobiliarios leoneses. Rentas, derechos y conflicto judicial en los estados del conde de Miranda a finales del Antiguo Régimen», *Estudios Humanísticos* (2002), pp. 181-219.

RUBIO SADIA, J. P., *Las órdenes religiosas y la introducción del rito romano en la Iglesia de Toledo. Una aportación desde las fuentes litúrgicas,* Salamanca, Kadmos, 2004.

—, «El cambio de rito en Castilla: su *iter* historiográfico en los siglos XII y XIII», *Hispania Sacra,* LVIII, 117 (2006), pp. 9-35.

RUCQUOI, A., «Éducation et société dans la Péninsule ibérique médiévale», *Histoire de l'Éducation,* 69 (1996), pp. 3-36.

—, «Spanish Medieval History and the Annales. Between Franco an Marx», en M. Rubin (ed.), *The Work of J. Le Goff and the Challenges of Medieval History,* Rochester (Nueva York), The Boydel Press, 1997, pp. 123-143.

—, «*De grammaticorum schola:* la tradición cultural compostelana en el siglo XII», en P. Caucci von Saucken (coord.), *Visitandum est: Santos y cultos en el Codex Calixtinus,* Actas del VII.º Congreso Internacional de Estudios Jacobeos, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2005, pp. 235-254.

RUDÉ, G., *La multitud en la historia. Estudio de los disturbios populares en Francia e Inglaterra, 1730-1848* [Nueva York, 1964], Buenos Aires, Siglo XXI, 1971 (reed.: Madrid, Siglo XXI, 2009).

—, *Revuelta popular y conciencia de clase* [Londres, 1980], Barcelona, Crítica, 1981.

RUEDA FERNÁNDEZ, J. C., «Introducción al estudio de la economía zamorana a mediados del siglo XVI: su estructura poblacional en 1561», *SH Moderna,* 3 (1984), pp. 113-150.

RUIZ, T. F., *Sociedad y poder real (Burgos en la Baja Edad Media),* Barcelona, Ariel, 1981.

—, «"Review" de H. Salvador Martínez, La rebelión de los burgos: crisis de estado y coyuntura social», *Speculum,* LXIX, 3 (1994), pp. 837-839.

RUIZ DE LA PEÑA, J. I., «Alfonso Nicolás, burgués de Oviedo y alcalde del rey», *Asturiensia Medievalia,* II (1975), pp. 113-176.

—, «Repoblación y sociedades urbanas en el Camino de Santiago», en *XX Semana de Estudios Medievales,* Pamplona, Instituto de Estudios Riojanos, 1994, pp. 271-314.

—, «Las ciudades de señorío episcopal y los conflictos por el control del gobierno local (1252-1350)», en J. I. de la Iglesia Duar-

te (coord.), *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV,* Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2004, pp. 113-145.

RUIZ-DOMÈNEC, J. E., «Système de parenté et theorie de l'alliance dans la société catalane (env. 1000-env. 1240», *Revue Historique,* 532 (1979), pp. 305-326.

RUIZ TEJADO, M. J., «Aprendices gremiales en Vitoria (1550-1575)», *II Congreso Mundial Vasco,* III, *Economía, sociedad y cultura Antiguo Régimen,* San Sebastián, 1988, pp. 363-374.

RUSSELL, J. B., *Lucifer. El diablo en la Edad Media* [Ithaca, 1972], Barcelona, Alertes, 1995.

RUTENBURG, V., *Movimientos populares en Italia (siglos XIV-XV)* [Moscú-Leningrado, 1958], Madrid, Akal, 1985.

RYAN, M. A., «Antichrist in the Middle Ages: *Plus ça change...*», *History Compass,* VII/6 (2009), pp. 1581-1592.

SABATÉ, F., *La feudalización de la sociedad catalana,* Granada, Universidad de Granada, 2007.

SÁENZ-BADILLOS PÉREZ, A., «Literatura y pensamiento del judaísmo español antes de la expulsión», en J. I. de la Iglesia Duarte (coord.), *III Semana de Est Medievales,* Instituto de Estudios Riojanos, 1993, pp. 113-128.

SAINT-DENIS, A., «Laon du XIe au XVe siècle», en M. Bur (dir.), *Histoire de Laon et du laonnois,* Toulouse, Privat, 1987, pp. 63-136.

SALESSI, J., *Médicos, maleantes y maricas. Higiene, criminología y homosexualidad en la construcción de la nacionalidad (Buenos Aires 1871-1914),* Buenos Aires, Beatriz Viterbo, 1995.

SALRACH, J. M., «Orígens i transformacions de la senyoria a Catalunya (segles IX-XIII)», *Revista d'Història Medieval,* VIII (1997), pp. 25-55.

—, *El hambre en el mundo. Pasado y presente,* Valencia, Universidad de Valencia, 2012.

SALVADOR MARTÍNEZ, H., *La rebelión de los burgos: crisis de Estado y coyuntura social,* Madrid, Tecnos, 1992.

SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., *El precio de la vida en el reino asturleonés hace mil años,* Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1945.

—, *La España musulmana, según los autores islamitas y cristianos medievales,* 2 vols., Buenos Aires, El Ateneo, 1946.

—, «Alfonso III y el particularismo castellano», *CHE,* XIII (1950), pp. 19-100.

—, «Moneda de cambio y moneda de cuenta en el reino asturleonés», *CHE,* XXXI-XXXII (1960), pp. 5-31.
—, «La potestad real y los señoríos en Asturias, León y Castilla», en *id., Estudios sobre las instituciones medievales españolas,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1965, pp. 791-822.
—, *Despoblación y repoblación del valle del Duero,* Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1966.
—, *España un enigma histórico,* 2 vols, Buenos Aires, Sudamericana, 1971.
—, «Repoblación en el reino asturleonés: proceso, dinámica y proyecciones», *CHE,* LIII-LIV (1971), pp. 236-461.
—, *Una ciudad de la España cristiana hace mil años. Estampas de la vida de León durante el siglo* X [1926], Madrid, Rialp, 1971.
—, «La potestad real y los señoríos en Asturias, León y Castilla», en *id., Viejos y nuevos estudios sobre las instituciones medievales españolas,* II, Madrid, 1976, pp. 1277-1310.
—, «Los siervos en el noroeste hispano hacia un milenio», *CHE,* LXI-LXII, 1977, pp. 5-95.
—, *El régimen de la tierra en el reino asturleonés hace mil años,* Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1978.
—, *En torno a los orígenes del feudalismo,* 3 vols. [Mendoza, 1942], Buenos Aires, Eudeba, 1979.
—, *Santiago, hechura de España,* Ávila, Fundación Sánchez-Albornoz, 1993.
SÁNCHEZ BENITO, J. M., *Las tierras de Cuenca y Huete en el siglo XIV. Historia económica,* Castilla-La Mancha, Universidad de Castilla-La Mancha, 1994.
SÁNCHEZ DOMINGO, R., «La narración de la memoria histórica y de la tradición: los mártires de Cardeña (Burgos) en la memoria colectiva de la Castilla medieval», en *El culto a los santos: cofradías, devoción, fiestas y arte,* San Lorenzo de El Escorial, Ediciones Escurialenses, Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 2008, pp. 571-592.
SÁNCHEZ HERRERO, J., «Amantes, barraganas, compañeras, concubinas clericales», *Clío & Crimen,* 5 (2008), pp. 106-137.
SÁNCHEZ LEÓN, P., «El poder de la comunidad», en A. Rodríguez (ed.), *El lugar del campesino. En torno a la obra de Reyna Pastor,* Valencia, CSIC y Universidad de Valencia, 2007, pp. 331-358.
SAND, S., *La invención del pueblo judío* [Londres, 2008], Madrid, Akal, 2011.

SANGA, G., «Due note sulla cultura contadina», *La Ricerca Folklorica,* I, *La cultura popolare. Questioni teoriche* (1980), pp. 124-125.
SANMARTÍN, I., «La cultura histórica sobre el año "mil" en sus diferentes historiografías», *Revista de História das Ideias,* XXXIV, 2.ª serie (2016), pp. 87-111.
SANTOYO, J. C., «Traducciones cotidianas en la Edad Media», *Livivs,* 9 (1997), pp. 159-186.
SARACHU, P., «Perception fiscale, patronage rural et genèse d'une société de base paysanne. Le sud de la Gaule vers la fin de l'Empire romain», *Dialogues d'Histoire Ancienne,* XXXVIII, 2 (2012), pp. 51-86.
—, «El Estado imperial y el declive de las *curiae* en la Galia tardoantigua», en R. Laham Cohen (ed.), *Perspectivas interdisciplinarias sobre el Mundo Grecolatino,* Buenos Aires, Rhesis, 2017, pp. 362-368.
SARR MARROCO, B., «Un análisis de la Granada zirí a través de las fuentes escritas y arqueológicas», *SH Medieval,* 29 (2009), pp. 127-151.
SARTRE, J.-P., *Crítica de la razón dialéctica,* 2 vols. [París, 1960], Buenos Aires, Losada, 1963.
—, «Respuesta a Claude Lefort», en *id., Problemas del marxismo II, Situations VII* [París, 1953], Buenos Aires, Losada, 2005, pp. 5-77.
SAUTEL, G., «Les villes du Midi Méditerranèen au Moyen Age. Aspects économiques et sociaux (IXe-XIIIe siècle)», en *La Ville. Institutions économiques et sociales,* II, Bruselas, Recueils de la Société Jean Bodin, 1955, pp. 313-353.
SCHAUB, M., *Müntzer contre Luther. Le droit divin contre l'absolutisme princier,* París, Armand Colin, 1984.
SCHMITT, J.-C., «Les traditions folkloriques dans la culture médiévale», *Archives des Sciences Sociales des Religions,* I (1981), pp. 5-20.
—, *La herejía del santo lebrel. Guinefort, curandero de niños desde el siglo XIII* [París, 1979], Barcelona, Muchnik, 1984.
SCHNEIDER, J., «Libertés, franchises, communes: les origines. Aspects d'une mutation», *ACSHMESP,* XVI (1985), pp. 7-29.
SCHOFIELD, Ph. R., «England: The Familiy and the Village Community», en S. H. Rigby (ed.), *A Companion to Britain in the Later Middle Ages,* Oxford, Blackwell, 2002, pp. 26-46.
—, *Peasant and Community in Medieval England. 1200-1500,* Nueva York, Palgrave Macmillan, 2003.

—, «Stratégies économiques et sociales des elites rurales dans l'Angleterre médiévale», en F. Menant y J.-P. Jessenne (eds.), *Les Élites rurales dans l'Europe médiévale et moderne. Actes des XXVVIIes Journées internationales d'histoire de l'abbaye de Flaran, 9, 10, 11 septembre 2005* (Flaran 27, 2005), Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2007, pp. 229-241.

SCHWARZFUCHS, S. R., «The Expulsion of the Jews from France (1306)», *The Jewish Quarterly Review,* New Series, LVII (1967), pp. 482-489.

SCHWIND, F., «Zu karolingerzeitlichen Klöstern als Wirtschaftsorganismen und Stätten handwerklicher tätigkeit», en L. Fenske, W. Rösener y T. Zotz (eds.), *Institutionen, Kultur und Gesellschaft in Mittelalter: Festschrift für J. Fleckenstein,* Sigmaringen, Thorbecke, Jan, Verlag GMBH & Co., Sigmaringen, 1984, pp. 101-123.

SECCOMBE, W., *A Millenium of Family Change. Feudalism to Capitalism in Northwestern Europe,* Londres-Nueva York, Verso, 1995.

SENENT DÍEZ, M. P., «Más aportaciones para el estudio de la aljama hebrea de la villa de Ágreda», *ETFM,* 15 (2002), p. 271-285.

SESSANO, P., «Ferrocarril y saberes socialmente productivos. Una aproximación a la imposibilidad taylorista en la organización del trabajo ferroviario», en *Vías Argentinas. Ensayos sobre el ferrocarril,* Buenos Aires, Milena Caserola, 2010, pp. 67-76.

SESTAN, E., «La città comunale italiana dei secoli XI-XIII nelle sue note caratteristiche rispetto al movimento communale europeo», en G. Rossetti (ed.), *Forme di potere e struttura sociale in Italia nel Medio Evo,* Bolonia, Il Mulino, 1977, pp. 175-196.

SHATZMILLER, J., *Shylock revu et corrigé. Les juifs, les chrétiens et le prête d'argent dans la société médiévale* [Berkeley, Los Ángeles y Oxford, 1990], París, Les Belles Lettres, 2004.

SILBER, I. F., «Monasticism and the "Protestant Ethic": Ascetism, rationality and wealth in the medieval West», *The British Journal of Sociology,* XLIV, 1 (1993), pp. 103-123.

SILVESTRE, H., «Commerce et vol de reliques au Moyen-Âge», *RBPhH,* XXX, 3-4 (1952), pp. 721-739.

SIVÉRY, G., *Terroirs et communautés rurales dans l'Europe Occidentale au Moyen Age,* Lila, Presses Universitaires de Lille, 1990.

SKINNER, Q., *Los fundamentos del pensamiento moderno,* I, *El Renacimiento* [Cambridge, 1978], México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

SKRE, D., «Towns and Markets, Kings and Central Places in Southwestern Scandinaviac. Ad 800-950», en *id.* (ed.), *Kaupang in Skiringssal. Kaupang Excavation Project Publication Series,* I, Osla, Aaehus University Press, 2007, pp. 445-470.

SMIT, J. W., «La revolución en los Países Bajos», en J. Elliott *et al., Revoluciones y rebeliones de la Europa moderna* [Baltimore, 1970], Madrid, Alianza, 1972, pp. 29-66.

SMITH, A., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations,* Londres [1776], Methuen and Co., 1904.

SMITH, M. E., «V. Gordon Childe and the Urban Revolution: A Historical Perspective on a Revolution in Urban Studies», *Planning Town Review,* 80 (2009), pp. 3-29.

SOBOUL, A., *Problèmes paysans de la révolution (1789-1848). Études d'histoire révolutionnaire,* París, Maspero, 1976.

—, *Los sans-culottes. Movimiento popular y gobierno revolucionario* [París, 1958], Madrid, Alianza, 1987.

SOLÉ, J., *Historia y mito de la Revolución francesa* [París, 1988], México, Siglo XXI, 1989.

SOLÓRZANO TELECHEA, J. A., «Protestas del común y cambio político en las villas portuarias de la España atlántica a finales de la Edad Media», en J. Dumolyn, R. Oliva Herrer, V. Challet y M. A. Carmona Ruiz (coords.), *La comunidad medieval como esfera pública,* Sevilla, Universidad de Sevilla, 2014, pp. 45-72.

SOMBART, W., *Der moderne Kapitalismus,* I, Múnich y Leipzig, Duncker & Humblot, 1919.

—, *Los judíos y la vida económica* [París, 1923], Buenos Aires, Cuatro Espadas, 1981.

SORIA, M., «Les évêques assassinés dans le royaume de France (XIe-XIIe siècles)», en N. Fryde y D. Reitz (eds.), *Bischofsmord im Mittelalter. Murder of Bischops,* Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, pp. 97-120.

SOUTHERN, R. W., *La formación de la Edad Media* [New Haven, 1953], Madrid, Alianza, 1980.

—, «The Schools of Paris and the School of Chartres», en R. L. Benson y G. Constable (eds.) y C. D. Lanham (coed.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, pp. 113-137.

SOYER, F., «Muslin Slaves and Freedmen in Medieval Portugal», *Al-Qantara,* XXVIII, 2 (2007), pp. 489-516.

SPIKE, T.; HARRINGTON, L. y HARRINGTON, M., «Si todo el mundo fuera Inglaterra: la teoría de Peter Laslett sobre la composición de los grupos domésticos vs. la realidad tapatía, 1821-1822», *Estudios Sociales Nueva Época*, II (2007), pp. 25-37.

SPIVAK, G. C., «Estudios de la subalternidad. Deconstruyendo la historiografía», en S. Mezzadra (comp.), *Estudios poscoloniales. Ensayos fundamentales* [Oxford, 1985], Madrid, Traficantes de Sueños, 2008, pp. 33-67.

SPRANDEL, R., «Bergbau und Verhüttung im frühmittelalterlichen Europa», *Settimane sull'Alto Medioevo*, Spoleto (1971), pp. 583-601.

SPUFFORD, P., *Dinero y moneda en la Europa medieval* [Cambridge, 1988], Barcelona, Crítica, 1991.

STACUL, J. y WOLF, E. R., «Attraverso la *Frontiera nascosta*. Conversazione con Eric R. Wolf», *La Ricerca Folklorica, Antropologia dell'interiorità*, XXXV (1997), pp. 141-144.

STAMPP, K. M., *La esclavitud en los Estados Unidos* [Nueva York, 1956], Barcelona, Oikos-Tau, 1966.

STEPHENS, J. N., «Heresy in Medieval and Renaissance Florence», *P&P*, 54 (1972), pp. 25-60.

—, *The Italian Renaissance. The Origins of Intellectual and Artistic Change before the Reformation*, Londres y Nueva York, Routledge, 1992.

STIEFEL, T., «The Heresy of Science: A Twelfth-Century Conceptual Revolution», *Isis*, LXVIII, 3 (1977), pp. 346-362.

STOCK, B., «History, Literature, and Medieval Textuality», *Yale French Studies*, LXX, *Images of Power Medieval History/Discourse/Literature* (1986), pp. 7-17.

—, *Listening for the Text: On the Uses of the Past*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1990.

—, «The Self and Literary Experience in Late Antiquity and the Middle Ages», *New Literary History*, XXV, 4, 25th Anniversary Issue (2) (1994), pp. 839-852.

STOCKING, R. L., «Martianus, Aventius and Isidore: Provincial Councils in Seventh-Century Spain», *Early Medieval Europe*, 6 (1997), pp. 169-188.

STONE, L., «La Revolución inglesa», en J. Elliott *et al.*, *Revoluciones y rebeliones de la Europa Moderna* [Baltimore, 1970], Madrid, Alianza, 1972, pp. 67-122.

STOW, K. R., «The Jewish Family in the High Middle Ages: Form and Function», *AHR*, XCII, 5 (1987), pp. 1085-1110.

—, *Alienated Minority. The Jews of Medieval Latin Europe,* Harvard, Harvard University Press, 1992.
—, «Conversion, Apostasy, and Apprehensiveness: Emicho of Floheim and the Fear of Jews in the Twelfth Century», *Speculum,* LXXVI, 4 (2001), pp. 911-933.
—, «Ebrei, età medievale», en A. Prosperi (dir.), *Dizionario storico dell'Inquisizione,* II, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, pp. 521-523.
SUÁREZ BELTRÁN, S., *El Cabildo de la Catedral de Oviedo en la Edad Media,* Oviedo, Universidad de Oviedo, 1986.
—, «El Camino de Santiago como elemento articulador del espacio en la Asturias medieval», en *XX Semana de Estudios Medievales* (Estella, 1993), Pamplona, Instituto de Estudios Riojanos, 1994, pp. 213-227.
SUÁREZ BILBAO, F., «Cristianos contra judíos y conversos», en J. I. de la Iglesia Duarte (coord.), en *XIV Semana de Estudios Medievales de Nájera,* Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2004, pp. 445-481.
SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., «Evolución histórica de las hermandades castellanas», *CHE,* XVI (1951), pp. 5-78.
SUÁREZ OTERO, J., «Del *locus Sancti Iacobi* al burgo de Compostela», en E. Portela Silva (coord.), *Historia de la ciudad de Santiago de Compostela,* Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 2003, pp. 49-77.
SULLIVAN, D., «The End of the Middle Ages: Decline, Crisis, or Transformation?, *The History Teacher,* XIV, 4 (1981), pp. 551-565.
SUMPTION, J., *The Albingensian Crusade,* Londres y Boston, Faber & Faber, 1978.
SZÉKELY, G., «El movimiento de los flagelantes en el siglo XIV, su carácter y sus causas», *HyS,* pp. 175-182.
TAIT, J., *The Medieval English Borough Studies on its Origins and Constitutional History,* Mánchester, University of Manchester, 1936.
TAWNEY, R. H., *The Agrarian Problem in the Sixteenth Century,* Londres, Longmans, 1912.
TENA GARCÍA, M. S., *La sociedad urbana en la Guipúzcoa medieval. San Sebastián, Rentería y Fuenterrabía (1200-1500),* Donostia, San Sebastián, Donostia-San Sebastián, Fundacion Social y Cultural Kutxa, 1997.
TENENTI, A., «Libertinaje y herejía a mediados del siglo XVI y comienzos del XVII», *HyS,* pp. 231-245.

TEROL I REIG, V., «La germanía en la gobernación foral de Xàtiva», *Estudis,* 28 (2002), pp. 509-520.

TERRADAS I SABORIT, I., «Els orígens de la institució de l'hereu a Catalunya: vers una interpretació contextual», *Quaderns de l'ICA*, I (1980), pp. 64-97.

THEISSEN, G., *Estudios de sociología del cristianismo primitivo* [Tubinga, 1979], Salamanca, Sígueme, 1985.

THERBORN, G., *¿Cómo domina la clase dominante? Aparatos de Estado y poder estatal en el feudalismo, el socialismo y el capitalismo* [Londres, 1978], Madrid, Siglo XXI, 1979 (reimp. 2016).

THÉRY, J., «L'hérésie des bons hommes. Comment nommer la dissidence religieuse non vaudoise ni béguine en Languedoc (XIIe-début du XIVe siècle)?», *Heresis*, 36-37 (2002), pp. 75-117.

—, «Le triomphe de la théocratie pontificale», en M.-M. de Cevins y J.-M. Matz (dirs.), *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449),* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 17-31.

—, «Les hérésies, du XIIe au début du XIVe siècle», en M.-M. de Cevins y J.-M. Matz (dirs.), *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449),* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 373-385.

THIERRY, A., «Sur l'afranchissement des communes», en *id., Dix ans d'études historiques, Œuvres,* III, París, Furne, 1884, pp. 572-577.

—, «Sur la marche de la révolution communale», en *id., Lettres sur l'histoire de France, Œuvres,* III, París, Furne, 1884, pp. 167-182.

—, *Consideraciones sobre la historia de Francia* [París, 1840], Buenos Aires, Nova, 1944.

THOMPSON, E. P., *La formación de la clase obrera en Inglaterra,* 2 vols. [Londres, 1963], Barcelona, Crítica, 1989.

—, *Costumbres en común* [Londres, 1991], Barcelona, Crítica, 1991.

THOMSON, R. M., «England and the Twelfth-Century Renaissance», *P&P*, 101 (1983), pp. 3-21.

THOMSON, S. H., «Pre-Hussite Heresy in Bohemia», *TEHR*, XLVIII, 189 (1933), pp. 23-42.

THORNDIKE, L., «Elementary and Secondary Education in the Middle Ages» *Speculum*, XV, 4 (1940), pp. 400-408.

TILLY, C., «Terror, Terrorism, Terrorists», *Sociological Theory,* XXII, 1, *Theories of Terrorism: A Symposium* (2004), pp. 5-13.

TITONE, F., «Elites di governo e *mastre* ad Agrigento fra Trecento e Quatrocento», *AEM*, XXXII, 1 (2002), pp. 845-877.

—, «Il tumulto *popularis* del 1450. Conflitto politico e società urbana a Palermo», *Archivio Storico Italiano,* CLXIII, 603, 1 (2005), pp. 43-86.
—, «Aragonese Sicily as a Model of Late Medieval State Building», *Viator,* XLIV, 1 (2013), pp. 217-250.
TO FIGUERAS, L., «Señorío y familia: los orígenes del "hereu" catalán (siglos X-XII)», *SH Medieval,* 11 (1993), pp. 57-79.
TOCCO, F., *L'eresia nel Medio Evo,* Florencia, Sansoni, 1884.
TODESCHINI, G., «Franciscan Economics and Jews in the Middle Ages: From a Theological to an Economic Lexicon», en S. McMichael y S. Myers, *Friars and Jews in the Middle Ages and the Renaissance,* Leiden, Brill, 2004, pp. 99-117.
—, «The Origin of a Medieval Anti-Jewish Stereotype: The Jews as Receivers of Stolen Goods (Twelfth to Thirteenth Centuries)», en J. Adams y J. Hanska, *The Jewish-Christian Encounter in Medieval Preaching,* Londres, Routledge, 2015, pp. 240-253.
TOLONEN, P., «Medieval Memories of the Origins of the Waldensian Movement», en B.-C. Otto, J. Ruepke y S. Rau, *History and Religion. Narrating a Religious Past,* Boston, De Gruyter, 2015, pp. 165-187.
TONER, J., *Sesenta millones de romanos. La cultura del pueblo en la antigua Roma* [Cambridge, 2009], Barcelona, Crítica, 2012.
TORRES FONTES, J., «Los judíos murcianos a fines del siglo XIV y comienzos del XV», *Miscelánea Medieval Murciana,* VIII (1981), pp. 55-117.
—, «La judería murciana en la época de los Reyes Católicos» *ETFM,* 6 (1993), pp. 177-228.
TORRÓ, J., «Colonizaciones y colonialismo medievales. La experiencia catalano-aragonesa y su contexto», en G. Cano y A. Delgado (eds.), *De Tartessos a Manila. Siete estudios coloniales y poscoloniales,* Valencia, 2008, Universidad de Valencia, pp. 91-118.
TOUBERT, P., «L'Italie rurale aux VIII-IX siècles. Essai de typologie domaniale», *Settimane di Studio,* Spoleto, 1973, pp. 95-132.
—, *Castillos, señores y campesinos en la Italia medieval* [Roma, 1973], Barcelona, Crítica, 1990.
—, «La part du grand domaine dans le décollage économique de l'Occidente (VIIIe-Xe siècles)», en *Croissance agricole du Haut Moyen Âge: Chronologie, modalités, géographie. Dixièmes Journées internationales d'histoire, 9-10-11 septembre 1988* (Flaran

10, 1988), Auch, Comité Départemental du Tourisme et des Loisirs du Gers, 1990, pp. 53-86.
—, *Europa en su primer crecimiento. De Carlomagno al año mil* [París, 2004], Valencia, Universidad de Valencia, 2006.
—, «La política salarial de las comunas italianas en los siglos XIII-XIV a partir de sus estatutos comunales», en A. Rodríguez (ed.), *El lugar del campesino. En torno a la obra de Reyna Pastor,* Valencia, CSIC y Universidad de Valencia, 2007, pp. 193-208.
TRAVERSO, E., *Los marxistas y la cuestión judía. Historia de un debate* [Atlantic Highlands-Londres, 1995], La Plata, Al Margen, 2003.
TRENHOLME, N. M., «The Risings in the English Monastic Towns», *AHR*, VI (1900), pp. 650-670.
TROMBETTI BUDRIESI, A. L., «Gli statuti di Bologna e la normativa statutaria dell'Emilia Romagna tra XII e XIV secolo», *MEFR, Moyen Age,* CLXII, 2 (2014), pp. 481-510.
TROTSKY, L., *Mi vida. Intento autobiográfico* [Nueva York, 1930], Buenos Aires, Ediciones IPS, 2012.
TUILIER, A., *Historia de la Universidad de París y de La Sorbona,* I, *De los orígenes a Richelieu* [París, 1994], Buenos Aires, Universidad de Palermo, 2010.
TURNAU, I., «The Organization of the European Textile Industry from the Thirteenth to the Eighteenth Century», *Journal of European Economic History,* XVII, 3 (1988), pp. 583-602.
TURNER, B. S., *La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista* [Londres, 1983], México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
TURNER, R. V., «England: Kingship and the Political Community, *c.* 1100-1272», en S. H. Rigby (ed.), *A Companion to Britain in the Later Middle Ages,* Oxford, Blackwell, 2002, pp. 183-207.
ULLMANN, W., *Principios de gobierno y política en la Edad Media* [Londres, 1961], Madrid, Alianza, 1971.
URVOY, D., «Les aspects symboliques du vocable "Mozarabe", essai de réinterprétation», *Studia Islamica*, 78 (1993), pp. 117-153.
USSHER, J. D. D., *De Christianorum Ecclesiarum Successione et Statu Historica Explicatio*, en *The Whole Works of Rev. J. Ussher, D. D.*, II, Londres, 1613, pp. 1-413 [https://archive.org/details/wholeworksofmost13ussh].
UTRILLA, J. F., «De la aristocracia a la nobleza: hacia la formación de los linajes nobiliarios aragoneses (1076-1276)», en *La nobleza peninsular en la Edad Media*, FSA, 1999, pp. 431-477.

—, «La moneda y la circulación monetaria en el reino de Aragón en el siglo XI. Notas documentales», *Aragón en la Edad Media,* XIX (2006), pp. 539-554.

VACA LORENZO, Á., «La estructura socioeconómica de la Tierra de Campos a mediados del siglo XIV (2.ª parte)», *Institución Tello Téllez de Meneses,* XLII, 1979, pp. 203-387.

VALDEÓN BARUQUE, J., «Prólogo», en Parain *et al., El feudalismo,* Madrid, Ayuso, 1974, pp. 9-19.

—, *Conflictos sociales en el reino de Castilla en los siglos XIV y XV,* Madrid, Siglo XXI, 1975.

—, «Las oligarquías urbanas», *Concejos y ciudades en la Edad Media hispánica,* FSA, 1990, pp. 507-521.

VALLECILLO ÁVILA, M., «Los judíos de Castilla en la Alta Edad Media», *CHE,* XIV (1950), pp. 17-110.

VALOR MONCHO, P., «Los miembros del Consell General de Valencia desde la muerte de Fernando el Católico hasta las Germanías, 1515-1523», *Revista de Historia Moderna, Anales de la Universidad de Alicante,* XIX (2001), pp. 11-38.

VALVERDE CASTRO, M. R., *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio,* Salamanca, Universidad de Salamanca, 2000.

VAN ARKEL, D., *The Drawing of the Mark of Cain. A Social-Historical Analysis of the Growth of Anti-Jewish Stereotypes,* Ámsterdam, Amsterdam University Press, 2009.

VAN ENGEN, J., «The Christian Middle Ages as an Historiographical Problem», *AHR,* XCI, 3 (1986), pp. 519-552.

—, «The Crisis of Cenobitism Reconsidered: Benedictine Monasticism in the Years 1050-1150», *Speculum,* LXI, 2 (1986), pp. 269-304.

VASINA, A., «L'area emiliana e romagnola», en G. Galasso (dir.), *Storia d'Italia,* VII, 1, *Comuni e signorie nell'Italia nordorientale e centrale: Veneto, Emilia-Romagna, Toscana, Torino,* 1987, pp. 359-559.

VASOLI, C., «Una secta herética florentina de finales del siglo XV: los ungidos», *HyS,* pp. 197- 206.

VASSALLO, R., *Estructura y dinámica del dominio de Santo Toribio de Liébana (siglos XIII-XVI),* La Plata, Universidad de La Plata, 2003 [www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/library?a=d&c=tesis&d=Jte279].

VAUCHEZ, A., *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XII)* [París, 1994], Madrid, Cátedra, 1985.

—, «*Homo mercator vix aut numquam potest Deo placere:* quelques réflexions sur l'attitude des milieux ecclésiastiques face aux nouvelles formes de l'activité économique au XIIe et au début du XIIIe siècle», *ACSHMESP,* XIX (1988), pp. 211-217.

—, «La santità dei laici nell'Occidente medievale: nascita ed evoluzione di un modello agiografico (secoli XII-XIII)» en *id.*, *Esperienze religiose nel medioevo*, Roma, 2003, pp. 15-26.

VÁZQUEZ DE PARGA, L., «La revolución comunal en Compostela en los años 1116 y 1117», *AHDE*, XVI (1945), pp. 683-703.

VÁZQUEZ DE PARGA, L.; LACARRA, J. M. y URÍA RIU, J., *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela,* Madrid, CSIC, 1949.

VEDDA, M., «Estudio preliminar», en Lukács, *Sobre Lenin y Marx*, Buenos Aires, Gorla, 2012, pp. 5-34.

VEGH WEIS, V., «Acumulación originaria, disciplinamiento y criminalización», *VII Jornadas de Sociología,* La Plata, Universidad de La Plata, 2012 [www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.2130/ev.2130.pdf].

—, «Un abordaje marxista de las teorías de la pena», *X Jornadas de Sociología. Facultad Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires,* Buenos Aires, 2013 [https://www.aacademica.org/000-038/567].

VENDITELLI, M., «Elite citadine: Rome aux XIIe-XIIIe siècles», *ACSHMESP,* XXVII (1996), pp. 183-191.

VERARDI, J., *Tiempo histórico, capitalismo y modernidad,* Buenos Aires, Miño y Dávila, 2013.

VERDON, L., «La seigneurie en Provence au XIIIe siècle», *Rives nord-méditerranéennes* (2005) [https://journals.openedition.org/rives/pdf/165].

VERGER, J., «La mobilité étudiante au Moyen Âge», *Histoire de l'Éducation*, 50 (1991), pp. 65-90.

—, «Université et pouvoir en France au Moyen Age», en Aguadé Nieto (ed.), *Universidad, cultura y sociedad en la Edad Media*, Alcalá de Henares, Universidad de Acalá de Henares, 1994, pp. 35-52.

VERHULST, A., «The origins of towns in the Low Countries and the Pirenne thesis», *P&P*, 122 (1989), pp. 3-35.

—, «Roman Cities, Emporia and Newtowns (Sixth-Ninth Centuries)», en L. Hansen y C. Wickham (eds.), *The Long Eight Century,* Leiden, Boston, Colonia, Brill, 2000, pp. 105-120.

VERLINDEN, C., *L'Esclavage dans l'Europe médiévale*, I, *Péninsule ibérique-France,* Brujas, Université de Gand, 1955.

VERNANT, J.-P, «Trabajo y naturaleza en la Grecia antigua», en *id., Mito y pensamiento en la Grecia antigua,* Barcelona, Ariel, 1973, pp. 252-273.

—, «Aspectos psicológicos del trabajo en la Grecia antigua», en *Mito y pensamiento en la Grecia antigua,* Barcelona, Ariel, 1973, pp. 274-280.

VERPEAUX, N., «Maires, prévôts, doyens, les intermédiaires entre seigneurs et exploitants. À propos du temporel des dames d'Autum (XIIIe-XIVe siècles)», *Histoire et Sociétés Rurales,* XXXVI (2011), pp. 7-40.

VICENS VIVES, J., *Historia de los remensas (en el siglo XV),* Barcelona, Ed. Vicens Vives, 1978.

VIDAL NAQUET, P. E., «¿Constituían los esclavos una clase?», en C. Mose (ed.), *Clases y lucha de clases en la Grecia antigua* [París, 1973], Madrid, Akal, 1977, pp. 103-112.

VIGIL-ESCALERA GUIRADO, A., «Sepulturas, huertos y radiocarbono (siglos VIII-XIII d.C.). El proceso de islamización en el medio rural del centro peninsular y otras cuestiones», *SH Medieval,* 27 (2009), pp. 97-118.

VIGUEUER, J.-C. M., «Il comune romano», en A. Vauchez (ed.), *Roma medievale. Storia di Roma dall'antichità a oggi,* Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 117-158.

VILAR, P., *La Catalogne dans l'Espagne Moderne. Recherches sur les fundaments économiques des structures nationales,* París, SEVPEN, 1962.

—, «La figura de Fernand Braudel» [París, 1985], en *id., Memoria, historia e historiadores,* Granada y Valencia, Universidad de Granada y Universidad de Valencia, 2004, pp. 11-22.

VINCENT, B., «Et quelques voix de plus: de Francisco Núñez Muley à Fatima Ratal», *Sharq Al-Andalus. Estudios mudéjares y moriscos,* 12 (1995), pp. 131-145.

—, «Carta abierta a Márquez Villanueva», *Sharq Al-Andalus. Estudios mudéjares y moriscos,* 19 (2008-2010), pp. 295-304.

VIÑUALES FERREIRO, G., «Maqueda 1492. Judíos y judaizantes», *ETFM,* 11 (1998), pp. 383-404.

—, «Aproximación al estudio de los judíos de Alcalá de Henares en la Edad Media», *ETFM,* 17 (2004), pp. 571-587.

VIOLANTE, C., *La società milanese nell'età precomunale,* Roma-Bari, Laterza, 1974.

—, «Herejías urbanas y herejías rurales en la Italia de los siglos XI al XIII», *HyS* (1987), pp. 127-148.

VIOLLET, P., «Les communes françaises au Moyen Âge», *Mémoires de l'Institute de France*, XXXVI, 2 (1901), pp. 345-502.

VOLGT, G., «Bischof Bertram von Metz, 1180-1212», *Jahr-Buch der Gesellschaft für lothringische Geschichte und Altertumskunde*, Fünfter Jahrgang, Metz (1893), pp. 1-65.

VOLLRATH, H., «The Western Empire under the Salians», en D. Luscombe y J. Riley Smith (eds.), *The New Cambridge Medieval History,* IV, 2, *c. 1024-c. 1198,* Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 38-71.

VOLPE, G., «Questioni fundamentali sull'origine e svolgimento di Comuni italiani», en *id., Medio Evo italiano,* Florencia, Vallecchi, 1928, pp. 1-40.

—, «Una nuova teoria sulle origini del comune», en G. Volpe, *Medio Evo italiano,* Florencia, Vallecchi, 1928, pp. 41-64.

—, «Chiesa e Stato di città nell'Italia medievale», en *Medio Evo italiano,* Florencia, Vallecchi, 1928, pp. 195-214.

—, «Per la storia giuridica ed economica del Medio Evo», en *Medio Evo italiano,* Florencia, Vallecchi, 1928, pp. 215-330.

VON MOSS, P., «Les *Collationes* d'Abélard et la "question juive" au XIIe siècle», *Journal des Savants,* II, 2 (1999), pp. 449-489.

VUILLEMIN, P., «L'ingérence croissante des corps de ville dans les affaires religueuses», M.-M. de Cevins y J.-M. Matz (dirs.), *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 433-443.

WALEY, D., *Las ciudades república italianas* [Nueva York, 1969], Madrid, Guadarrama, 1969.

WARD-PERKINS, J. B., «Quarries and Stoneworking in the Early Middle Ages: The Heritage of the Ancient World», en *Settimane sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1971, pp. 525-543.

WARLAND, G., «*L'Histoire de l'Europe* de Henri Pirenne: Genèse de l'œuvre et représentation en miroir de l'Allemagne et de la Belgique», *Textyles,* 24 (2004) [https://journals.openedition.org/textyles/715].

WASSERMAN, M. L. E., «Las múltiples dimensiones de un concreto: prácticas, actores, redes y contratos. Notas sobre el abordaje del crédito en los márgenes hispanoamericanos de Antiguo Ré-

gimen (Buenos Aires, siglo XVII)», *Sociedades Precapitalistas*, I (2011) [www.sociedadesprecapitalistas.fahce. unlp.edu.ar].

WASSERSTEIN, D., *The Rise and Fall of the Party-Kings. Politics and Society in Islamic Spain, 1002-1086*, Princeton, Princeton University Press, 1985.

WATT, D. E. R., «Scotland: Religion and Piety», en S. H. Rigby (ed.), *A Companion to Britain in the Later Middle Ages*, Oxford, Blackwell, 2002, pp. 396-410.

WEBER, M., *Historia económica general* [Múnich, 1923], México, Fondo de Cultura Económica, 1942.

—, «La polítca como profesión», en *id*, *El sabio y la política* [Múnich, 1919], Córdoba, Eudecor, 1966, pp. 37-109.

—, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tubinga, J. C. B. Mohr [1921-1922], 1980.

—, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, en *id.*, *Gesammelte Aufsätze Religionssoziologie*, I, Tubinga [1905], J. C. B. Mohr, 1986, pp. 17-206.

—, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, en *id.*, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1986, pp. 237-442.

WEISHEIPL, J. A., *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina* [Nueva York, 1974], Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra, 1994.

WEST, R. C., *La minería de aluvión en Colombia durante el periodo colonial* [Baton Rouge, 1952], Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Imprenta Nacional, 1972.

WEXLER, P., *Ashkenaic Jews: A Slavo-Turkic People in Search of a Jewish Identity*, Columbus, Ohio, Slavica Publishers, 1993.

—, *The Non-Jewish Origins of the Sephardic Jews*, Nueva York, State University of New York Press, 1996.

—, «Review of Straten, Jits van, *The Origin of Ashkenazi Jewry: The Controversy Unraveled*», *H-Judaic, H-Net Reviews* (julio de 2012) [http://www.h-net.org/reviews/showpdf.php?id=33553].

WHITE (h.), L., *Tecnología medieval y cambio social* [Oxford, 1962], Buenos Aires, Paidós, 1973.

WHITTLE, J. y RIGBY, S. H., «England: Popular Politics and Social Conflict», en S. H. Rigby (ed.), *A Companion to Britain in the Later Middle Ages*, Oxford, Blackwell, 2002, pp. 65-86.

WICKHAM, C., «Pastoralism and Underdevelopment in the Early Middle Ages», *Settimane sull'Alto Medioevo*, XXI, Spoleto, 1983, pp. 401-451.

—, *Community and Clientele in Twelfth-Century Tuscany*, Nueva York, Oxford University Press, 1998.
—, *Framing the Early Middle Ages. Europe and the Mediterranean, 400-800*, Oxford, 2005.
—, «Espacio y sociedad en los conflictos campesinos en la Alta Edad Media», en A. Rodríguez (ed.), *El lugar del campesino. En torno a la obra de Reyna Pastor*, CSIC y Universidad de Valencia, Valencia, 2007, pp. 33-60.
—, «Fuerzas productivas y lógica económica del modo de producción feudal», *Sociedades Precapitalistas* [2008], I, 2 (2012) [www.sociedadesprecapitalistas.fahce. unlp.edu.ar].
—, *El legado de Roma. Una historia de Europa de 400 a 1000* [Londres, 2009], Barcelona, Pasado y Presente, 2013.
—, «El financiamiento de la política de la ciudad de Roma, 1050-1150» *AHAMM*, XLVI (2013), pp. 121-143.
—, *Medieval Rome. Stability and Crisis of a City, 900-1150*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
—, *Medieval Europe*, New Haven y Londres, Yale University Press, 2016.
WIGGERSHAUS, R., *La Escuela de Fráncfort* [Múnich-Viena, 1986], México, Fondo de Cultura Económica, 2010.
WILKINSON, B., «The Peasants' Revolt of 1381», *Speculum*, XV, 1 (1940), pp. 12-35.
WILLIAMS, R., *Cultura y materialismo* [Oxford, 1977], Buenos Aires, La Marca Editora, 2012.
WITT, R. G., «The Landlord and the Economic Revival of the Middle Ages in Northern Europe, 1000-1250», *AHR*, LXXVI, 4 (1971), pp. 965-988.
WOLF, E., *Los campesinos* [Nueva Jersey, 1966], Barcelona, Labor, 1987.
WOLF, Ph., *Histoire de Toulouse*, Toulouse, Privât, 1961.
—, «The 1391 Pogrom in Spain Social Crisis or Not?», *P&P*, 50 (1971), pp. 4-18.
WOOD, E. M., *De ciudadanos a señores feudales. Historia social del pensamiento político de la Antigüedad a la Edad Media* [Londres, 2008], Madrid, Paidós, 2011.
WOOD, I., «Christianization and the Dissemination of Christian Teaching», en Fouracre (ed.), *New Cambridge Medieval History*, I, *c. 500-c. 700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 710-734.

WRIGHT, E. O., *Clase, crisis y Estado* [Pensilvania, 1978], Madrid, Siglo XXI, 1983.

WYFFELS, C., «Les Cahorsins en Flandre au XIIIe siècle», *Annales du Midi,* CIII (1991), pp. 307-321.

YANOSKI, J., «Histoire des milices bourgeoises en France depuis le XIIe siècle jusqu'au milieu du XVe», *Mémoires présentés par divers savants étrangers à l'Académie,* IV, 2 (1863), pp. 1-105.

YOUNG, R. J. C., «Nuevo recorrido por (las) *Mitologías Blancas*», en S. Mezzadra (comp.), *Estudios poscoloniales. Ensayos fundamentales,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2008, pp. 197-236.

ZBÍRAL, D., «Définir les "cathares": le dualisme dans les registres d'inquisition», *Revue de l'Histoire des Religions,* CCXXVII, 2 (2010), pp. 195-210.

ZERNER, M., «Introduction», en *id.* (dir), *Inventer l'hérésie?,* Niza, Centre d'Études Médiévales de Nice, 1998, pp. 7-13.

ZEY, C., «Autour des soulèvements communaux en Italie septentrionale et centrale aux XIe et XIIe siècles», en P. Depreux (ed.), *Revolte und Sozialstatus von der Spätantike bis zur Frühen Neuzeit/Révolte et statut social de l'Antiquité tardive aux Temps modernes,* Múnich, Pariser historische Studien, 2008, pp. 131-147.

ZINGARELLI, A. P., *Trade and Market in Newvilar Kingdom Egypt. Internal Socio-Economic Processes and Transformations,* Oxford, British Archeological Reports, 2010.

ZORGATI, R. J., *Pluralism in the Middle Ages. Hybrid Identities, Conversion, and Mixed Marriages in Medieval Iberia,* Nueva York, Routledge Research, 2012.

ZORZI, A., «La legitimación de la práctica de la venganza en la Italia comunal» [eSpania, IV, 2007], *AHAMM*, XLII (2010), pp. 69-82.

ZUKERMAN, C., «On the Date of Khazars Conversion to Judaism and the Chronology of the Rus'Oleg and Igor», *Revue des Études Byzantines*, LIII (1995), pp. 237-270.

ZURUTUZA, H. y BOTALLA, H., «*Vivere iuxta regulam:* prácticas sociales y modelos culturales cristianos», en P. Delogu y S. Gasparri (eds.), *Le trasformazioni del V secolo. L'Italia, i barbari e l'Occidente romano,* Roma, Turnhout, 2010, pp. 665-677.

Índice

Planteo general 5

PRIMERA PARTE
CUESTIONES RECIBIDAS

1. LA INTERPRETACIÓN CLÁSICA 13

Augustin Thierry y continuadores, 13 – Adaptaciones nacionales, 22 – Variaciones y aperturas de la visión clásica, 24

2. CRÍTICA Y ABANDONOS DE LA VISIÓN CLÁSICA 29

Objeciones y nuevas perspectivas, 29 – Las rebeliones en el medievalismo marxista, 32 – Otras deserciones de la visión clásica, 37 – Positivistas actuales, 41 – Poder, génesis de la sociedad feudal y funcionalismo, 43 – Ostracismo del tema, 47

3. ANTIGUAS RENOVACIONES, BALANCE Y PERSPECTIVAS 51

Romero, entre la visión clásica y la historia social, 51 – Otros renovadores, 55 – Balance provisional, 61

4. PROBLEMAS PARTICULARES 65

Sobre las mujeres medievales, 65 – Concejos, comunas y comunidades, 66 – Objeciones, 73 – Los fueros buenos, 75 – Anticlericalismo y disidencia, 77 – Antisemitismo y movimientos comunales, 80 – La cuestión religiosa, 82 – Cambio de perspectiva y explicaciones, 85 – Religión y sociología, 97 – Alienación, 104 – Avances no lineales y re-

trocesos, 106 – Discursos, 108 – Obras literarias, 120 – Alguna novedad en el horizonte, 122

5. PROBLEMAS DE LA ESTRUCTURA SOCIAL 125

Clases y estamentos, 125 – Clase estamental, 129 – El pueblo, 132 – Modelos interpelados y conceptos, 133

6. NUEVOS Y VIEJOS ACTORES 137

Minorías y contexto historiográfico, 137 – Confluencias, 141 – El concepto de gente prepolítica, 143

7. CRÍTICA Y TEORÍA 151

Enunciados, 151

SEGUNDA PARTE
ESTRUCTURAS, PRÁCTICAS Y SUBJETIVIDAD

8. LOS SANTUARIOS 161

Sacralizar el espacio, 161 – El santo y la construcción de poder, 171 – El santo en la sociedad medieval, 173 – El peso político y social del santuario, 178 – Santuario y señorío, 181 – Crecimiento, 185

9. EL ARTESANO 189

El burgo, 189 – Antigüedad y Alta Edad Media, 192 – Fugas y continuación de las fugas, 198 – Instalación y desarrollo, 203 – Conductas señoriales, 206 – Cotejo con otra formación social, 211 – Cualidad laboral y explotación, 213 – Pautas de reproducción, 217 – Peculiaridad del trabajo, 224 – Comparaciones, 227 – Otras fuentes del artesanado, 230

10. COMERCIO, BURGO Y FEUDALISMO 235

La circulación, 235 – El mercado, 238 – Moneda y subjetividad, 246 – La feria y los circuitos regionales, 247 –

Hechos e interpretaciones, 250 – El comercio de prestigio y el gran mercader, 253 – Burgo, comercio y feudalismo, 258 – Producción mercantil simple, 263 – Recapitulación, 265

11. BURGUESES Y MINISTERIALES 267

Sociología del conflicto, 267 – El fuero y la dependencia feudal, 269 – Una elite burguesa y rural, 272 – Diferencias y división del trabajo, 276 – Panorama comparativo, 283 – Bloqueos y conflicto, 288 – Subsistencia y lucro, 292 – Oposición social, 296 – El estatus, 300 – El estatus en el pueblo, 303 – Los disensos del mercader, 308 – Ministeriales, 313 – Rasgos psicológicos del ministerial, 316

12. APRENDICES, MARGINALES Y MUJERES 327

Origen de la marginalidad, 327 – Asalariados, 334 – Coerción y motín, 339 – Mancebos, pobres e indigentes, 344 – Bases de la protesta femenina, 348 – La mujer en la unidad doméstica, 357

13. CRECIMIENTO Y CONFLICTO 365

Problemas de la expansión, 365 – Los tributarios ricos, 366 – Repensar las fuerzas productivas, 374

14. COMUNIDAD Y FEUDALISMO EN EL ÁREA CENTRAL 377

Encuadre del problema, 377 – Mediadores, 380 – Concejos y sociedad, 386 – Organización y elite comunal, 389 – Divisiones facciosas, 392 – Parciales conclusiones teóricas, 399 – La plataforma política de los burgueses, 400

15. ACTITUDES SEÑORIALES 405

Señores que aceptan el concejo, 405 – Una cuestión estructural, 419 – El rechazo de los eclesiásticos, 421 – Explicaciones, 425 – Extrañamiento y control, 431

16. ANTISEMITISMO, ECONOMÍA Y SOCIEDAD 437

Interpretación, 437 – Comercio, desalojo y préstamos, 440 – Recaudadores, 449 – Capital usurario, explotación y mentalidad, 455 – Oficios vapuleados y discriminación, 467 – Revisión de cuestiones, 469

TERCERA PARTE
LAS LUCHAS

17. LA PROLONGADA LUCHA DE SAHAGÚN 475

La lucha del siglo XII, 475 – Conciencia de grupo, 485 – Rendición, 491 – Continuidad del conflicto, 492 – Conflicto y cambios sociopolíticos, 505

18. LUCHAS COMUNALES 507

Santiago de Compostela, Lugo y otros lugares de España, 507 – Luchas en Italia, Francia, Alemania y Flandes, 515 – Alternativas, 547 – Burgueses en la dinámica feudal, 551 – Otros patrones de conflicto, 556 – Rebeliones con cambios cualitativos, 561 – Luchas contra el patriciado, 581 – Casos que deberían ser incluidos, 583 – Conflictividad contra el patriciado, 586

19. SISTEMATIZACIÓN, VARIANTES Y PERSPECTIVAS 591

Crisis de dominación feudal, 591 – Conflicto y consenso, 592 – Una lucha en desarrollo, 601 – La dinámica del patriciado, 604 – Evaluación a largo plazo, 608

20. COMBATES ESPECÍFICOS 613

Aprendices, 613 – Artesanos pobres, 615 – Marginales: sociabilidad y rupturas, 619 – Bandidos, 622 – Gritos y susurros, 633 – La masa, integrantes y procedimientos, 636 – Mujeres que protestan, 641 – Interpretar la escena, 644 – Lenguajes de lucha, 646 – Comparación, 648 – In-

vertir jerarquías, 653 – Carnaval y sarcasmo, 662 – Pensar con la lucha, 665 – Justicia, 667 – Objetivos e incertidumbres, 669 – Relación campo ciudad, 670 – Combates por la dignidad y el movimiento social, 672 – Unanimidad e intransigencia, 677

21. AGITACIÓN Y PROPAGANDA 685

Agitadores de los oficios, 685 – Movilidad y transmisión de mensajes, 693 – La crítica del amor, 697 – Acciones e ideas de «gente poco corriente», 699 – Discursos y asambleas, 709 – Otros casos, 714 – Condiciones del líder, 718 – El intelectual crítico, 722

22. ANTISEMITISMO Y CONSOLIDACIÓN BURGUESA 737

Antisemitismo y movimiento comunal, 737

CUARTA PARTE
LA IGLESIA Y SUS CRÍTICOS

23. CONDICIONES DEL ANTICLERICALISMO 743

Cuestiones previas, 743 – Reforma y fracturas, 747

24. ANTICLERICALISMO Y HEREJÍA 757

Pluralidad en formas religiosas y anticlericalismo, 757 – Anticlericalismo de los caballeros, 759 – Herejes y concepto de herejía, 765 – El relativismo en la interpretación, 774 – La herejía no enunciada, 778 – Clima de época, 780 – Anticlericalismo de artesanos, 782 – Ataques a la Iglesia, 787

25. DIFERENTES RELIGIOSIDADES 799

Cuestiones metodológicas, 799 – Religiosidad campesina, 805 – Religiosidad de los artesanos, 807 – Trabajo, 810 – Complejidad de situaciones, 819 – Trabajo e individuo, 820 – Examen de la naturaleza, 822 – Alienación y

libertad, 823 – Revisión de métodos y concepciones, 828 – La religiosidad derivada de la Edad Media, 831

26. MOZÁRABES Y CÁTAROS 833

Disidencia religiosa en el conflicto, 833 – Mozárabes, 833 – Plan de acción, 838 – Acciones, 841 – Anclaje en el pueblo, 842 – Oposición y simbolismo, 845 – Caracterización religiosa de los mozárabes, 849 – Formación social y relaciones culturales, 856 – Alteridad e identidad, 865 – Anticlericalismo de los clérigos y movimiento comunal, 866 – Los cátaros, 870 – Los disidentes peligrosos, 873 – Iglesia y adopción social del antisemitismo, 877 – La Iglesia en el conflicto interburgués, 888 – Discursos modélicos, 889 – Otras cuestiones interpretativas, 893 – Una mentalidad de larga duración, 897 – Otredad absoluta y otredad relativa, 899

27. INTELECTUALES Y AGITADORES 903

Introducción, 903 – Agitadores, 905 – La proliferación de mensajes, 920 – Educación del agitador, 926 – La transformación en secta, 932 – Los apostólicos, 935 – Verbos disidentes, 951 – Lógicos itinerantes y discurso, 958 – La mujer y la crítica, 961 – Noticias que viajan, 963 – Centro y periferia, 964 – Espectáculo y predicación, 968 – Autoconciencia del intelectual, 973 – Soberbia y actividad del burgués, 979 – Nacimiento y dificultades de una vocación, 983 – Discurso y dialéctica, 987 – Modelos de vida, 991 – La ética del reformador, 994 – Una situación concreta, 999

28. PROYECCIÓN DEL INTELECTUAL MEDIEVAL 1003

Cuestión teórica, 1003 – Condiciones para la crítica, 1004 – Contrastes, 1008 – Teoría y práctica de un gobierno secular, 1009 – La otra prédica y la regularidad del sistema, 1014

Abreviaturas 1021

Fuentes y bibliografía 1023

LOS CONTENIDOS DE ESTE LIBRO PUEDEN SER
REPRODUCIDOS EN TODO O EN PARTE, SIEMPRE
Y CUANDO SE CITE LA FUENTE Y SE HAGA CON
FINES ACADÉMICOS Y NO COMERCIALES

En esta abrumadora y definitiva monografía, el historiador Carlos Astarita ilumina uno de los más determinantes problemas historiográficos del siglo pasado, el de las revoluciones comunales de la Edad Media, con el objetivo de aflorar las raíces de lo que Gramsci denominara la «sociedad civil», las organizaciones y prácticas que condicionan el Estado moderno. En el proceso, reactualiza el primordial debate en torno a los orígenes del capitalismo y demuestra cómo aquellas pugnas, que protagonizaron los burgueses contra una poderosa Iglesia, acabaron por cuestionar el sistema feudal mismo en no pocas ciudades bajomedievales.

A partir de un estudio exhaustivo, y con un impresionante manejo de la literatura científica y de las fuentes originales, el autor compara la realidad del norte hispánico con otras protestas europeas. La genealogía social del anticlericalismo, los líderes plebeyos e intelectuales críticos, los sectores subalternos y las minorías confesionales; ninguna de estas cuestiones escapa a *Revolución en el burgo,* una obra que nos brinda una lectura original de un pasado cuya influencia en la configuración de la Europa moderna es insoslayable.

Carlos Astarita es profesor en las universidades de Buenos Aires y La Plata. Ha sido director de estudios asociado de la École des Hautes Études en Sciences Sociales; y ha dictado conferencias y seminarios en universidades de Argentina, Brasil, España, Italia e Inglaterra. Autor de una vasta obra especializada –ha publicado más de sesenta artículos en revistas de todo el mundo–, entre sus obras individuales más destacadas sobresalen *Desarrollo desigual en los orígenes del capitalismo* (1992) y *Del feudalismo al capitalismo* (2005).

ISBN 978-84-460-2685-3

REVERSO Historia crítica

creative commons

Este libro ha sido impreso en papel ecológico que proviene de una gestión forestal sostenible